

LOS FUNDAMENTOS DE
LAS
CIENCIAS DEL HOMBRE

De mujer a género

Teoría, interpretación y práctica
feminista en las ciencias sociales

Estudio preliminar y
selección de textos:
María Cecilia Cangiano,
Lindsay DuBois

J. Scott, M. Strathern,
T. de Lauretis, D. Haraway,
C. K. Steedman



Centro Editor de América Latina

Dirección: Ricardo Figueira
Secretaría de redacción: Oscar Troncoso
Asesoramiento editorial: Oscar Díaz
Diagramación: Ricardo Pereyra
Coordinación y producción: Natalia Lukawski,
Fermín E. Márquez

DE MUJER A GENERO:
TEORIA, INTERPRETACION Y PRACTICA
FEMINISTA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

MARÍA CECILIA CANGIANO*
LINDSAY DUBOIS**

Presentamos aquí una compilación de textos producidos por una serie de feministas e investigadoras sociales del mundo de habla inglesa que condensa los últimos debates sobre la teoría, la práctica y la política feminista. En conjunto constituyen una revisión crítica del feminismo de los sesenta y setenta. Creemos que la traducción y la publicación de estos textos es importante porque, además de inéditos en español¹, representan un aporte teórico, metodológico y político fundamental para la producción local de estudios sobre el género y también para una reflexión que permita la construcción de una práctica feminista no sectaria. No traducimos estos ensayos para que sean leídos solamente por mujeres, porque no creemos que la producción de estudios sobre el género y la práctica del feminismo sea una esfera propiamente femenina; los traducimos porque pensamos que los hombres también deberían estar interesados y comprometidos en estos temas (¿acaso los problemas de clase conciernen solamente a los pobres?). Pero hay otra razón. Estos textos son un aporte al debate sobre el tan mentado posmodernismo y la construcción del saber sobre nuestra sociedad. De ahí que esperamos que sean útiles para un público más amplio. Un ejemplo es el ensayo de Donna Haraway (véase la compilación) que hace una crítica mordaz a la noción de naturaleza y de conocimiento "científico" manejada por las ciencias duras utilizando un lenguaje no académico. Esperamos que tanto este escrito como los demás nos permitan a todos y a todas reflexionar sobre nuestra práctica cotidiana, política e intelectual.

* University of the State of New York / Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

** Newschool for Social Research, New York

© 1993 Centro Editor de América Latina S.A.
Tucumán 1736, Buenos Aires
Hecho el depósito de ley. Libro de edición argentina. Impreso en
Carybe, Udaondo 2646, Lanús Oeste, Prov. de Bs. As. Encuader-
nado en Halcy, Av. Mosconi 640, Lomas del Mirador, Prov. de Bs.
As. Distribuidores en la República Argentina: Capital: Distribuido-
ra Cancellaro S.R.L., Virrey del Pino 2639, 5º "A", Cap. Fed.; In-
terior: Dipu S.R.L., Azara 225, Capital.
Impreso en abril de 1993.

ISBN: 950-25-2116-1--

La investigación y la teoría sobre la mujer producida en los últimos años en el mundo de habla inglesa se halla íntimamente relacionada con las tendencias y discusiones que se desarrollan en el mundo académico y con las transformaciones sociales que se producen fuera de él. Los ensayos traducidos y recopilados en este libro expresan y condensan la crisis actual de la teoría y la práctica feministas y su impacto sobre la producción de las ciencias sociales. El feminismo reciente ha desplazado sus ejes de interés de las cuestiones de mujer a las de género; de la existencia de un único sujeto o identidad femenina a la noción de una multiplicidad de sujetos e identidades; y de la creencia de un saber científico objetivo al concepto de la producción de saberes situados.

Esta crisis se origina y se conforma a partir del replanteo de los supuestos de la segunda ola del feminismo de los años sesenta.² El movimiento feminista de entonces estuvo impulsado por un interrogante fundamental: ¿quién es la mujer y dónde se encuentra?. Así surge el lema feminista "Lo personal es político". La experiencia propia de las mujeres en encuentros grupales (los llamados "Grupos de Desarrollo de la Conciencia") les permitió descubrir que incluso sus relaciones más íntimas estaban estructuradas por relaciones de poder. Se encontraban a un paso de darse cuenta de que todas las relaciones sociales, las laborales, las públicas y las intelectuales reflejaban esas mismas estructuras de poder. Estas inquietudes se reflejaron en la producción intelectual. Si la historia, la sociología, la filosofía, la política, la antropología, etc. eran "ciencias del hombre", ¿dónde estaban las mujeres como objetos de la investigación social en esas construcciones? Estas preguntas eran lo suficientemente movilizadoras como para poner en duda el valor y la universalidad de las categorías usadas por cada disciplina y como para atravesar y romper los límites entre ellas. De esta manera, los nuevos Programas de Estudios sobre la Mujer, que florecieron en las universidades estadounidenses, canadienses y europeas comenzaron a generar un cuerpo de literatura propia: la teoría feminista. La preocupación central de esta teoría era hacer visible a la mujer en la sociedad y explicar su opresión. Surgieron diversas interpretaciones del dominio masculino: las marxistas (la opresión femenina era un producto de las

relaciones sociales de producción y, sobre todo, del capitalismo), las biologicistas (la opresión femenina se origina en las diferencias biológicas o sexuales del hombre y la mujer —la capacidad reproductora, la ausencia del falo, etc.) o simplemente las maniqueístas (la opresión es el resultado de la maldad masculina). Las intelectuales feministas no pretendían como ideal agregar el tema de la mujer a la producción intelectual sino cambiar los fundamentos o "paradigmas" de esta producción, como parte de un cambio social más amplio, que suponía hacer más igualitarias las relaciones entre los hombres y las mujeres en todos los ámbitos. El artículo de la antropóloga Marilyn Strathern (véase la compilación) detalla tanto los deseos de entonces como las contradicciones y las limitaciones actuales de este proyecto.

En ese descubrimiento de la mujer aparecieron diversas y a veces contradictorias imágenes e interpretaciones de su subordinación. Tal diversidad era el resultado de una producción prolífica y polémica que se generaba desde muchos lugares y perspectivas. Algunas de estas propuestas tempranas construyeron imágenes alternativas estereotipadas y universales sobre la mujer para luchar y oponerse a los supuestos masculinos dominantes. Algunas feministas, por ejemplo, consideraron que ciertos rasgos de lo femenino, tales como la maternidad, su sensibilidad, etc. eran superiores a las "virtudes" masculinas y los transformaron en las nuevas esencias universales de la mujer. Otras, para dar sentido a su lucha, iniciaron una búsqueda, infructuosa, de una sociedad matriarcal a partir de los modelos de otras épocas y culturas provistos por la antropología y la historia. Finalmente, un grupo dominante de feministas apenas se preocuparon por las mujeres de otras culturas y épocas, e hicieron de su propia experiencia la única representativa. La contracara fue la generalización y la ausencia de una contextualización histórica y cultural de las diferencias sexuales.

La crítica de estas posiciones tempranas produce un nuevo momento en el feminismo (que es en parte el actual). Aunque muchas de estas posiciones son contemporáneas a las que se critican, las mismas comienzan a ser dominantes apenas ahora. La voces críticas provienen de los márgenes del movimiento del setenta. Así como las mujeres blancas heterosexuales se sintieron excluidas de los centros de poder en los sesenta, otras mujeres (las negras, las latinas, las judías) se sintieron excluidas del feminismo de entonces.

Quizas no todas las mujeres fueran "hermanas" porque, por ejemplo, la experiencia de la maternidad es cualitativamente distinta para una mujer pobre, negra o lesbiana. Si bien el concepto de patriarcado les servía a todas para teorizar los elementos comunes de la experiencia femenina de la opresión, las identidades dobles o triples (por ejemplo, ser mujer-inmigrante-pobre) de las mayorías de las mujeres complicaban el cuadro.

Este movimiento crítico surge, como señala la crítica de la cultura y del cine Teresa de Lauretis (véase la compilación), "dentro y contra el feminismo", y plantea la necesidad de un nuevo concepto de conciencia feminista "históricamente determinado pero que, al mismo tiempo, se sostenga subjetiva y políticamente". Así surgen los "sujetos excéntricos" del título de de Lauretis: las mujeres construyen sus identidades en el contexto de discursos determinados sobre las relaciones sociales. Una de sus sugerencias más interesantes es que en esa propuesta para la construcción de un sujeto feminista histórico y no monolítico, las mujeres deben encontrar los parámetros de su identidad fuera de las dicotomías del discurso dominante, como por ejemplo lo han hecho las lesbianas.

Donna Haraway (véase la compilación) utiliza a la crítica feminista de la ciencia para plantear el problema de la objetividad de estos sujetos feministas excéntricos. Recurre a la metáfora de la mirada para elaborar la idea de los saberes situados: uno ve desde una determinada ubicación. Haraway critica al llamado "God Trick", es decir a la posición omnipotente y divina de la objetividad científica, sin que eso signifique que llega a la conclusión de que todo saber es imposible. El problema es otro: es político. Es ubicarse a uno mismo, y comprender cómo y por qué uno está donde está. Es ver al objeto de estudio como un protagonista activo, acercarse y dialogar con él.

En esta nueva propuesta la categoría de "mujer" se ha complejizado inmensamente y la solución teórica a este problema ha sido la introducción del concepto de "género". La utilización del concepto de "género" desplaza el análisis de una noción de la mujer universal, ahistórica y esencialista hacia un análisis relacional contextualizado. Lo femenino y lo masculino se conforman a partir de una relación mutua. Como dice la historiadora Joan Scott en su introducción al libro *Gender and the Politics of History* del cual presentamos aquí

un capítulo, el género es "el saber sobre la diferencia sexual". Este saber no está biológicamente prelijado sino que se va conformando cultural e históricamente y ordena las relaciones sociales. Es decir que la sociedad está estructurada no sólo por relaciones de clase o raza sino también por ciertas nociones sobre lo femenino y lo masculino, cultural e históricamente definidas. Los estudios de la mujer, más que tratar de acumular información sobre lo que hacen las mujeres en su ámbito cotidiano, laboral o político —explicando ese comportamiento por su "experiencia" o su pertenencia a una clase etc.—, deberían tratar de comprenderlo en el marco de una estructura de poder genérica.

Esta producción feminista reciente nace no sólo de una crítica a los problemas teóricos que abrió la euforia temprana del feminismo —que creía que el descubrimiento de la patriarqua lo aclaraba todo— sino que también se relaciona con la crítica posmoderna al saber científico objetivo. Muchas de las teóricas feministas más conocidas (Julia Kristeva, Gayatri Spivak, Donna Haraway, Teresa de Lauretis) son también pensadoras claves del pensamiento posmodernista, y esta relación no es casual. Si el posmodernismo plantea la crisis de la representación, la fragmentación y la existencia de múltiples identidades y experiencias, el pensamiento feminista comparte algunas de estas preocupaciones y alimenta a esta crisis destruyendo la idea del Hombre como un universal. El problema político del posmodernismo es para estas feministas el de mantener el reconocimiento de la diferencia sin aceptar un relativismo desmovilizador, que plantea que la realidad de cada uno es diferente y válida. La naturaleza inherentemente política de la teoría feminista, en principio, no puede aceptar este argumento. Como alternativa, estos escritos proponen que, aunque todo discurso sea una posible verdad, lo importante es que está situado, es decir que se construye desde algún lugar. En esta línea argumental esta tradición feminista se nutre de las nociones sobre el poder elaboradas por Michel Foucault.

Para finalizar, creemos que el texto de Carolyn Steedman merece una reflexión aparte. Es el único de los trabajos seleccionados que es parte de un libro y que no es, en principio, un ensayo de teoría feminista. El libro de Steedman, *Landscape for a Good Woman: A Story of Two Lives* representa un experimento en el que la autora como intelectual recorre la infancia de dos niñas, de clase obrera, la de su

madre y la suya, para tratar de comprender cómo se construyeron dos mujeres inglesas. Su propia experiencia le pone en evidencia que los modelos y las teorías sobre la clase y el género no sirven para comprenderla. Esta exclusión es uno de los motivos intelectuales y emocionales del libro. El capítulo que reproducimos es un ejemplo de lo que decimos porque, a través de la experiencia de su madre, Steedman realiza una importante crítica a la idea de que la maternidad es una necesidad biológica o psíquica propia de la mujer y al papel que desempeña la relación madre-hija en la construcción del deseo maternal.

Quizá su contribución más importante se halle en el estilo y en la estructura del argumento. Al desplazarse permanentemente en su relato de la primera a la tercera persona, desde la intelectual entrenada en Sussex a la pequeña niña de los años cincuenta, Steedman muestra cómo los saberes situados de los que habla Haraway constituyen puntos de vista privilegiados para explicar e interpretar la realidad social. Esta cuestión también se ve en el rechazo explícito de que su historia se incorpore a un cuerpo de saber que la coopte con que esta autora termina su libro.

Un mirada a la literatura sobre la mujer en América latina y en la Argentina

Durante las últimas dos décadas de dictadura militar y de inicios de la democracia, la proliferación de investigaciones sobre la mujer ha ido de la mano con la militancia feminista/femenina, como en Europa y Estados Unidos. Por un lado ha surgido un activismo feminista en los sectores medios, sobre todo en las mujeres intelectuales de clase media, expresado en la aparición de ámbitos institucionales de producción/acción. Esta militancia feminista se diferencia de la estadounidense, pues en la mayoría de sus manifestaciones, como por ejemplo en el caso brasileño, que es el más llamativo, sus protagonistas son mujeres que pertenecieron a los partidos de izquierda revolucionaria de los sesenta y setenta. En ese sentido, la tradición marxista es más fuerte en la construcción de una militancia feminista en América latina que en Estados Unidos. Por otro lado, este fenómeno se vio acompañado por la aparición de organizaciones de base femeninas en los

sectores populares, con diversas demandas políticas y cotidianas. En conjunto, estos fenómenos constituyen la segunda ola, si bien tardía, del movimiento social de la mujer en América latina y en la Argentina.

El estado actual de estas investigaciones explica en parte esta compilación. Un mirada muy global, que no pretende ser exhaustiva, a la producción de investigaciones históricas, sociológicas y antropológicas sobre la mujer en América latina y la Argentina desde la Colonia hasta el presente nos permite concluir que la mayor parte de los trabajos no han incorporado aún a las nociones teóricas la de género como un saber sobre la diferencia sexual históricamente construido, como se propone en estos ensayos. Tampoco creemos que la práctica feminista de nuestro continente, que está aún en construcción, haya superado algunos de los vicios de la segunda ola del feminismo que marcamos en este ensayo, y de los que estos artículos compilados constituyen una crítica mordaz.

Si tuviéramos que caracterizar globalmente a la literatura sobre la mujer, diríamos que en su mayor parte la misma se realiza en un nivel descriptivo, porque, por ejemplo, se preocupa sobre todo por hacer visibles a las mujeres, sin explicar su comportamiento social, político o cultural.³ Cuando se aborda más analíticamente a la mujer se lo hace desde determinadas perspectivas, que podrían ser reducidas a dos. La tendencia dominante es subsumir las transformaciones del lugar de la mujer en la sociedad a los cambios económicos estructurales;⁴ o verlo como el resultado de un cultura dominante patriarcal, machista que aparece como el *a priori* metahistórico que caracteriza a la sociedad latinoamericana.⁵

Creemos que es importante marcar, sin embargo, que algunos trabajos más recientes han comenzado a reconstruir históricamente las nociones de género y explicar el comportamiento de las mujeres en la sociedad. Los ejemplos más exitosos estarían en la literatura sobre la colonia,⁶ en los estudios sobre el siglo XIX⁷ y en los trabajos sobre el "deber ser" de las mujeres en la Argentina de principios del siglo XX.⁸ Salvo excepciones, como, por ejemplo, sería el caso del estudio de Silverblatt, creemos que los estudios de este tipo presentan ciertos problemas. Cuando hablan de género lo hacen reemplazando simplemente la palabra sexo por género, con lo cual su punto de partida cambia: la división sexual no sería entonces una construcción cultural sino biológica; por otra parte, cuando en estos textos se construye el deber

ser de las mujeres, que se halla presente en las imágenes y discursos oficiales de la mujer, se lo reconstruye en forma atemporal. Es decir que estos trabajos no incursionan en el modo en que la política construye al género y viceversa.

Finalmente, hay un conjunto de trabajos más recientes que sí reconstruyen a las prácticas políticas y la ideología feminista de las mujeres en un contexto de relaciones de poder genéricamente estructurado. Entre otros estudios de igual importancia⁹ creemos que es necesario mencionar los trabajos sobre el movimiento de mujeres recientemente compilados por Jane Jaquette.¹⁰ Si bien en estos trabajos no se profundiza en la construcción política de lo genérico hay un intento de historizar la relación entre autoritarismo y machismo en el caso de Chile y al menos se tiene en cuenta cómo el contexto político de dictadura afectó a las mujeres y cómo el comportamiento de las mismas en interacción con la política fue construyendo propuestas y estrategias específicas. Entre estos trabajos, el estudio más serio y profundo realizado y publicado posteriormente como libro es el de Sonia Álvarez sobre Brasil.¹¹ A partir de la noción de género como un saber sobre la diferencia sexual políticamente construido, Álvarez muestra cómo un contexto político genera un movimiento de mujeres feminista que a su vez va cambiando sus demandas en la práctica política misma.

Notas

⁹ Existe una reciente publicación en español de otro conjunto de ensayos de feministas, algunos de las cuales aparecen citadas en esta compilación. Véase Lind J. Nicholson (comp.) *Feminismo/Postmodernismo* (Buenos Aires: Feminaria, 1992) que es una traducción parcial del libro *Feminism and Postmodernism* (New York, 1990).

¹⁰ Se pueden distinguir dos momentos en el movimiento feminista. El primero, que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX y se extiende hasta las primeras décadas de este siglo, perseguía el sufragio femenino y la mejora de las condiciones sociales de la mujer. El segundo, anticipado por los escritos de Simone de Beauvoir de los cuarenta, florece sobre todo en los Estados Unidos junto a otros movimientos sociales (el movimiento negro y el hippismo) en los años sesenta y setenta.

¹¹ Los ejemplos de esto abundan. El último balance sobre las investigaciones de la mujer realizado por Lynn Stoner "Directions in Latin American Women's History, 1977-1985" *Latin American Research Review*, vol 22, nº 2, 1987, es en sí mismo, un obra maestra de esta forma de aproximación a la temática de la mujer, de la cual la misma autora indudablemente participa.

¹² Sobre esta cuestión véanse, entre otros, para la Argentina: Donna Guy, "The rural Working Class in Nineteenth-century Argentina: Forced Plantation Labor in Tucumán", *LARR* 13, nº 1, 1978; y "Women, peonage and Industrialization: Argentina, 1810-1914", *LARR* 16, nº 3, 1981; Nancy Caro Hollander, "Si Evita Viviera...", *Latin American Perspectives*, vol 1, nº 3, (Fall 1974); Ruth Sautu, "The Female Labor Force in Argentina, Bolivia y Paraguay", *LARR*, 16 (1981); Catalina Wainerman y Zulma Recchini de Lattes, *Empleo femenino y desempleo económico*, (Buenos Aires: CENEP, 1979); *El trabajo de la mujer en la Argentina*, (Buenos Aires: CENEP, 1979); *El trabajo femenino en el banquillo de los acusados. La Medición censal en América Latina* (Mexico: Terra Nova, 1981); para Brasil June Hahner, "Women and work in Brazil, 1850-1920: A Preliminary Investigation" en *Essays Concerning the Socioeconomic History of Brazil*, Dauril Alden y Warren Dean (ed.), (Gainesville: 1977); María Valeria Junjo Pena, *Mulheres e Trabalhadores: Presença Feminina na Constituição do Sistema Fabril* (Paz o Terra: 1981); Neuma Augular, *Mulheres na força de trabalho na América Latina: Análises Qualitativas* (Petropolis: Vozes, 1984); para México: Vallens, Vivian, *Working Women in Mexico during the Porfiriato, 1880-1910*, (San Francisco: 1978); Dawn Keremitsis, "La Industria de empaques y trabajadoras: 1910-1940" en *Encuentro: Estudios sobre la Mujer (Ciencias Sociales y Humanidades)* 2, nº 1 (1984) y "Latin American Women Workers in Transition: Sexual Division of the Labor Force in Mexico and Colombia in the Textile Industry" en *The Americas*, 40, 1984; Lourdes Benavides y María Roldán, *The Crossroads of Class and Gender: Industrial Home work, Subcontracting and Household dynamics in Mexico City* (Chicago: Chicago University Press, 1987); Orlandina Oliveria, "Empleo femenino en México en tiempos de expansión y recesión económica: tendencias recientes" (México: mimeo, 1987) y Patricia Fernandez Kelly, *For We are Sold, I and my People: Women and Industry in Mexico Frontier* (Albany 1983) y algunas compilaciones de artículos como la de June Nash y Helen Safa (comp.), *Women and Change in Latin America* (South Hadley, 1986).

¹³ El ejemplo más absurdo al respecto sería el trabajo de Florencia Mallon en el que la autora intenta demostrar cómo de una manera u otra el desarrollo capitalista en la sierra peruana, acompañado por la ideología patriarcal dominante implicó la doble explotación de la mujer. Su hipótesis es que a medida que los hombres se ausentan de sus casas por el trabajo en las minas, es decir a medida que se profundizan las relaciones de producción capitalistas, y las mujeres

se quedan en las casas, la relación de subordinación patriarcal se agudiza. ¿No se podría pensar que, en ese caso, a pesar de que la mujer se queda en la casa, adquiere mayor autonomía y posibilidades de acción? Véase Florencia Mallon "Gender and Class in the Transition to Capitalism: Household and Mode of Production in Central Peru", *Latin American Perspectives*, Issue 48, vol 13, no 1, (Fall 1986).

* Véanse sobre todo los trabajos recientemente compilados por Asunción Lavrin, *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispana. Siglo XVI-XVIII*, (México: Grijalbo, 1991) y el libro de Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (New Jersey: Princeton University Press, 1987).

¹ Véanse, entre otros, por ejemplo Besse Susan Kenl, "Freedom and Bondage: The Impact of Capitalism on Women in Sao Paulo Brazil, 1917-1937", PHD dissertation Yale University, 1983; Silvia Arrom, *The Women in Mexico City, 1790-1857* (Palo Alto: Stanford University Press, 1985); y Maxime Molineaux, "No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth Century Argentina", *LAP*, 13, 1 (Winter, 1986).

* Véanse Catalina Walnerman, *La Mujer y el Trabajo en la Argentina desde la perspectiva de la Iglesia Católica* (Buenos Aires, CENEP, 1980); y la misma con R. Back de Rajman, *La división sexual del trabajo en los libros de lectura de la escuela primaria argentina. Un caso de inmutabilidad secular* (Buenos Aires, CENEP, 1984).

² Véanse, entre otros, los estudios de la mujer en el nacionalismo de Sandra McGee, "The Visible and Invisible Liga Patriótica Argentina, 1919-28: Gender Roles and the Right Wing" en *Hispanic American Historical Review*, 64, n° 2, (mayo de 1984) y los de la mujer y el populismo de July Taylor, *Evita Perón. Los mitos de una mujer*, (Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1981); Susana Bianchi y Norma Sanchis, *El partido peronista femenino*, 2 vol., (Buenos Aires: CEAL, 1988) y John French y Mary Lynn Pedersen, "Women and Working Class Mobilization in Postwar Sao Paulo, 1945-48", *Latin American Research Review*, XXIV, n° 3, (1989).

³ Jane Jacqueline, cita 3.

⁴ Sonia Alvarez, *Engendering Democracy in Brazil. Women's Movements in Transition Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

EL GÉNERO: UNA CATEGORÍA UTIL PARA EL ANALISIS HISTÓRICO

JOAN SCOTT

Género: s. Se usa sólo como término gramatical. Es gracioso (aunque puede ser posible o no de acuerdo al contexto) o inapropiado usado para hacer referencia a personas o criaturas de género masculino o femenino, aludiendo a su sexo masculino o femenino.

Del Dictionary of Modern English Usage Fowler.

Quiénes quieren codificar los significados de las palabras luchan una batalla perdida, porque las palabras, como las ideas y las cosas que ellas significan, tienen una historia. Ni los señores de Oxford ni la Academia Francesa han podido cortar ese flujo, para capturar y fijar a los significados fuera del juego de la invención y la imaginación humana. Mary Worley Montagu le agregó sabor a su aguda denuncia "del bello sexo" ("mi único consuelo de ser de ese género es que no voy a estar nunca casada con nadie del mismo") no usando deliberadamente la referencia gramatical.² A lo largo de los siglos la gente ha creado alusiones figurativas empleando los términos gramaticales para hacer referencia a los rasgos del carácter o la sexualidad. Por ejemplo, el uso ofrecido por el *Dictionnaire de la Langue Française* era en 1876: "No se puede decir de qué género es, si es macho o hembra; se dice de un hombre introvertido, del que no se conocen los sentimientos".³ Y Gladstone hizo esta distinción en 1878: "Ajenas no tiene nada de sexual, sólo el género, nada de mujer, sólo la forma".⁴ Más recientemente, demasiado recientemente como para encontrarlo en los diccionarios o en la *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, las feministas han comenzado a usar el término "género" en una vena más literal y sería para referirse a la organización social de la relación entre los sexos. La conexión con la gramática es explícita y presenta potencialidades aún no examinadas. Es explícita porque el uso gramatical involucra reglas formales que provienen de la designación masculina o femenina; presenta potencialidades aún no examinadas porque en muchas lenguas indoeuropeas, existe una tercera categoría no-sexual o neutra. En gramática, el género es la manera de clasificar a los fenóme-

nos, un acuerdo social acerca de los sistemas de distinciones más que una descripción objetiva de rasgos inherentes. Además, las clasificaciones sugieren la existencia de una relación entre las categorías que se distinguen y crea posibles agrupaciones.

En su uso más reciente, el "género" parece haber aparecido entre las feministas estadounidenses que querían insistir sobre el carácter fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo. La palabra suponía el rechazo del determinismo biológico implícito en el uso de términos como los de "sexo" o "diferencia sexual". El "género" enfatizaba también el aspecto relacional de las definiciones normativas de la femineidad. Aquellos que se preocuparon porque los estudios sobre la mujer focalizaban demasiado estrecha y separadamente a la mujer, usaron el término "género" para introducir una noción relacional en nuestro vocabulario analítico. De acuerdo con esta visión, las mujeres y los hombres son definidos uno en relación con el otro, y no se puede comprender a ninguno estudiándolo separadamente. Entonces Natalie Davis sugirió en 1975:

Me parece que deberíamos estar interesadas en la historia de los hombres y las mujeres pero que no deberíamos trabajar la cuestión del sexo sólo en la misma medida en que un historiador social focaliza a los campesinos. Nuestro fin es comprender el significado de los sexos, de los grupos genéricos en el pasado histórico. Nuestro fin es descubrir los distintos niveles de los roles sexuales y los simbolismos sexuales en las diferentes sociedades y períodos, para encontrar el sentido que han tenido y la manera en que funcionaron para mantener al orden social o para promover el cambio.⁶

Además, el "género", y quizá esto sea más importante, fue un término propuesto por quienes decían que las mujeres intelectuales podrían transformar a los paradigmas disciplinares. Las feministas llamaron tempranamente la atención sobre el hecho de que los estudios de la mujer no sólo agregarían nuevos sujetos sino que también generarían un reexamen crítico de las premisas y estándares del trabajo intelectual existente. Tres historiadoras feministas decían que

Estamos aprendiendo que escribir sobre la mujer en la historia involucra necesariamente una redefinición y ampliación de las

premisas y las nociones tradicionales del significado histórico, que acompaña tanto a la experiencia personal y subjetiva como a las actividades políticas y públicas. No es por lo tanto demasiado osado suponer que tal metodología implicará, aunque sus comienzos parezcan dudosos, no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia.⁷

La forma en que esta nueva historia incluirá y relatará la experiencia femenina se halla en el alcance que pueda tener el género como categoría analítica. Aquí no pueden ser más explícitas las analogías con la clase y la raza. En realidad las intelectuales de la mujer más completas y politizadas consideraron a las tres categorías como cruciales para escribir la nueva historia.⁸ Un interés en la clase, la raza y el género expresa, en primer lugar, el compromiso intelectual de construir una historia que incluya las historias de los oprimidos y, en segundo lugar, la comprensión intelectual de que las desigualdades del poder se organizan al menos sobre la base de estos tres ejes.

La letanía de la clase, la raza y el género sugeriría que todos los términos tienen el mismo valor, pero, en realidad, no es así. Mientras que la "clase" surge de la teoría de las determinaciones económicas y del cambio histórico elaborada por Marx, la "raza" y el "género" no tienen esa relación. No existe unanimidad entre los que usan el concepto de clase. Algunos emplean nociones weberianas, otros usan la clase como una ayuda heurística temporal. Sin embargo, cuando hablamos de clase, sabemos que estamos trabajando a favor o en contra de un conjunto de definiciones, que, en el caso del marxismo, aluden a la idea de la causalidad económica y a una visión dialéctica de la historia. No existe tal claridad y coherencia para la raza y el género. En el caso del género, su uso ha implicado una serie de posiciones teóricas así como de simples referencias descriptivas para referirse a las relaciones entre los sexos.

La historiadoras feministas, entrenadas como la mayoría de los historiadores, que se sienten mejor con descripciones que con teoría, han buscado, sin embargo, crecientemente algunas formulaciones teóricas útiles. Dos razones, al menos, las han conducido a esto. En primer lugar, la proliferación de estudios de caso en la historia de la mujer reclamaba una perspectiva sintetizadora que pudiera explicar las continuidades y discontinuidades y que pudiera dar cuenta de las

persistentes desigualdades y las diferentes experiencias sociales. En segundo lugar, la discrepancia que existía entre la calidad de los recientes trabajos de la historia de la mujer y su situación marginal en el campo como un todo (medido en términos de libros y monografías) marcaba los límites de las aproximaciones descriptivas que no ayudaban a los conceptos dominantes de las disciplinas, o al menos no los ayudaban de manera que pudieran desplazarlos del poder y transformarlos. No ha sido suficiente que los historiadores de las mujeres hayan demostrado que las mismas tienen una historia o que participaron en los más importantes movimientos de la civilización occidental. La respuesta de los historiadores no feministas ha sido de reconocimiento y de separación o de rechazo ("las mujeres tienen una historia separada de la de los hombres, por lo tanto dejemos que las feministas hagan la historia de las mujeres que no nos corresponde" o "La historia de las mujeres es sobre el sexo y la familia y debe ser hecha separadamente de la historia política y económica"). Respondieron con poco interés frente a la participación de las mujeres ("No he cambiado mi comprensión de la revolución francesa por saber que las mujeres participaron en ella"). El desafío que generan estas respuestas es, en última instancia, teórico. Requiere del análisis no sólo de la relación de la experiencia femenina y masculina en el pasado sino también de la conexión entre la historia pasada y la práctica actual. ¿Cómo funciona el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo le da el género significado a la organización y percepción del saber histórico?. Las respuestas dependen del género como categoría analítica.

[1]

La mayoría de los intentos por teorizar el género realizados por los historiadores han permanecido dentro de los marcos científicos tradicionales. Usaron las formulaciones conocidas para generar explicaciones causales. Estas teorías resultaron limitadas, porque tendieron a producir generalizaciones reduccionistas que no sólo limitaban las complejas interpretaciones causales históricas, sino también los deseos de las feministas de generar un análisis que produjera un cambio.

Una revisión de estas teorías mostrará sus limitaciones y permitirá proponer un acercamiento alternativo.

Las perspectivas utilizadas por la mayoría de los historiadores pueden reducirse a dos categorías. La primera es esencialmente descriptiva y se refiere a la existencia de los fenómenos o de las realidades sin interpretarlas, explicarlas o encontrarles una causa. El segundo uso es causal. Teoriza acerca de la naturaleza de los fenómenos o realidades, tratando de comprender cómo y por qué toman la forma que tienen.

En su uso reciente más simple, "género" es un sinónimo de "mujer". Un gran número de libros y de artículos de los últimos años cuyo tema es la historia de la mujer sustituyeron en sus títulos la palabra "género" por la de "mujer". En algunos casos, este uso, aunque alude vagamente a ciertos conceptos analíticos, expresa la aceptabilidad política del campo. En estos casos, el uso del término "género" apunta a la seriedad intelectual del trabajo, porque la palabra "género" parece sonar más objetiva y neutral que la de "mujer", porque encaja mejor en la terminología científica de las ciencias sociales y se separa por lo tanto de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En este uso, el término "género" no necesariamente conlleva una afirmación acerca de la desigualdad o del poder, ni menciona al oprimido (y por lo tanto invisible) partido. Mientras que el término "historia de la mujer" proclama su política, afirmando (en contraposición con la práctica tradicional) que las mujeres son sujetos históricos válidos, el de "género" no parece tan amenazador, porque las incluye, pero no las nombra. Este uso del "género" es un aspecto de lo que podría llamarse la búsqueda de una legitimidad académica realizada por las feministas en la década del ochenta.

Pero éste es sólo un aspecto, porque el término "género" como sustituto del de "mujer" también se utiliza para sugerir que la información sobre la mujer es también información sobre el hombre, que el estudio de uno involucra el estudio del otro. Este uso insiste en que el mundo de la mujer es parte del mundo del hombre, que fue creado dentro de él y por él. Este uso rechaza las interpretaciones que hablan de esferas separadas, proponiendo que el estudio aislado de la mujer perpetúa la ficción de que una esfera, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra. Además, el término "género" también es usado para designar las relacio-

nes sociales entre los sexos. Su uso rechaza explícitamente las explicaciones biológicas, como las que explican las diversas formas de subordinación de la mujer a partir del hecho de que las mujeres tienen la capacidad de dar a luz y los hombres tienen más fuerza muscular. En cambio, el género se transforma en una manera de señalar las "construcciones culturales", la entera creación social de ideas sobre los roles apropiados de la mujer y del hombre. Es una manera de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas del hombre y la mujer. El género es, en esta definición, una categoría social que se impone sobre un cuerpo sexuado.⁸ El género parece transformarse en una palabra particularmente útil mientras proliferan los estudios del sexo y la sexualidad porque ofrece una manera de diferenciar a las prácticas sexuales de los roles sociales asignados a las mujeres y a los hombres. Aunque los estudiosos admiten la conexión entre el sexo y (lo que los sociólogos llaman familiarmente) "los roles sexuales", no suponen que existe un vínculo simple o directo entre ambos. El uso del género enfatiza un sistema entero de relaciones que puede incluir el sexo, pero que no está determinado directamente por él o por la sexualidad.

Estos usos descriptivos del género han sido empleados muy a menudo por los historiadores para delimitar un nuevo terreno. Cuando los historiadores sociales se volcaron a nuevos objetos de estudio, el género empezó a ser relevante para tratar los temas de la mujer, los niños, las familias y las ideologías del género. Este uso del género y de otras palabras se circunscribe estructural e ideológicamente sólo a estas áreas, incluyendo las relaciones entre los sexos. Como parece que la guerra, la diplomacia y la política no tienen nada que ver con esas relaciones, el género no se aplica y es irrelevante para aquellos historiadores que se interesan por las cuestiones de la política y del poder. Como resultado, se acepta una cierta visión funcionalista arraigada en la biología y se perpetúa la idea de las esferas separadas (el sexo o la política, la familia o la nación, las mujeres o los hombres) para escribir la historia. Aunque este uso del género acepta que las relaciones entre los sexos son sociales, no explica por qué estas relaciones están construidas como lo están, cómo funcionan y cómo cambian. En su uso descriptivo, el género es un concepto asociado con el estudio de las cosas relacionadas con la mujer. El género es un tópico nuevo, un nuevo

departamento de la investigación histórica que, sin embargo, no tiene el poder analítico para dar cuenta (y cambiar) los paradigmas históricos existentes.

Algunos historiadores se dieron cuenta de este problema e intentaron por lo tanto emplear teorías que pudieran explicar el concepto de género y de cambio histórico. En efecto, el desafío era reconciliar la teoría, que estaba enmarcada en términos universales y generales, con la historia, que quería estudiar la especificidad contextual y el cambio. El resultado ha sido extremadamente ecléctico: se pueden encontrar préstamos parciales que vician el poder analítico de una teoría en particular o que emplean, lo que es peor, sus preceptos sin tomar conciencia de sus implicancias; o relatos del cambio que, por el hecho de apoyarse en teorías universales, ilustran temas que no cambian; o estudios maravillosamente imaginativos en los que la teoría se halla tan oculta que no puede ser modelo para ninguna otra investigación. Como las teorías en las que se apoyan los historiadores no siempre son explícitas en sus implicancias, parecería útil perder el tiempo haciendo esto. Sólo a través de tal ejercicio podemos evaluar la utilidad de estas teorías y comenzar a articular una aproximación teórica más poderosa.

Los historiadores feministas han empleado una variedad de perspectivas para el análisis del género, pero las mismas han sido seleccionadas de tres posiciones teóricas.⁹ La primera, producto de un esfuerzo enteramente feminista, intenta explicar los orígenes del patriarcado. La segunda se localiza en la tradición marxista y busca ligarla a la crítica feminista. La tercera, generalizada entre los teóricos franceses posestructuralistas y los angloamericanos de las teorías objetales, parte de diferentes escuelas de psicoanálisis para explicar la producción y la reproducción de una identidad genérica.

Los teóricos del patriarcado han prestado atención a la subordinación de las mujeres y la han explicado por la "necesidad" masculina de dominarlas. En la ingeniosa adaptación de Hegel realizada por Mary O'Brien, ella definía la dominación masculina como el resultado del deseo del hombre de trascender su alienación de los medios de reproducción de las especies. El principio de continuidad generacional le da primacía a la paternidad y oscurece el verdadero trabajo y la realidad social del trabajo reproductivo de las mujeres. La fuente de la liberación femenina yacía en la "comprensión

adecuada del proceso de reproducción", en darse cuenta de la contradicción entre la naturaleza del trabajo reproductivo de las mujeres y la mistificación ideológica (masculina) del mismo.¹⁰ La reproducción era para Shulamith Firestone, una "trampa amarga" para las mujeres. En sus análisis más materialistas, la liberación vendría con las transformaciones de la tecnología reproductiva, que en un futuro no muy lejano no necesitaría del cuerpo de las mujeres para la reproducción.¹¹

Si para algunas la reproducción era la llave de la patriarquía, para otras lo era la sexualidad. Las formulaciones de Catherine MacKinnon expresan esta perspectiva:

La sexualidad es al feminismo como el trabajo es al marxismo: aquello que más le pertenece más le es sacado. [...] La objetivación sexual es el proceso primario de sujeción de las mujeres. Une el acto con la palabra, la construcción con la expresión, la percepción con la obligación, el mito con la realidad. El hombre coge a la mujer: sujeto, verbo y objeto.¹²

Continuando su analogía con Marx, MacKinnon ofreció a cambio del materialista dialéctico, el método feminista del desarrollo de la conciencia. Manifestando su experiencia compartida de la objetivación, las mujeres —razonaba esta autora— terminan comprendiendo su identidad común y se movilizan hacia la acción política. Aunque en el análisis de MacKinnon las relaciones sexuales son definidas como sociales, la desigualdad inherente a las relaciones sexuales es la única que explica por qué el sistema funciona. La fuente de la desigualdad entre los sexos es la desigualdad entre los sexos. Aunque la desigualdad que se origina en la sexualidad se corporiza en "todo el sistema de relaciones sociales", la autora no explica como funciona este sistema.¹³

Los teóricos del patriarcado se han referido de diversas maneras a la desigualdad de los hombres y las mujeres, pero estas teorías presentan problemas para los historiadores. En primer lugar, aunque ofrecen un análisis interno del sistema genérico mismo, afirman al mismo tiempo la primacía de las relaciones sociales de dicho sistema. En segundo lugar, aunque la dominación venga en la forma de apropiación masculina del trabajo reproductivo de la mujer, o por la objetivación sexual de la mujer por el hombre, el análisis se apoya en la diferencia física. Aunque los teóricos del patriar-

cado tienen en cuenta la existencia de formas cambiantes y de sistemas de desigualdad genérica, cualquier diferencia física se transforma para ellos en un rasgo universal y estático.¹⁴ Una teoría que se apoye únicamente en la diferencia física plantea problemas para los historiadores: supone un significado monolítico e inherente para el cuerpo humano —fuera de la construcción social o cultural— y, por ende, la ahistoricidad del género mismo. La historia se transforma en un epifenómeno, que provee inlinitas variaciones sobre la cuestión de la desigualdad genérica.

Las marxistas feministas tienen una perspectiva más histórica, porque están guiadas por la teoría de la historia. Pero cualesquiera sean sus variantes y adaptaciones, el requisito autoimpuesto de que debe haber una explicación "material" del género ha limitado o al menos ha retardado el desarrollo de nuevas líneas de análisis. Aunque se prefiera una solución que se apoye en el llamado sistema dual (una solución que plantee la separación e interacción del capitalismo con el patriarcado) o aunque se realice un análisis basado en las discusiones ortodoxas marxistas de los modos de producción, las explicaciones acerca de los orígenes y transformaciones de los sistemas de género se depositan fuera de la división sexual del trabajo. Las familias, las unidades domésticas y la sexualidad son, finalmente, un producto de los cambiantes modos de producción. Así concluye Engels sus exploraciones sobre *Los orígenes de la Familia*¹⁵ y así fundamenta su análisis la economista Heidi Hartmann. Ella insiste en la importancia de considerar patriarcado y capitalismo como sistemas separados, pero interactuantes. Sin embargo, a medida que desarrolla su argumento, la causalidad económica crece en importancia, y el patriarcado se desarrolla y cambia en función de las relaciones de producción.¹⁶

Las discusiones tempranas entre las marxistas feministas se circunscriben al mismo conjunto de problemas: el rechazo del esencialismo de los que dicen que "las exigencias de la reproducción biológica" determinan la división sexual del trabajo en el capitalismo; la inutilidad del análisis que inserta los "modos de reproducción" en las discusiones sobre los modos de producción (estos permanecen como una categoría opuesta y no tienen el mismo estatus que los modos de producción); el reconocimiento de que los sistemas económicos no determinan directamente las relaciones de género, de que, en

realidad, la subordinación de las mujeres es previa al capitalismo y continúa con el socialismo; la búsqueda de una explicación materialista que excluya a las diferencias físicas naturales.¹⁷ Joan Kelly en su ensayo "The Doubled Vision of the Feminist Theory" ("La doble visión de la teoría feminista") realiza un esfuerzo importante para romper el círculo de estos problemas, argumentando que los sistemas económicos y genéricos interactúan de tal manera que producen experiencias sociales e históricas; que ningún sistema es casual sino que ambos "operan simultáneamente para reproducir las estructuras socioeconómicas y masculinas dominantes... de (un) orden social particular". La sugerencia de Kelly en el sentido que los sistemas genéricos tienen una existencia independiente, es una apertura conceptual, pero su compromiso a permanecer dentro del marco marxista la lleva a enfatizar el rol causal de los factores económicos, incluso en la determinación del sistema genérico. "La relación de los sexos opera de acuerdo con, y a través de, las estructuras socioeconómicas, así como las sexuales y genéricas".¹⁸ Kelly introduce la idea de "una realidad social sexualmente basada", pero tiende a enfatizar la naturaleza social mas que sexual de la realidad, entendiéndose que lo "social" son las relaciones sociales de producción.

La exploración de mayor alcance sobre la sexualidad realizada por marxistas feministas se encuentra en *Powers of Desire*, un volumen de ensayos publicado en 1983.¹⁹ Las autoras hacen de "la política sexual" el centro de su interés, influidas por la atención creciente que los activistas políticos e intelectuales le están dando a la sexualidad, por la insistencia del filósofo Michel Foucault de que la sexualidad se produce en contextos históricos y por la convicción de que la reciente "revolución sexual" merece un análisis serio. Al hacerlo, abren el problema de la causalidad y ofrecen una variedad de soluciones al mismo. Lo interesante de este volumen es que carece de solución y se halla atravesado por una tensión analítica. Si bien los autores individualmente tienden a enfatizar la causalidad de los contextos sociales (es decir "económicos") incluyen, sin embargo, sugerencias acerca del estudio de "la estructuración psíquica de la identidad genérica". Aunque dicen que la "ideología del género" "refleja" las estructuras económicas y sociales, reconocen también la necesidad de comprender el complejo "lazo entre la sociedad y las persistentes estructuras psíquicas".²⁰ Por un lado, los

editores apoyan la propuesta de Jessica Benjamin según la cual la política debería prestar atención a "los componentes aréticos y fantásticos de la vida humana" pero, por el otro, ningún ensayo —con excepción del de Benjamin— trata seriamente las cuestiones teóricas que ella plantea.²¹ Por el contrario, el volumen está atravesado por la noción tácita de que el marxismo puede ser ampliado para incluir discusiones sobre la ideología, la cultura y la psicología, y de que esta ampliación ese hace a partir del examen de la evidencia concreta. La ventaja de tal perspectiva se encuentra en que evita diferencias agudas entre las posiciones; la desventaja, en que deja en su lugar una teoría ya articulada que nos conduce nuevamente desde las relaciones sexuales a las relaciones de producción.

Una comparación de los esfuerzos de feministas marxistas norteamericanas, que exploran una diversidad de temas, con los de su contraparte inglesa, ligada más fuertemente a la política de una tradición marxista, revela que las inglesas han tenido una mayor dificultad para desafiar las limitaciones de las explicaciones estrictamente deterministas. Esta dificultad puede verse en su forma mas dramática en los debates entre Michello Barret y sus críticos, que la acusan de abandonar los análisis materialistas de la división social del trabajo en el capitalismo, publicados en la *New Left Review*.²² También se encuentra en el abandono de los intentos feministas iniciales por reconciliar psicoanálisis y el marxismo.²³ La dificultad de las feministas inglesas y estadounidenses que trabajan en la tradición marxista es evidente en el trabajo que he mencionado aquí. Ellas enfrentan un problema opuesto al que les planteaba la teoría del patriarcado. Como el concepto de género ha siempre sido considerado un producto de las cambiantes estructuras económicas por el marxismo, el género no ha adquirido un estatus analítico propio.

Una revisión de la teoría psicoanalítica requeriría de una especificación de las escuelas, porque las diversas perspectivas han sido clasificadas por el origen de sus fundadores y practicantes. Existe una escuela anglonorteamericana que trabaja en los marcos de las teorías de las relaciones objetales. En Estados Unidos la autora que más se relaciona con esta perspectiva es Nancy Chodorow. Además el trabajo de Carol Gilligan ha ejercido gran influencia en la producción norteamericana, incluso en la historia. El trabajo de Gilligan se

basa en el de Chodorow, aunque está menos preocupada por la construcción del sujeto que por el desarrollo moral y el comportamiento. En contraposición con la escuela anglo-norteamericana, la escuela francesa se basa en las lecturas estructuralistas y posestructuralistas de Freud realizadas en el contexto de las teorías del lenguaje (para las feministas la figura clave es Jacques Lacan).

Ambas escuelas se preocupan por el proceso por el cual se crea la identidad del sujeto; ambas focalizan las etapas tempranas del desarrollo infantil para encontrar pistas en la formación de la identidad genérica. Las teorías de las relaciones objetales enfatizan la influencia de la experiencia real (el niño ve, oye, se relaciona con los que lo cuidan, en particular con sus padres), mientras que la posestructuralista enfatiza la centralidad del lenguaje en el proceso de comunicación, interpretación y representación del género (las posestructuralistas no piensan que el "lenguaje" sean las palabras sino los sistemas de significados, los órdenes simbólicos, que preceden la construcción real del discurso, la lectura y la escritura). Otra diferencia entre ambas escuelas de pensamiento es la cuestión del inconsciente. Este para Chodorow se encuentra sujeto a una comprensión consciente, mientras que para Lacan no es así. Para los lacanianos el inconsciente es un factor crítico en la construcción del sujeto; la división sexual se localiza allí, y es un espacio continuamente inestable para el sujeto genérico.

En los años recientes los historiadores feministas han tomado estas teorías, ya sea porque hacen referencias a sus descubrimientos específicos sobre la observación genérica o porque ofrecen una formulación teórica importante sobre el género. En forma creciente estos historiadores que trabajan con el concepto de "cultura de las mujeres" citan a Chodorow o a Gilligan para probar y explicar sus interpretaciones; aquellos que luchan con la teoría feminista buscan a Lacan. Finalmente, ninguna de estas teorías parece útil para los historiadores. Una mirada más detallada permitirá explicar por qué.

Mis reservas sobre la teoría de las relaciones objetales se relaciona con su carácter prosaico; se apoya en estructuras pequeñas de interacción para explicar la identidad genérica y para generar cambios. Tanto la división familiar del trabajo como la asignación de tareas para cada pariente juegan un rol crucial en la teoría de Chodorow. El resultado de la hegemo-

nía de los sistemas occidentales es la división clara entre masculino y femenino: "El sentido del yo femenino está conectado con el mundo; el sentido del yo masculino está separado".²⁴ De acuerdo con Chodorow, si los padres estuvieran más involucrados en su paternidad y estuvieran más presentes en las situaciones domésticas, el resultado del drama edípico sería diferente.²⁵

Esta interpretación limita el concepto de género a la experiencia familiar y doméstica y no le deja al historiador la posibilidad de conectar el concepto (o el individuo) con los otros sistemas sociales de la economía, la política o el poder. Por supuesto que está implícito que los acuerdos sociales que requieren que los padres trabajen y que las madres realicen la mayor parte de las tareas de cuidado de los niños estructuran la organización familiar. Pero lo que no queda claro es de donde vienen tales acuerdos y por qué se articulan en la división sexual del trabajo. Tampoco se alude a la cuestión de la desigualdad como algo opuesto a la asimetría. ¿Cómo podemos explicar con esta teoría la permanente asociación de la masculinidad con el poder, el mayor valor depositado en lo masculino que en lo femenino, la manera en que los niños aprenden estas asociaciones y valoraciones aunque vivan fuera de familias nucleares o en familias en las que los padres dividen las tareas igualitariamente? Creo que no se puede hacer sin prestar atención a los sistemas de significados, es decir a las maneras en que las sociedades representan al género, articulan las reglas de las relaciones sociales o construyen los significados de la experiencia. Sin el significado no hay experiencia: sin el proceso de significación no hay sentido.

El lenguaje es el centro de la teoría lacaniana; es la clave para la inducción del niño en el orden simbólico. La identidad genérica se construye a través del lenguaje. De acuerdo con Lacan, el falo es el significador central de la diferencia sexual. Pero el sentido del falo debe ser leído metalóricamente. Para el niño el drama edípico expresa los términos de la interacción cultural, puesto que la amenaza de la castración corporiza el poder, las reglas de la ley (las del padre). La relación del niño con la ley depende de la diferencia sexual, de su identificación imaginaria (o fantasmática) con la masculinidad o con la femineidad. La imposición de las reglas de la interacción social es inherente y específicamente genérica: para la mujer tiene una relación necesaria con el falo mientras que para el hombre no.

Pero las identificaciones genéricas, aunque parecen siempre coherentes y estables, son en realidad altamente inestables. Las identidades subjetivas son como los sistemas de significados, procesos de identificación y distinción que requieren de la supresión de las ambigüedades y de los elementos opuestos para asegurar (crear la ilusión) de una comprensión coherente y común. El principio de la masculinidad yace en la necesaria represión de los aspectos femeninos, de la potencial bisexualidad del sujeto, e introduce una tensión entre lo masculino y lo femenino. Los deseos reprimidos están presentes en el inconsciente y están amenazando constantemente a estabilidad de la identificación genérica, negando su unidad, subvertiendo su necesidad de seguridad. Además, las ideas conscientes de lo masculino o lo femenino no son fijas porque varían de acuerdo a su uso contextual. El conflicto siempre existe entre la necesidad del individuo de parecer una unidad y la imprecisión de la terminología, su sentido negativo, su dependencia de la represión.²⁶ Este tipo de interpretación problematiza las categorías de "hombre" y de "mujer", sugiriendo que la masculinidad y la femineidad no son características inherentes sino que son construcciones subjetivas (ficticias). Esta interpretación también supone que el sujeto está en constante construcción y ofrece una manera sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente proponiendo al lenguaje como el lugar apropiado para el análisis. Yo la encuentro instructiva.

Me preocupa, sin embargo, la excesiva fijación de las cuestiones del sujeto individual y la tendencia a reificar como el hecho central del género a los antagonismos subjetivos originarios entre los hombres y las mujeres. Además, aunque esta interpretación es abierta en cuanto a la manera en que "el sujeto" se construye, existe una tendencia a universalizar las categorías y las relaciones entre lo masculino y lo femenino. El resultado para los historiadores es una lectura reduccionista de la evidencia del pasado. Aunque esta teoría toma en cuenta las relaciones sociales ligando la castración a la prohibición y a la ley, no permite la introducción de la especificidad y la variación histórica. El falo es el único signifiante; el proceso de construcción de los sujetos genéricos es, finalmente, predecible porque siempre es el mismo. Si necesitamos pensar en términos de la construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos, como sugiere la crítica de cine Teresa de Lauretis, la teoría de Lacan no nos

ofrece la forma de especificar esos contextos. Incluso en el intento de Lauretis, la realidad social (es decir "las [relaciones] materiales, económicas e interpersonales que son en realidad sociales e históricas") parece ubicarse afuera, lejos del sujeto.²⁷ Se halla ausente la concepción de la "realidad social" en términos genéricos.

El problema del antagonismo social tiene dos aspectos en esta teoría. En primer lugar, tiene cierta atemporalidad, que se observa incluso en los casos como los de Sally Alexander, que han intentado historizarlo. Las lecturas de Alexander de Lacan la llevaron a concluir que

el antagonismo entre los sexos es un aspecto inevitable, la adquisición de la identidad sexual... Si el mismo está siempre latente, puede ser que la historia no ofrezca una solución final, sino una constante construcción, reorganización de los símbolos de la diferencia y de la división sexual del trabajo.²⁸

Será mi utopismo desesperanzado el que me hace cautelosa frente a esta formulación o quizá puede ser que todavía no descarte la episteme de lo que Foucault llamó Edad Clásica. De cualquier manera, la formulación de Alexander contribuye a fijar a las oposiciones binarias de lo masculino y lo femenino como una única relación posible y como un aspecto permanente de la condición humana. Más que cuestionar, mantiene lo que Denise Riley llama "el horroroso alre de la constancia de la polaridad sexual". Riley dice "que la naturaleza históricamente construida de la oposición (del hombre y la mujer) genera como uno de sus efectos el alre de una monótona e invariable oposición entre hombre y mujer".²⁹

El trabajo de Carol Gilligan (volviendo al lado angloamericano) ha promovido esta oposición, con todo su tedio y monotonía. Gilligan explica los caminos divergentes del desarrollo moral seguidos por niños y niñas a partir de sus diferentes "experiencias" (realidades vividas). No es sorprendente que los historiadores de la mujer hayan tomado sus ideas y las hayan usado para explicar las "diferentes voces" que aparecen en sus investigaciones. Esta utilización plantea varios problemas lógicamente conectados.³⁰ El primero es el de la brecha que se produce al dar explicaciones: el argumento se desplaza desde una afirmación que dice "que la experiencia femenina la conduce a tomar decisiones morales

contingentes de acuerdo con los contextos y las relaciones" hacia otras afirmaciones que dicen que "la mujer piensa y elige en esos términos porque es mujer". Una noción ahistórica y esencialista de la mujer está implícita en estos razonamientos. Gilligan y otras han extrapolado su descripción, basada en un pequeño ejemplo de niños norteamericanos del siglo xx, transformándola en una afirmación para todas las mujeres. Esta extrapolación se encuentra especialmente, aunque no exclusivamente, en las discusiones de algunos historiadores de la "cultura de las mujeres", quienes toman evidencia de santas y de modernas militantes laboristas y las reducen para probar la hipótesis de Gilligan sobre la preferencia universal de la mujer por el relacionarse.³¹ Esta utilización de las ideas de Gilligan está en contraste con otras concepciones de la "cultura de las mujeres" más históricas y complejas presentes en el simposio de *Feminist Studies* de 1980.³² Una comparación de este conjunto de artículos con las formulaciones de Gilligan revela cómo su noción es ahistórica, cómo define al hombre y a la mujer como universales, como oposiciones binarias que se autorreproducen, siempre fijadas de la misma manera. Si las feministas insisten en las diferencias fijas (en el caso de Gilligan simplificando los datos más complejos para darle menor valor a la diferencia sexual) están contribuyendo a desarrollar el tipo de pensamiento al que se están oponiendo. Aunque ellas insisten en la revalorización de lo "femenino" (Gilligan sugiere que las opciones morales de las mujeres deberían ser más humanas que las de los hombres) ellas no examinan a la oposición binaria misma.

Tenemos que negar el carácter fijo y permanente de la oposición binaria. Necesitamos una genuina historización y deconstrucción de los términos de la diferencia sexual. Debemos ser más conscientes de las diferencias entre nuestro vocabulario analítico y el material que queremos analizar. Debemos encontrar la manera (aunque imperfecta) de criticar nuestras categorías, de hacer una autocrítica de nuestros análisis continuamente. Si empleamos la definición de deconstrucción de Derrida, la crítica significa analizar en contexto la forma en que opera la oposición binaria, revirtiendo y jerarquizando su construcción jerárquica, sin aceptarla como algo evidente y real o como un producto de la naturaleza de las cosas.³³ El feminismo ha estado haciendo algo de esto durante estos años. La historia del pensamiento feminista es

la historia de la oposición a la construcción jerárquica de una relación entre hombre y mujer en contextos específicos y es un intento por revertir o desplazar esta operación. Los historiadores feministas están ahora en la posición de teorizar sus prácticas y de desarrollar el concepto de género como una categoría analítica.

[11]

Las preocupaciones por el género como una categoría analítica surgen a fines del siglo xx. Están ausentes en los cuerpos de teoría articulados a fines del siglo xix y a comienzos de este siglo. Si bien algunos teóricos construyeron sus lógicas en forma análoga a la oposición entre femenino y masculino, otros supieron de la existencia de la "cuestión de la mujer" y otros hablaron de la formación de una identidad sexual subjetiva, la palabra género para hacer referencia a los sistemas de relaciones sociales o sexuales no está presente. Esta negligencia explica las dificultades que tuvieron las feministas contemporáneas para incorporar el término "género" en el actual cuerpo de teoría y para convencer a los defensores de las distintas escuelas teóricas de que el género formara parte de su vocabulario. El término "género" es parte de los resultados de los intentos de las feministas contemporáneas por lograr un lugar de legitimidad y por insistir en el carácter inadecuado de los actuales cuerpos de teoría para explicar las desigualdades entre los hombres y las mujeres. Me parece significativo que este término haya surgido en un momento de gran turbulencia epistemológica que supone, en algunos casos, un desplazamiento en las ciencias sociales de los paradigmas científicos a los literarios (del énfasis en la causa al del significado, en los términos del antropólogo Clifford Geertz en un momento en el que los géneros de la investigación son nebulosos)³⁴; y en otros casos, un debate en el que unos afirman la transparencia de los hechos y otros insisten en que la realidad es construida, en el que unos defienden y otros cuestionan la idea de que el "hombre" es un gestor racional de su propio destino. Las feministas han comenzado a producir su propia teoría y a encontrar sus aliados en el espacio abierto por este debate del lado de los

humanistas que critican a la ciencia y del de los empiristas y humanistas del postestructuralismo. En este espacio es donde debemos articular al género como una categoría analítica.

¿Qué es lo que debemos hacer los historiadores que hemos visto desvalorizada nuestra disciplina como una reliquia del pensamiento humano por los teóricos recientes? No creo que debamos dejar los archivos o abandonar el estudio del pasado, pero debemos cambiar algunas de las maneras en que trabajamos y algunas de las preguntas que nos hacemos. Debemos escudriñar nuestros métodos de análisis, clarificar nuestros supuestos y explicar cómo pensamos que sucede el cambio. En vez de pensar en un origen único debemos pensar en un proceso interconectado que no puede ser desarticulado. Por supuesto, que nosotros identificamos problemas para estudiar que constituyen formas de entrada en procesos complejos. Pero debemos tener siempre presente la noción de proceso. Debemos preguntar más como pasan las cosas para saber por qué pasan: Como sugiere la antropóloga Michelle Rosaldo, no debemos buscar una causalidad universal sino una explicación significativa:

Me parece que el lugar de la mujer en la vida social no es un producto directo de las cosas que ella hace sino del significado que adquieren sus actividades a través de la interacción social.³⁵

Para comprender al significado, debemos focalizar al sujeto individual y la organización social y articular la naturaleza de su interrelación; es crucial para ambas la comprensión de la manera en que funciona el género y en que ocurre el cambio. Finalmente, necesitamos reemplazar la noción de que el poder social es unificado, coherente, centralizado, por el concepto de Michel Foucault, para quien el poder aparece como una constelación dispersa de relaciones desiguales, constituidas discursivamente en "campos de fuerza".³⁶ Dentro de estos procesos y estructuras, hay espacio para la existencia de un agente humano que construya (de manera parcialmente racional) su identidad, su vida, el conjunto de relaciones y una sociedad con ciertos límites y un lenguaje, un lenguaje conceptual que marque al mismo tiempo los límites y que contenga la posibilidad de la negación, la resistencia, la reinterpretación y el juego de la invención metafórica y de la imaginación.

La definición de género tiene dos partes y varias subdivi-

siones, que están interrelacionadas pero que son analíticamente distintas. El centro de la definición se asienta en la conexión integral de dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos; y es una manera primaria de significar las relaciones de poder. Los cambios en la organización social van de la mano con los cambios en las representaciones de poder, pero la dirección del cambio no es unidireccional. Como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias sexuales que se perciben, el género posee cuatro elementos. *Primero*, están los símbolos disponibles culturalmente, que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias), como por ejemplo los símbolos de Eva y María para la mujer en la tradición cristiana occidental; y también los mitos de la luz y la sombra, de la purificación y la contaminación, de la inocencia y la corrupción. Las preguntas que nos interesan a los historiadores son ¿Qué representaciones simbólicas se invocan, cómo y en qué contextos? *Segundo*, están los conceptos normativos que definen las interpretaciones de los significados de los símbolos, que intentan limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Estos conceptos se expresan en las doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas y adquieren generalmente la forma de oposiciones binarias, afirmando categóricamente e inequívocamente el significado de lo masculino y de lo femenino. En realidad, estas afirmaciones normativas dependen del rechazo o de la negación hacia otras posibilidades alternativas, y a veces tienen lugar debates abiertos sobre ellas (el historiador se debe preocupar por los momentos y los contextos en los cuales estos debates se desarrollan). La posición que se hace hegemónica es definida como la única posible. La historia posterior se escribe como si estas posiciones normativas fueran el producto del consenso social y no del conflicto. Un ejemplo de este tipo de historia es el tratamiento de la ideología victoriana de la domesticidad como si hubiera sido inicialmente creada como un todo contra el cual hubo luego una oposición, en vez de haber sido desde el principio una cuestión sobre la que existían diversas opiniones. Otro ejemplo sería el caso de los grupos religiosos fundamentalista contemporáneos, que ligan sus prácticas a la restauración de un rol de la mujer supuestamente "tradicional" y más auténtico, cuando en realidad no tienen un precedente histórico que

legítima la práctica de ese rol. La nueva investigación histórica debe discurrir la noción de estaticidad, debe descubrir la naturaleza del debate o del proceso represivo que condujo a la idea de una permanencia atemporal de las representaciones genéricas binarias. Este tipo de análisis debe incluir la noción de la política y deber referirse a las instituciones sociales y organizaciones, que son un tercer aspecto de las relaciones genéricas.

Algunos intelectuales, especialmente los antropólogos, han limitado el uso del término género a las relaciones de parentesco (focalizándose en la unidad doméstica y la familia como la base de la organización social). Necesitamos una visión más amplia que incluya no sólo el parentesco sino también (especialmente para el caso de las sociedades modernas) el mercado de trabajo (un mercado segregado sexualmente como parte del proceso de construcción genérico), la educación (una educación completamente masculina, o de un único sexo, o las instituciones bisexuales son parte del mismo proceso), y la política (el sufragio universal masculino es parte del proceso de construcción del género). No tiene sentido devolverles a las instituciones la utilidad funcional que tenían con el sistema de parentesco, o argumentar que las relaciones contemporáneas entre el hombre y la mujer son artefactos del viejo sistema de parentesco basado en el intercambio de las mujeres³⁷. El género se construye a través del parentesco, pero no exclusivamente; se construye también en la economía y en la política, que operan, al menos en nuestra sociedad, en forma más bien independiente del parentesco.

El cuarto aspecto del género es su identidad subjetiva. Yo coincido con la formulación de la antropóloga Gayle Rubin, según la cual el psicoanálisis ofrece una importante teoría sobre la reproducción del género, una descripción de la "transformación de la sexualidad biológica de los individuos por ser parte de la cultura".³⁸ Pero la demanda universal del psicoanálisis me plantea una reflexión. Aunque la teoría lacaniana puede ayudar a pensar la construcción de la identidad genérica, los historiadores deben trabajar de una manera más histórica. Si la identidad genérica se basa sólo en el miedo universal a la castración, la investigación histórica pierde validez. Mas aún, los hombres y las mujeres reales no satisfacen literalmente las prescripciones de la sociedad o nuestras categorías analíticas. Los historiadores necesitan

examinar las formas en las que las identidades genéricas son construidas y relacionar sus descubrimientos con un conjunto de actividades, de organizaciones sociales y de representaciones culturales históricamente específicas. El mejor intento en esta cuestión han sido las biografías: la interpretación de Lou Andrea Salomé de Biddy Martin; la de Catherine Beecher de Kathryn Sklar, la vida de Jacqueline Hall por Jessie Daniel Ames y la discusión sobre Charlotte Perkins Gilman de Mary Hill.³⁹ También son posibles los tratamientos colectivos, como lo han demostrado Mrinalina Sinha y Lou Ralfe en sus respectivos estudios sobre la construcción de la identidad genérica realizada por los administradores coloniales británicos y los indios con educación británica, que surgen como líderes nacionalistas y antiimperialistas de la India.⁴⁰

La primera parte de mi definición de género consiste, por lo tanto, en cuatro elementos que no operan conjuntamente, siendo unos reflejos de los otros. La relación entre los cuatro aspectos es una cuestión histórica. El esquema que he ofrecido para el proceso de construcción genérica puede usarse también para discutir las cuestiones de clase, raza, etnicidad o cualquier proceso social. Quiera clarificar y especificar el hecho de que uno necesita pensar sobre el efecto del género en las relaciones sociales e institucionales, porque este pensamiento no se ha desarrollado en forma precisa ni sistemática. Mi teorización del género se desarrolla partiendo de que el género es una manera primaria para significar a las relaciones de poder. O de que el género es un campo primario en el cual o a través del cual se articula el poder. El género no es simplemente un campo, sino que parece haber sido una manera recurrente y persistente de expresar el poder en occidente, en las tradiciones judeo-cristianas e islámicas. Como tal se podría decir que esta parte de mi definición pertenece a la sección normativa de mi argumento, pero no es así porque el concepto del poder, aunque pueda ser construido por medio del género, no se refiere literalmente al género mismo. El sociólogo Pierre Bourdieu ha escrito sobre la manera en que la "división d' mundo" basada en referencia a las "diferencias biológicas y la división del trabajo de la procreación y reproducción" opera como una de "las ilusiones colectivas más fundamentadas". Los conceptos del género como referencias objetivas estructuran la percepción y a la organización concreta y simbólica de toda organización social.⁴¹ Puesto que estas referencias establecen la distribución

del poder (el control diferenciado sobre el acceso a los recursos materiales y simbólicos), el género se halla involucrado en la misma construcción del poder. El antropólogo francés Maurice Godelier ha explicado esto de la siguiente manera:

la sexualidad no es la que invoca a la sociedad sino que es la sociedad la que invoca a la sexualidad del cuerpo. Las diferencias sexuales entre los cuerpos son invocadas como testimonios de las relaciones sociales y como fenómenos que no tienen nada que ver con la sexualidad. No sólo como testimonios de, sino como testimonios para, es decir en otras palabras como legitimación.⁴²

La función legitimadora del género funciona de diversas maneras. Bourdieu ha mostrado, por ejemplo, cómo la explotación agrícola estaba organizada en ciertas culturas de acuerdo al tiempo y a la estación, los que a su vez se apoyaban en definiciones opuestas sobre lo femenino y lo masculino. Gayatri Spivak ha realizado un agudo análisis de los usos del género y del colonialismo en ciertos textos de escritoras británicas y norteamericanas.⁴³ Natalie Davies ha mostrado cómo las nociones de masculino y femenino permiten comprender y criticar a las reglas del orden social de la Francia moderna.⁴⁴ La historiadora Carolin Bynum ha iluminado la espiritualidad medieval prestándole atención a la relación entre los conceptos de masculino y femenino y el comportamiento religioso. Su trabajo muestra cómo estos conceptos conforman la política de las instituciones monacales y a los creyentes individuales.⁴⁵ Los historiadores del arte han abierto un nuevo territorio leyendo las implicancias sociales que tenían los retratos de las mujeres y los hombres.⁴⁶ Estas interpretaciones están basadas en la idea de que los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer el significado y que la diferencia sexual es una manera primaria para construir una diferenciación significativa.⁴⁷ El género, aporta una manera para decodificar los significados y para comprender las complejas conexiones que existen entre las diversas maneras de interacción humana. Cuando los historiadores buscan las formas en que el género legitima y construye las relaciones sociales, están desarrollando una lectura de la naturaleza recíproca del género y de la sociedad y de las maneras específicas en las que la política construye el género y éste construye la política.

La política es una de las áreas en las que el género puede ser usado para el análisis histórico. He elegido los ejemplos que hablan de la política y del poder en la forma más tradicional, tales como los que se refieren al gobierno y al estado nación por dos razones. En primer lugar, el terreno es virtualmente virgen, porque el género en general es antitético con el negocio de la política. En segundo lugar, la historia política, que es aún el modo dominante de la investigación histórica, ha sido uno de los lugares que más se ha resistido a incluir cuestiones de mujer o género.

La teoría política ha utilizado al género literal o analógicamente para justificar o criticar al reino de los monarcas y para definir la relación entre gobernados y gobernantes. Uno podría haber esperado que los debates de los contemporáneos sobre los reinados de Isabel I de Inglaterra o Catalina de Medici de Francia hicieran referencia a la capacidad de la mujer para el gobierno, pero en ese período en el que el parentesco y el reinado estaban relacionados integralmente, las discusiones sobre los reyes hombres tenían el mismo rango que las de la masculinidad y la femineidad.⁴⁸ Información similar sobre las relaciones maritales proveen el material para las argumentaciones de Jean Bodin, Robert Filmer y John Locke. El ataque de Edmund Burke a la Revolución Francesa está construido alrededor del contraste entre las brujas horribles y asesinas de los *sansculottes* ("la furia del infierno expresada en las más viles mujeres") y la suave femineidad de María Antonieta, quien escapó de la plebe para "buscar refugio en los brazos de su esposo y rey" y cuya belleza era la fuente del orgullo nacional (respecto al papel que debía desempeñar la mujer en el orden político, Burke escribió que "para hacer amar a nuestro país, este debe ser amoroso"⁴⁹). Pero la analogía no se establece siempre con el matrimonio o con la heterosexualidad. En la teoría política islámica medieval, los símbolos del poder político se refieren a menudo al sexo entre un hombre y un muchacho, sugiriendo no sólo que las formas de sexualidad similares a las descritas por Foucault en la Grecia clásica eran aceptables, sino también que la mujer era irrelevante en la política y en la vida pública.⁵⁰

Para que no se crea que la teoría política refleja simplemente la organización social, es importante marcar que los cambios en las relaciones genéricas pueden ser un producto de las necesidades del estado. Un ejemplo llamativo es el

argumento de Louis de Bonald en el que explica por qué debe ser rechazada la legislación del divorcio de la revolución francesa en 1816: así como la democracia política "le permite a la gente, a la parte débil de la sociedad política, levantarse en contra del poder establecido", el divorcio, "que es la democracia doméstica", le permite a la mujer, "la parte débil rebelarse en contra de la autoridad marital.... Para mantener al estado fuera de las manos de la gente, es necesario mantener a la familia fuera de las manos de las esposas e hijos."⁵¹

Bonald comienza con una analogía para establecer luego una correspondencia directa entre la democracia y el divorcio. Recordando los argumentos más antiguos sobre la familia ordenada como el fundamento del estado ordenado, la legislación que implementó esta visión redefinió los límites de la relación marital. De igual manera, en nuestro tiempo, las ideologías políticas conservadoras querían sancionar una serie de leyes sobre la organización y comportamiento de la familia para alterar las prácticas corrientes. Si bien se ha mencionado la conexión entre los regímenes autoritarios y el control de la mujer, la misma no ha sido estudiada en profundidad. Por ejemplo, no se ha analizado si en determinados momentos cruciales —como el de la hegemonía jacobina de la Revolución Francesa, el intento de Stalin por monopolizar la autoridad, la implementación de la política nazi o el triunfo del ayatollah Khomeini en Irán— los líderes emergentes han legitimado su dominación, su poderío, su autoridad centralizada y su poder de gobierno en términos masculinos (los enemigos, los extranjeros, los subversivos y los débiles son los femeninos) y han expresado esto en la ley (prohibiéndoles la participación política a las mujeres, prohibiendo el aborto, prohibiendo trabajar a las mujeres madres, imponiendo códigos de vestimentas para las mujeres) para poner a la mujer en su lugar.⁵² Estas acciones y su limitación temporal tienen en sí mismas poco sentido; en la mayoría de los casos el estado no gana nada material ni inmediato con el control de las mujeres. Estas acciones sólo tienen sentido como parte de la construcción y consolidación del poder. La afirmación del control y del poderío toma la forma de una política sobre la mujer. En estos ejemplos, la diferencia sexual se concibe como dominación o control de las mujeres. Estos ejemplos permiten observar los distintos tipos de construcción del poder de la historia moderna, pero no son en

particular un tema político universal. De diversas maneras, los regímenes democráticos del siglo xx también han construido sus ideologías políticas con conceptos genéricos y los han traducido en políticas, por ejemplo, el estado benefactor ha expresado su paternalismo protector a través de leyes dirigidas a las mujeres y a los niños.⁵³ Algunos movimientos anarquistas y socialistas se han opuesto históricamente a las metáforas de la dominación enfatizando la necesidad de una transformación de las identidades genéricas como parte de sus críticas a regímenes particulares y organizaciones sociales. Los socialistas utópicos en Francia y en Inglaterra entre 1830 y 1840 concebían sus sueños de un futuro armónico como la complementación de las naturalezas individuales, por ejemplo del hombre y la mujer en "el individuo social".⁵⁴ Los anarquistas europeos han sido siempre conocidos por su rechazo a las convenciones del matrimonio burgués y por sus visiones del mundo sin una división sexual jerárquica.

Estos ejemplos explicitan las conexiones entre el género y el poder, pero son sólo una parte de mi definición del género como una manera básica de significar las relaciones de poder. El género es un componente crucial, aunque a veces no explícito, de la organización de la igualdad y la desigualdad. Las estructuras jerárquicas se apoyan en la aceptación generalizada de las relaciones naturales entre el hombre y la mujer. El concepto de clase del siglo xix se articula sobre la base del género. Mientras que los reformistas de clase media en Francia describían a los trabajadores en términos femeninos (como los subordinados, los débiles, los explotados sexualmente como prostitutas), los líderes socialistas y laboristas les contestaban enfatizando el carácter masculino de la clase obrera (como los productores, los fuertes y los protectores de sus esposas y niños). Si bien los términos de este discurso no eran explícitos en cuanto al género, eran reafirmados con referencias al mismo. La "codificación" genérica de ciertos términos establecía y "naturalizaba" sus significados. En este proceso específicamente histórico, las definiciones normativas del género (que eran aceptadas como algo dado) eran reproducidas y localizadas en la cultura de la clase obrera francesa.⁵⁵

Cuando los historiadores políticos tradicionales cuestionan la utilidad del género para su trabajo recurren al tema de la guerra, la diplomacia y la alta política. Pero también aquí debemos mirar más allá de los actores y sus palabras. Las

relaciones de poder entre las naciones y el estatus de los sujetos coloniales ha sido legitimado y explicado como relaciones entre hombres y mujeres. La legitimación de la guerra, de la pérdida de vidas jóvenes para proteger al estado, se apoya en la obligación de los hijos de defender a sus líderes o a su (padre el) rey y en esos contextos se asocia además el poder nacional con lo masculino.⁵⁶ El concepto de la política ha sido construido genéricamente porque una de las razones que la hace importante y poderosa es que las mujeres están excluidas de ella. El género es una de las referencias recurrentes para concebir, legitimar y criticar al poder político, porque el mismo hace referencia y establece el sentido de la oposición masculino/femenino. Para justificar al poder político se debe aludir a algo seguro y fijo, que esté fuera de la construcción humana y que sea parte del orden divino o natural. En ese sentido, la oposición binaria y el proceso social de relaciones genéricas son parte del significado mismo del poder. Si se cuestiona o altera alguna de sus partes, se amenaza todo el sistema.

Si el sentido del poder y del género se construyen mutuamente, ¿cómo se pueden cambiar las cosas? La respuesta es que el cambio puede realizarse desde diversos lugares. Los levantamientos políticos que destruyen los viejos órdenes y dan a luz a nuevos deben revisar los términos (y la organización) del género para lograr nuevas formas de legitimación. Pueden no hacerlo y legitimarse a partir de viejas nociones del género.⁵⁷ Las crisis demográficas producidas por la escasez de alimentos, las plagas o las guerras pueden poner en juego las visiones normativas sobre el matrimonio heterosexual (como pasó en algunos círculos de algunos países en 1920), pero pueden también generar políticas en favor de la reproducción que insistan en la importancia de las funciones maternales y reproductivas de la mujer.⁵⁸ Los cambios en los patrones de empleo pueden alterar las estrategias matrimoniales y generar diferentes posibilidades de construcción de la subjetividad, pero pueden también ser experimentados como nuevos espacios de acción para las esposas y las hijas juiciosas.⁵⁹ El surgimiento de nuevos tipos de símbolos culturales puede hacer posible la reinterpretación de la historia edípica, pero también puede hacerla más dramática. Los procesos políticos determinarán los posibles resultados. Los mismos son políticos, porque los diferentes actores y los diferentes significados luchan por imponerse. La naturaleza

del proceso, los actores y sus acciones sólo pueden ser definidos en un contexto espacial y temporal específico. Podemos escribir la historia de ese proceso sólo si reconocemos que el "hombre" y la "mujer" son categorías vacías y ricas. Son vacías porque no tienen un sentido último trascendente y son ricas porque, aunque parezcan estáticas, contienen dentro de ellas definiciones alternativas y reprimidas.

La historia política ha actuado de cierta forma en el campo del género, porque éste es un campo que, aunque parezca estático, tiene un significado fluido. Si consideramos la diferencia entre lo masculino y lo femenino no como algo ya sabido sino como problemática, como algo que está siempre contextualmente definido, construido repetidamente, debemos entonces preguntarnos no sólo acerca de lo que está en juego en las proclamas y debates que invocan al género para explicar o justificar su posiciones sino también acerca de las nociones implícitas sobre el género que se están invocando o apoyando. ¿Cuál es la relación entre las leyes sobre la mujer y el poder del estado?, ¿por qué y desde cuándo las mujeres son invisibles como sujetos históricos?, ¿cuándo participaron en los eventos pequeños y grandes de la historia humana?, ¿ha legitimado el género el surgimiento de las carreras profesionales?, ¿es el sujeto de la ciencia "sexual" (como dice un artículo reciente de la feminista francesa Luce Irigaray⁶⁰)?, ¿cuál es la relación entre las políticas del estado y el descubrimiento de la homosexualidad como un crimen?⁶¹, ¿cómo han incorporado las instituciones sociales el género entre sus supuestos y organizaciones?, ¿alguna vez hubo concepciones igualitarias del género a partir de las cuales se proyectara construir los sistemas políticos?

La investigación sobre estas cuestiones creará una historia que le dará nuevas perspectivas a las viejas preguntas (por ejemplo a las que se plantean cómo se impone el dominio político, o qué impacto tiene la guerra sobre la sociedad), redefinirá las viejas cuestiones en nuevos términos (introduciendo consideraciones sobre la familia y la sexualidad en el estudio, por ejemplo, de la guerra o la economía); hará visible a la mujer como un protagonista activo, y creará una distancia analítica entre el lenguaje aparentemente estático del pasado y nuestra propia terminología. Además, esta nueva historia abrirá posibilidades para pensar sobre las actuales estrategias políticas feministas y su futuro (utópico), porque sugiere que el género debe ser redefinido y reestructurado en conjun-

ción con una visión de la igualdad social y política que incluya no sólo el sexo sino también la raza y la clase.

Notas

Este ensayo fue preparado primero para ser enviado a los encuentros de la American Historical Association en diciembre de 1985. Luego fue publicado en esta forma en la *American Historical Review*, vol 95, nº5, (diciembre de 1986). La discusión con Denise Riley, Janice Doane, Yasmine Ergas, Anne Norton y Harriet Whitehead me ayudó a formular mis ideas sobre los diversos temas que son tratados en este ensayo. La versión final se aprovechó de los comentarios de Ira Katznelson, Charles Tilly, Louise Tilly, Elizabeth Galeotti, Rayna Rapp, Christine Stansell y Joan Vincent. Agradezco también la edición cuidadosa que ha hecho el AHR por medio de Ailyn Roberts y David Ransell.

¹Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis" en Joan Scott, *Gender and The Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988).

²*Oxford English Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 1961), p.4.

³E Littré, *Dictionnaire de la Langue française*, (Paris, 1876).

⁴Raymond Williams, *Keywords*, (New York: Oxford University Press, 1983), p. 285.

⁵Natalie Zemon Davies, "Women's History in Transition: The European Case", *Feminist Studies*, (1975-76), 3:90.

⁶Ann D. Gordon, Marl Jo Buhle y Nancy Shrom Dye, "The Problem of Women's History" en Berenice Carroll (comp.), *Liberating Women's History*, (Urbana: University of Illinois Press), pag 89.

⁷El mejor y más sutil ejemplo de esto es el de Joan Kelly "The Doubled Vision of Feminist Theory", en su libro, *Women, History and Theory*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 51-64 y especialmente la p. 61.

⁸Para una argumentación que se opone al uso del género para enfatizar el carácter social de las diferencias sexuales, véase Molra Galens, "A Critique of the Sex/Gender Distinction" en J. Alfani y P. Patton (comp.) *Beyond Marxism?* (Leinhardt, NSW: Intervention Publications, 1985), pp. 143-60. Yo estoy de acuerdo con su argumento de que las distinciones de sexo/género le otorgan una determinación autónoma y transparente al cuerpo, ignorando el hecho de que lo que sabemos sobre el cuerpo es un saber culturalmente producido.

⁹Para una caracterización diferente de los análisis feministas véase,

Linda Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, (New York: Columbia University Press, 1986).

¹⁰Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), pp. 8-15 y 46.

¹¹Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970). La expresión "trampa amarga" es de O'Brien, *Ibidem* cita 9, p. 8.

¹²Catherine MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", *Sings* (1982), 7:515, 541.

¹³*Ibid.*, ppp 541, 543.

¹⁴Para una discusión interesante sobre el potencial y los límites del término "patriarcado", véase el intercambio que se produjo entre las historiadoras Sheila Rowbotham, Sally Alexander y Barbara Taylor, en Raphael Samuels (comp.) *People's History and Socialist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981) pags 363-73 [hay traducción al castellano de editorial Crítica].

¹⁵Friedrich Engels, *The Origins of the Family, Private Property and the State*, reimpression del original de 1884, (New York: International Publishers, 1972).

¹⁶Heidi Hartmann, "Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex", *Sings* (1976), 1:168. Véanse también "The Unhappy marriage of marxism and feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class* (1979), 8:1-33; "The Family as a the Locus of gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", *Sings* (1981), 6:366-94.

¹⁷Las discusiones entre las marxistas incluyen a Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Longman, 1981); A. Kuhn, "Structures of Patriarchy and Capital in the Family" en A. Kuhn y A. Wolpe (comp.) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* (London, Routledge and Kegan Paul, 1978); Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents* (London, Routledge and Kegan Paul, 1983); Hilda Scott, *Does Socialism Liberate Women? Experiences from Eastern Europe* (Boston: Beacon Press, 1974); Jane Humphries "Working class family, Women's Liberation and Class Struggle: The Case of Nineteenth-Century British History", *Review of Radical Political Economics* (1977) 9:25-41; "Class Struggle and the Persistence of the Working Class Family", *Cambridge Journal of Economics* (1971) 11:241-58; véase también el debate sobre el trabajo de Humphries en la *Review of Radical Political Economics* (1980) 12:76-94.

¹⁸Kelly "Double Vision of Feminist Theory", p. 61.

¹⁹Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson, (comp.) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983).

²⁰Eileen Ross y Rayna Rapp, "Sex and Society: A research Note from Social History and Anthropology", en *Ibidem* cita 19, p. 53.

²¹Introducción de *Powers of Desire*, p. 12, y Jessica Benjamin

"Master and Slave: The fantasy of Erotic Domination" en *ibidem* cita 18, p. 297.

²²Johanna Brenner y Maria Ramas, "Rethinking Women's Oppression" *New Left Review*, (1984), 144:33-71; Michele Barret, "Rethinking Women's Oppression: A Reply to Brenner and Ramas", *New Left Review*, (1984) 146: 123-28; Angela Weir y Elizabeth Wilson, "The British Women's Movement", *New Left Review* (1984) 148:74-103; Michele Barret "A Response to Weir and Wilson", *New Left Review*, (1985), 150:143-47; Jane Lewis, "The Debate on Sex and Class", *New Left Review*, (1985), 149:108-20. Véase también Hugh Armstrong y Pat Armstrong "Beyond Sexless Class and Classless Sex: Towards Feminist Marxism" *Studies in Political Economy* (1983), 10:7-44; Hugh Armstrong y Pat Armstrong "Comments: More on Marxist and Reproduction: Or Babies and the State", mimeo inédito, junio 1985, pp. 1-7.

²³Para las tempranas formulaciones teóricas véase *Papers on Patriarchy: Conference London 76*, (London, n.p., 1976). Agradezco a Jane Caplan por mencionarme esta experiencia y compartir conmigo su copia y sus ideas sobre ella. Para la interpretación psicoanalítica véase Sally Alexander "Women, Class and Sexual Difference", *History Workshop* (1984). En un seminario en Princeton University a principios de 1986, Juliet Mitchell volvía a priorizar el análisis materialista del género. Para un intento de ir más allá del marxismo feminista véase Coward, *Patriarchy Precedents*. Véase también el brillante esfuerzo norteamericano realizado en esta dirección por el antropólogo Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en Rayna R. Reiter, (comp.) *Towards an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975), pp. 167-88.

²⁴Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (New York: Monthly review Press, 1975), pp. 167-68.

²⁵Mis relatos sugieren que las cuestiones genéricas pueden ser influidas en el período del complejo de Edipo, pero no son su único resultado o foco. La negociación de estas cuestiones ocurre en el contexto más amplio de las relaciones objetales y el proceso de construcción del ego. Estos procesos más amplios tienen la misma influencia sobre la formación de la estructura psíquica, la vida psíquica y los modos de relación entre mujeres y hombres. Ellos explican los diferentes modos de identificación y orientación hacia los objetos heterosexuales, y explican las cuestiones edípicas asimétricas desarrolladas por el psicoanálisis. Estos resultados, de la misma manera que los resultados edípicos, surgen de la organización asimétrica del parentesco, que le adjudica a la madre el rol primario de padre y que aleja al padre de las áreas relacionadas con la producción genérica" Nancy Chodorow, *ibidem* cita 23, p. 166. Es importante notar que existen estas diferencias entre Chodorow y los teóricos de las relaciones objetales británicos que siguen los trabajos de D.W. Winnicott y Melanie Klein. La aproximación de Chodorow es más bien una teoría sociológica, pero ha sido la lente a través de la cual las feministas norteamericanas han visto

a la teoría de las relaciones objetales. Véase sobre la historia de la teoría británica de las relaciones objetales en la política social, Denise Riley, *War in the Nursery* (London: Virago, 1984).

²⁶Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (comp.), *Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* (New York: Norton, 1983), Alexander, *ibidem* cita 22.

²⁷Teresa de Lauretis, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), p. 159.

²⁸Alexander, *ibidem* cita 22, p. 135.

²⁹E. N. Denise Riley, "Summary of Preamble to Interwar Feminism History Work", mimeo inédito, presentado al seminario del Pembroke Center, mayo 1985, p. 11. El argumento está elaborado plenamente en el brillante libro de Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of "Women" in History* (London: Macmillan, 1988).

³⁰Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982).

³¹Algunas críticas útiles al trabajo de Gilligan son J. Auerbach et al. "Commentary on Gilligan's In a Different Voice", *Feminist Studies* (1985), 11:149-62; y "Women and Morality" un edicón especial de *Social Research* (1983), 50. Mis comentarios sobre la tendencia de los historiadores a citar a Gilligan proviene de la lectura de manuscritos no publicados y proyectos que no vale la pena citar aquí. Tengo una lista de los realizados durante cinco años, y su número es creciente.

³²*Feminist Studies*, (1980), 6:28-64.

³³Para una discusión accesible y sucinta de Derrida véase Jonathan Culler *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), especialmente las pp. 158-78. Véase también Jacques Derrida *Of Grammatology*, traducido por Gayatri Spivack (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); Jacques Derrida, *Spurs* (Chicago: Chicago University Press, 1979) y la transcripción del Seminario del Pembroke Center, 1983, en *Subjects/Objects* (Fall, 1984).

³⁴Clifford Geertz, "Blurred Genres" *American Scholar* (1980), 49: 165-79.

³⁵Michelle Zimbalist Rosaldo, "The Uses and Abuses of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Sings* (1980), 5:400.

³⁶Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol 1, Introducción, (New York: Vintage, 1980); y *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, (New York: Pantheon, 1980).

³⁷Para esta argumentación véase Rubin "The Traffic in Women", p. 199.

³⁸*ibidem*, p. 189.

³⁹Biddy Martin, "Feminism, Criticism and Foucault", *New German Critique* (1982) 27:3-30; Kathryn Kish Sklar, *Catherine Beecher: A Study in American Domesticity* (New Haven: Yale University Press, 1973); Mary Hill, *Charlotte Perkins Gilman: The Making of a radical Feminist, 1860-96* (Philadelphia: Temple University Press, 1980); Jacqueline

Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry: Jesse Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching* (New York: Columbia University Press, 1974).

⁴⁰Lou Rette "Gender Ambivalence in the Indian Nationalist Movement", mimeo inédito del seminario del Pembroke Center, Spring 1983; y Mihalina Sinha, "Masculinity: A Victorian Ideal on the British Imperial Elite in India" mimeo inédito del Department of History, State University of New York, Stony Brook, 1984 y Sinha "The Age of Consent Act: The Ideal of Masculinity and Colonial Ideology in Late 19th Century Bengal", *Proceedings Octavo Simposio Internacional de Estudios Asiáticos*, 1986, 1199-1214.

⁴¹Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980) pp 246-47, 333-461 y especialmente la 366.

⁴²Maurice Goddard, "The Origins of Male Domination" *New Left Review* (1981), 127:17.

⁴³Gayatri Spivak "Three Women's texts and a Critique of Imperialism" *Critical Inquiry* (1985) 12:243-46. Véase también Kate Millet, *Sexual Politics* (New York: Avon, 1969). Un examen de cómo las referencias feministas funcionan en los textos de la filosofía occidental ha sido realizado por Luce Irigaray *Speculum of the Other Woman*, traducida por Gillian Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).

⁴⁴Natalie Zemon Davies "Women on the top" en su *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1965).

⁴⁵Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982); Caroline Walker Bynum, "Fast, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women", *Representations* (1985) 11:1-25; Caroline Walker Bynum "Introduction", *Religion and Gender: Essays on the Complexity of Symbols* (Boston: Beacon Press, 1987).

⁴⁶Véase por ejemplo T J Clark, *The Painting of Modern Life* (New York: Knopf, 1985).

⁴⁷La diferencia entre los teóricos estructuralistas y posestructuralistas respecto de esta cuestión reside en la manera abierta o cerrada en que ven a las categorías de diferencia. La aproximación posestructuralista me parece más adecuada para mi propuesta, pues no le da un significado fijo y universal a las categorías y a las relaciones entre ellas.

⁴⁸Rachel Weil, "The Crown has Fallen to the Distaff: Gender and Politics in the Age of Catherine de Medici", *Critical Matrix* (Princeton: Working Papers in Women's Studies) (1985)11. Véase también Louis Montrose "Shaping Fantasies: Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture", *Representations* (1983), 1:61-94; y Lynn Hunt "Hercules and the Radical Image in the French Revolution", *Representations* (1983), 1:95-117.

⁴⁹Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* (1892: reprint ed, New York, 1909), pp. 208-9, 214. Véase Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, (1606, reimpreso ed, New York: Barnes and Noble, 1967), Robert Filmer, *Patriarchia and Other Political Works*

(Oxford: B. Blackwell, 1949); y John Locke, *Two Treatises of Government* (1690, reimpreso ed, Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Véase también Elizabeth Fox Genovese "Property and Patriarchy in Classical Bourgeois Political Theory", *Radical History Review*, (1977), 4:36-59 y Mary Lyndon Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought" *Western Political Quarterly* (1979), 3:79-91.

⁵⁰Agradezco a Bernard Lewis por su referencia al Islam. Michel Foucault, *Historie de la Sexualité*, vol 2, "L'Usage des Plaisirs" (Paris: Gallimard, 1984). Sobre la mujer en la Atenas clásica véase Marilyn Arthur, "Liberated Woman: The Classical Era", en Renate Bridenthal y Claudia Koonz (comp.), *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977) pp. 75-78.

⁵¹Citado en Roderich Phillips, "Women and Family Breakdown in Eighteenth Century France: Rouen 1780-1800" *Social History*, (1976), 2:217.

⁵²Sobre la Revolución Francesa véase Darlene Gay Levy, Harriet Applewhite y Mary Durhan Johnson (comp), *Women in revolutionary Paris, 1789-1795* (Urbana: University of Illinois Press, 1979), pp. 209-20; sobre la legislación soviética, véanse los documentos de Rudolph Schlesinger, *Changing Attitudes in Soviet Russia: Documents and Readings*, vol 1, *The family in the USSR* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), pp. 62-71, 251-54; sobre la política nazi, véase Tina Mason "Women in Nazi Germany" *History Workshop* (1976), 1:74-113, y Tim Mason, "Women in Germany, 1925-40: Family, Welfare and Work" *History Workshop* 1976, 2:5-32.

⁵³Elizabeth Willson, *Women and the Welfare State*, (London: Tavistock, 1977); Jane Jenson, "Gender and Reproduction", James Lewis, *The Politics of Motherhood: Child and Maternal Welfare in England, 1900-1939*, (London: Croom Helm, 1980); Mary Lynn McDougall "Protecting Infants: The French Campaign for Maternity Leaves, 1880-1913", *French Historical Studies* (1983), 13:79-105.

⁵⁴Sobre los utópicos ingleses véase Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem* (New York: Pantheon, 1983).

⁵⁵Louis Devance, "Femme, Famille, Travail et morale sexuelle dans l'Idéologie de 1848", en *Mythes et représentations de la femme au XIXe siècle* (Paris: Champion, 1977); Jacques Rancière y Pierre Vauday, "En allant à l'expo: L'ouvrier, sa femme et les Machines", *Les Revoltes Logiques*, (1975), 1:5-22.

⁵⁶Gayatri Spivak, "Draupadi" by Mahasveta Devi", *Critical Inquiry* (1981), 8:381-401, Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" *October* (1984), 28:125-33; Karin Hausen "The German Nation's Obligations to the Heroic Widows of World War I" en Margaret R. Hitchcock et al, *Behaving the Lines: Gender and the Two World Wars*, (New Haven: Yale University Press, 1987), pp. 126-40. Véase también Ken Inglis, "The Representation of Gender on Australian War Memorials" *Daedalus* (1987), 116:35-59.

⁵⁷Sobre la Revolución Francesa, véase Levy et al, *Women in*

Revolutionary Paris. Sobre la revolución norteamericana, véase Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women* (Boston: Little Brown, 1980); Linda Kerber, *Women of the Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980); Joan Hoff-Wilson "The Illusion of Change: Women and the American Revolution" en Alfred Young, (comp.) *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1976), pp. 383-446. Sobre la Tercera República francesa, véase Steve Hause, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Un tratamiento extremadamente interesante de un caso reciente es el de Maxine Molineaux, "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies* (1985), 11:227-54.

⁸⁰Sobre las políticas en favor de la natalidad véase Riley, *War in the Nursery*, y Jenson, "Gender and Reproduction". Sobre la década de 1920 véanse los ensayos de *Strategies des Femmes* (Paris: éditions Tierce, 1984).

⁸¹Sobre las diversas interpretaciones sobre el impacto de nuevas relaciones laborales sobre las mujeres, véase Louise Tilly y Joan Scott, *Women, Work and Family* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978; Methuen, 1987); Thomas Dublin, *Women at Work: Transformation of Work and Community in Lowell, Massachusetts, 1826-1860* (New York: Columbia University Press, 1979) y Edward Shorter, *The Making of the Modern Family* (New York: Basic Books, 1975).

⁸²Véase, por ejemplo, Margaret Rossiter, *Women Scientists in America: Struggles and Strategies to 1914*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1982).

⁸³Luce Irigaray, "Is the Subject of Science Sexed?", *Cultural Critique*, (1985), 1:73-88.

⁸⁴Louis Crompton, *Byron and Greek Love: Homophobia in Nineteenth Century England* (Berkeley: University of California Press, 1985). La cuestión también está tratada por Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800* (London: Leyman, 1981).

UNA RELACION EXTRAÑA: EL CASO DEL FEMINISMO Y LA ANTROPOLOGIA MARILYN STRATHERN

La producción feminista ofrece la promesa de un terreno común entre las disciplinas. Sin embargo, la misma promesa genera preguntas acerca del impacto de la teoría feminista en el desarrollo disciplinario. Una de las ideas, el deseo de establecer centros autónomos de estudios sobre la mujer, convoca invariablemente a la otra, el deseo de revolucionar la producción establecida. Ambas constituyen un par de proposiciones que encapsulan la división ideal entre autonomía e integración que hace de la teoría feminista una propuesta política. El hecho de que la producción feminista trabaje en diversas disciplinas no implica que sea paralela a ellas, y esto es ajeno a la idea de que las propuestas feministas deberían modificar el trabajo de todas las disciplinas y, por ejemplo, de la antropología. Porque para que se registre su impacto en la teoría, la producción feminista debería construirse como una "disciplina" hermana isomórfica de la cual se pueden pedir prestados ideas y conceptos. Cualquier conceptualización de la relación entre el feminismo y la antropología debe dar cuenta de esta extrañeza.

Gran parte de la literatura que se refiere al fracaso de la producción feminista para cambiar a las disciplinas acepta el isomorfismo entre los estudios feministas y las disciplinas tradicionales, siempre enmarcado como la inmensa tarea del cambio de paradigma. La idea de que los paradigmas pueden cambiar sugiere dos cosas al mismo tiempo. El supuesto es que aparecen desviaciones disciplinarias irresolubles y que al desplazarlas con un nuevo marco teórico consciente se desafía al marco teórico existente. Las premisas fundamentales están abiertas para ser atacadas. Sin embargo, la idea de un cambio de paradigma, que se relaciona con las

representaciones de lo que hacemos, termina siendo una descripción inadecuada de nuestra práctica. Voy a demostrar por qué.

Las disciplinas son diferentes en sus prácticas y en los sujetos que les interesan. Los estudios feministas examinan sujetos nuevos: "ubican a las mujeres en el centro, como sujetos de la investigación y como agentes activos en la recolección del saber".² ¿Qué se puede decir acerca de sus nuevas prácticas? Las prácticas se constituyen con los marcos teóricos, con los supuestos conceptuales y con el tipo de relación que el investigador establece con el sujeto mismo. Este artículo explora algunos de los problemas que las prácticas disciplinarias pueden poner en el camino a la teoría feminista. Se focaliza en la relación del investigador con su sujeto, un lugar en el que existe una disonancia extraña entre la práctica feminista y la práctica de la disciplina que yo manejo mejor, la antropología social.

Es quizá irónico iluminar la disonancia entre el feminismo y la antropología, porque se considera que la antropología es una de las ciencias más afectadas por el pensamiento feminista. La antropología tiene en verdad intereses paralelos a los de la producción feminista, pero esta proximidad hace a la resistencia de la antropología aun más intensa. Quizá pueda ser que la disonancia sea un producto de la proximidad intelectual de los antropólogos y las feministas; como lo expuso uno de los lectores de *Sings*, el hecho de ser vecinos en tensión hace que sus similitudes produzcan una ridiculización mutua. Voy a profundizar el tema considerando la disonancia entre algunas ramas específicas del feminismo y de la teoría antropológica que parecen congeniar superficialmente entre sí. Más que mirar las áreas mejor establecidas de la antropología, consideraré aquellas aproximaciones más innovadoras que tienen intereses en común con el feminismo radical. Los practicantes de ambas creen estar derrumbando los paradigmas existentes, y uno espera que la antropología "radical" recurra a su contraparte feminista; esto parece no ocurrir. La resistencia que existe entre ellas iluminará las diferencias que existen entre el "feminismo" y la "antropología".

La afinidad que existe entre el feminismo y la antropología es central en el texto de Judith Stacey y Barrie Thorne, que plantea la ausencia de una revolución feminista en la sociología. Dicen que la antropología, junto con la historia y la literatura, son algunos de los campos en los que se ha producido un cambio conceptual feminista importante. Los logros de la antropología pueden atribuirse a "la significativa impronta femenina estampada desde los primeros tiempos sobre el pavimento antropológico", a la centralidad de las relaciones de parentesco y género en los análisis antropológicos tradicionales, y a la perspectiva holística que acepta al género como un principio de la organización social.³

De muchas maneras las ideas generadas por la investigación feminista han sido aceptadas en las descripciones antropológicas de otras sociedades. Nadie puede ya hablar inconscientemente sobre la posición de la mujer. No se puede ya suponer que la mujer deba ser vista por el estatus que tiene en relación a otro, o relegada a un capítulo que trate del matrimonio y de la familia. El estudio del género ha adquirido el estatus de un campo de investigación propio. La mayoría de las áreas de la antropología han sido colonizadas por estas ideas durante el gran crecimiento del interés en el feminismo en los setenta, creándose así la subdisciplina antropología feminista. Las preguntas iniciales planteadas por la antropología feminista, ¿qué lugar ocupa la ideología en una representación colectiva?, ¿cómo surgen los sistemas de desigualdad?, ¿son útiles las categorías de "doméstico" y "político"? y ¿cómo se conforman los conceptos de persona?, son aún sus preocupaciones centrales. Más aun, la disciplina proporciona el material a una parte de la empresa feminista para la investigación de las construcciones occidentales. Los antropólogos han investigado los signos biológicos occidentales, han remarcado que lo que les pasa a las mujeres no se puede comprender si no se mira lo que les pasa a los hombres y a las mujeres, y que lo que les pasa a ambos no puede ser comprendido sin prestar atención a todo el sistema social; los antropólogos también le han dado pistas de otros mundos, de diferentes formas de opresión y libertad. La antropología le provee una lista de información de diferentes culturas, que es bueno tener para pensar.

La disciplina parece ofrecerle una posición sin paralelo desde la cual se puedan investigar los supuestos occidentales, ampliando la mirada de la empresa feminista al recordarnos cómo viven las mujeres en otros lugares. Sin embargo, a principios del 70, los intereses específicos del feminismo entraron en la antropología atacándola de desviación masculina. Este era un signo claro de que los antropólogos no podían ser complacientes. No era suficiente encontrar un "lugar" para la mujer en sus textos; podían estar repitiendo las valoraciones masculinas de la mujer en las sociedades que estaban estudiando. La crítica feminista de la desviación dejó rápidamente su marca. Después de todo las feministas estaban planteando el tipo de preguntas sobre las ideologías y los modelos que les interesaba a los antropólogos. En síntesis, ellos les dieron una excelente ayuda antropológica.⁴

Sancey y Thorne percibieron a tales innovaciones en la antropología como un cambio de paradigma. Para ellos, los logros feministas en la antropología han cambiado los paradigmas en dos sentidos: se ha desafiado los marcos conceptuales existentes; otros han aceptado la transformación en la disciplina. Por lo tanto, "entre todas las disciplinas, la antropología feminista ha sido la más exitosa en ambas dimensiones".⁵

En la colección de ensayos sobre las perspectivas feministas en la academia, de Elizabeth Langland y Walter Gove, se menciona a la antropología con menos optimismo.⁶ Comparando el estado del saber en diversas disciplinas, concluyen que los antropólogos ha sido desde siempre sensibles a las diferencias entre el comportamiento masculino y femenino, pero que no lo han profundizado. Mientras que Stacey y Thorne creen que la antropología "ha logrado un doble cambio del paradigma, las reflexiones más pesimistas de Langland y Gove proponen el cambio de paradigma está por venir. Sin embargo, estos autores creen aún que es el cambio de paradigma el que explica el éxito.

Langland y Gove se refieren a la resistencia documentada en sus compilaciones; los estudiosos acuerdan que mientras una "perspectiva feminista ha comenzado a moldear lo que se sabe -o se puede saber- en sus respectivas disciplinas, lo que más llama la atención en cada ensayo es la incapacidad de los estudios de la mujer para alterar la currícula de las universidades y facultades. Todos los ensayos concluyen que, mientras el poder potencial para transformar la disciplina

es grande, los estudios de la mujer "aún no han desencadenado tal poder".⁸ Repiten el balance general realizado por los estudios de la mujer que se refieren a la "masiva resistencia contra la que las feministas luchan".⁹ Langland y Gove se preguntan la causa de ese fracaso. Desde el modelo paradigmático (aunque no sea ésta la expresión que ellos usan) contestan que "Los estudios de la mujer han tenido un pequeño impacto en el corpus de saber tradicional, porque lo familiar, lo confortable... no es (para) los estudios de mujeres agregar un saber adicional al currículum". Ellos pretenden, por el contrario, un corpus de saber que transforme la perspectiva y los currícula existentes desde adentro y que revise a las nociones aceptadas de lo que constituye una perspectiva "objetiva" o "normativa".¹⁰ En otras palabras, los análisis feministas no ha influido sustancialmente en los currícula tradicionales porque tales análisis desafían los marcos fundamentales de las disciplinas.

En lo que se refiere al impacto del feminismo en la antropología, ¿dónde se puede ubicar a la resistencia?, ¿se la puede ver en términos de desafío y contradesafío?

La antropología social es de diversas maneras una disciplina abierta. Enfrentados a un sinnúmero de sistemas sociales y culturales, sus practicantes tratan de construir un equipo de herramientas, que, en los términos de James Clifford (véase la nota 30), pueda contener tales construcciones y tenga una utilidad analítica. Proliferan las especializaciones, la etnografía regional, económica y política, la teoría legal, así como los marcos, el marxismo, el estructuralismo, la antropología simbólica. Esta tolerancia deja un lugar para el estudio del género y de las ideas feministas. Sin embargo, la misma tolerancia ha reducido a la producción literaria feminista a una perspectiva más entre las demás. Consecuentemente, el interés declarado de poner a la mujer nuevamente sobre el tablero impulsó a una contención teórica. Si se ve a la producción feminista como el estudio de las mujeres o del género, su sujeto debe considerarse como algo más pequeño que la sociedad. La antropología feminista es así tolerada como una especialidad que puede ser absorbida sin desafiar al resto.

En la antropología se pueden asociar pocos nombres con la posición feminista. La antropología feminista está ligada más bien a categorías generales, como la de "mujer".¹¹ Es intención de muchas feministas restaurar la presencia de las

mujeres, pero resulta poco afortunado que sus preocupaciones se concreten de esta manera. Si bien las antropólogas feministas se ven a sí mismas abarcando toda la disciplina, se enfrentan con la tendencia a seccionar del resto de la antropología los análisis de género o los estudios de la mujer. Quizá, como argumentan Langland y Gove, esta sea una reacción frente a la amenaza. Se puede visualizar a las antropólogas feministas que plantean preguntas acerca de la desviación masculina como desafiando los fundamentos mismos del sujeto, con su énfasis teórico en estructuras grupales, sistemas de autoridad, reglas y normas, y con sus supuestos sobre las descripciones de los sistemas totales. Irónicamente, sin embargo, allí donde estos conceptos han sido poderosamente criticados, y los "grupos", las "reglas" y las "normas" han apenas sobrevivido en la última década, ha sido como respuesta a una crítica interna que poco tenía que ver con la teoría feminista. Mientras tanto, la antropología social continúa considerándose a sí misma como el estudio del comportamiento social o de la sociedad en términos de sistemas y de representaciones colectivas. Si esto constituye un paradigma, entonces se halla completamente intacto.

¿Es en realidad un proceso de desafío y contradesafío? ¿Representa la teoría feminista una amenaza para los paradigmas centrales? ¿ha resultado atenuada la amenaza por el resto de la población antropológica, diciendo que es sólo "acerca de la mujer"?

Tanto las ideas del desafío y contradesafío como la de que el feminismo es la otra cara de la antropología, están abiertas a las ideas feministas. Stacey y Thome caracterizan los campos en los que el pensamiento feminista ha sido líder como los que tienen "fuertes tradiciones de comprensión interpretativa", es decir aquellos reflexivos y autocríticos.¹² Aquí la conclusión sería que aquellas disciplinas que son más conscientes de las bases paradigmáticas sobre las cuales trabajan serían las más abiertas a un cambio de paradigma. Este argumento presenta, sin embargo, un defecto.

Estos se hacen visibles invocando el trabajo sobre los cambios de paradigma en la teoría científica de Thomas Kuhn. Sin recordarla, uno puede quedarse con la comprensión más popular del paradigma como "un marco conceptual básico y como los supuestos orientadores básicos de un cuerpo de conocimiento".¹³ Sin embargo, un rasgo significativo del paradigma de Kuhn es que los científicos toman conciencia

del cambio de paradigma después de los hechos. El punto que quiero enfatizar es que ellos no intentan cambiar paradigmas porque sólo quieren referirse a las cosas a partir de lo que saben. Ambas ideas, la de los paradigmas y la de la posibilidad de cambiarlos son fuertes. Son parte de la manera en que ellos hablan acerca de lo que hacen. La imagen de una transformación de la perspectiva pertenece a la retórica del radicalismo y debe ser explicada como parte de esa retórica.¹⁴

La retórica del cambio de paradigma

La palabra *paradigma* aparece en el vocabulario de las ciencias sociales (y las humanidades) para hacer referencia a un modelo construido. Uno puede prever nuevos paradigmas "inventados" o la aparición de un paradigma alternativo "emergente".¹⁵ La idea de paradigmas cambiantes es una metáfora popular usada para expresar el desafío y contradesafío que se percibe en la relación entre la producción feminista y las disciplinas establecidas. Es una visión radical aceptada que la gente va a defender sus paradigmas presentes porque es poco confortable y amenazador renunciar a lo que uno tiene. En su revisión de los estudios de mujer, Marilyn Boxer observa que

así como muchas feministas ven que el fin de los movimientos de la mujer no puede ser logrado con "el método de agregar a las mujeres y mezclarlas", las académicas interesadas en los estudios de la mujer descubrieron que los campos académicos no pueden ser curados de sexismo por el simple agregado del tema.¹⁶

La producción intelectual compensatoria realizada al principio se dio cuenta de que la simple reconstrucción radical no sería suficiente. Muchos estudiosos encontraron una explicación en la teoría de Kuhn de las revoluciones científicas. Las formulaciones de Kuhn fueron tomadas como si fueran aplicables a las ciencias sociales de la misma manera en que lo fueron a las ciencias naturales para las que han sido desarrolladas, pienso que son menos aplicables de lo que parecen a simple vista.

Daré un ejemplo. Elizabeth Janeway sigue a las formulaciones de Kuhn en detalle para mostrar que aportan una poderosa analogía para la investigación de los estereotipos sexuales.¹⁷ Kuhn define al paradigma como el cuerpo de creencias metodológicas y teóricas que permite la selección, evaluación y crítica. Primero se evalúa al cambio, luego se registra como una anomalía, y, finalmente, la presión de las anomalías conducirá eventualmente a crear un nuevo modelo normativo. Janeway argumenta que las representaciones masculinas de la sexualidad femenina crean patrones que toman de las estructuras aceptadas de comportamiento creencias que son la fuente de metáforas permisibles acerca de lo que la gente piensa de ella misma, comportamientos estándar y ejemplos aprendidos de la presión anónima de la mitología social adscriptiva. Las creencias sobre la sexualidad femenina también actúan como paradigmas kuhnianos, en respuesta a las anomalías. A lo largo del tiempo las anomalías fuerzan a los paradigmas a diferentes posiciones, en vez de ser ignoradas, se transforman en ideales proclamados. En realidad, ella quiere insistir en el hecho de que los ideales masculinos nunca funcionan para algunos. Las mujeres nunca pueden compartirlos plenamente, porque no pueden encajar en las expectativas masculinas. En su interpretación, los paradigmas establecen las reglas de la normalidad.

¿Qué hacemos con las contradicciones internas que muestran los "paradigmas" de Janeway? La misma construcción de la normalidad a lo largo de ejes exclusivamente masculinos genera preguntas acerca del lugar de los hombres y de las mujeres en relación con la definición de lo que es la norma. Janeway escribe que

las creencias compartidas y los valores expresados por nuestros "paradigmas" de la sexualidad femenina no son, de hecho, compartidos completamente por las mujeres que no los consideran un modelo.¹⁸

Sugeriría que el hecho de que no sean compartidos proviene menos del fracaso del paradigma para expresar la realidad que de la estructura de una ideología que, hablando en nombre de ciertos intereses sociales, reproduce otros y promueve proposiciones contradictorias. Es importante mirar la manera en que los llamados paradigmas son compartidos.

Sandra Coyner les pide a los practicantes de estudios de las mujeres que

abandonen el gasto de energía y el esfuerzo muy poco exitoso de transformar las disciplinas establecidas. En lugar de ello deberían colaborar en el desarrollo de la nueva comunidad de estudiosas feministas, quienes serán las que descubrirán eventualmente nuevos paradigmas y encontrarán una nueva ciencia normativa.¹⁹

Esta afirmación rompe con los supuestos de que los paradigmas son como un conjunto de normas culturales, y los localiza en relación con una comunidad de practicantes. El problema sigue siendo el de los paradigmas.

Kuhn mismo pide que las investigaciones de las ciencias naturales tomen conciencia de que las ciencias sociales se caracterizan por un desacuerdo abierto. Confiesa estar confundido por el hecho de que su noción de paradigma haya sido adaptada por otros campos.²⁰ Kuhn llama la atención sobre la naturaleza específica de la comunidad de las ciencias naturales: hay pocas escuelas compitiendo, por lo tanto, cualquier revolución genera un cambio en las percepciones universales; es una comunidad en la que los miembros se juzgan unos a los otros, en la que la solución de un rompecabezas es un fin en sí mismo. Kuhn enfatiza los significados comunes que definen a una comunidad científica y que son delinidos por ellas. Por supuesto que las comunidades científicas existen en diferentes niveles, pero, en general, hay un acuerdo acerca del estatus del desacuerdo. Hay sobre todo acuerdos generales sobre la relación de los científicos con el sujeto que les interesa: el mundo les presenta un problema para resolver.

Estas son las características de un sistema cerrado. La revolución sirve solamente para cerrar nuevamente al sistema: los paradigmas sucesivos reemplazan o se sustituyen unos a otros. La competencia abierta entre paradigmas es corta porque los defensores del nuevo paradigma dicen que han resuelto los problemas que llevaron al viejo a la crisis. Sin embargo, esto apenas encaja en el caso de la producción feminista, más allá del hecho de tener un interés en que existan antagonismos entre los "paradigmas". Aquí es el triunfo del nuevo "paradigma" el que hace problemático al viejo. En realidad, las feministas tienen interés en una visión

conflictiva de su contexto social. Si esto es así sus marcos conceptuales explícitos nunca se pueden considerar como paradigmas.

Las premisas competitivas

Hablar de paradigmas no es lo mismo que usarlos. La metáfora sugiere la inmovilidad de los fundamentos y la tarea herculeana que implica desarticularlos. Sin embargo, cuando estamos hablando de los científicos sociales que constantemente cambian sus propias teorías y construyen historias explícitas de revolución interna, no creo que la clave para la resistencia sea el desafío feminista a los marcos intelectuales. Querría dar cuenta de la extraña relación que existe entre el feminismo y la antropología, y de la resistencia continua que encuentra en diversos niveles la producción feminista. Hablar de "paradigmas" forma parte del esfuerzo consciente para establecer un nuevo sujeto. No podemos movernos tan conscientemente. Quiero decir que lo que una práctica particular crea en cada disciplina es la naturaleza de la relación del investigador con su sujeto. Debemos buscar la constitución social de la práctica feminista y antropológica.

Ni el feminismo ni la antropología están cerrados en el sentido Kuhniano. Por lo tanto, no hay una antropología; sus practicantes van del determinismo al relativismo, de aquellos interesados en las relaciones de poder a aquellos que priorizan los modelos culturales, de los economistas políticos a los hermeneutas. Muchas de estas posiciones se corresponden con posiciones filosóficas o tienen su contraparte en la historia o en la crítica. Aunque la antropología las llama posestructuralistas, las mismas no pueden dejar de escapar de las tradiciones contemporáneas de la misma manera en que alguna vez reclamaron el monopolio del estructuralismo. No debe sorprendernos entonces que el pequeño campo de la antropología feminista se base en estas divisiones. Los estudios de la mujer de antropólogos sociales se dividen persistentemente en dos posiciones acerca de si la asimetría es o no es universal. Una parte argumenta que las construcciones occidentales nos impiden ver al igualitarismo en contextos poco familiares y que sólo encontramos relaciones

jerárquicas en el contexto histórico de la propiedad privada.

La otra parte argumenta que debemos buscar a la desigualdad sexual en todas sus formas, porque la diferencia sexual contribuye en todos lados a las diferencias socialmente constituidas. Diane Bell ha llamado a ambas posiciones "evolucionistas" y "universalistas" respectivamente: repiten las estrategias ya establecidas en el uso antropológico de los datos de diferentes culturas²¹.

Cualquiera que revise la teoría feminista debe marcar explícitamente su posición. Las clasificaciones tienen cierto sabor político: liberal/radical/marxista-socialista. Los puntos de vista políticos proveen un modelo para la diferenciación de los puntos de vista feministas, que imitan a las divisiones intelectuales dentro de la sociedad occidental. En realidad, parecería que hay un montón de posiciones teóricas en los debates feministas: "Aquí hay muchas voces hablando"²². Sin embargo, es un rasgo del feminismo el hecho que las posiciones se planteen explícitamente una en relación con la otra. A través de la vasta crítica y contracrítica interna, las voces dependen unas de las otras. Apenas hace falta marcar que el feminismo marxista se ubica a sí mismo en relación con el feminismo liberal y radical, y siempre hace comentarios sobre ello. El argumento nunca es transmitido. En otras palabras, ninguno de los puntos de vista se autoproduce: la "teoría" feminista se crea en el diálogo, en el sentido de que todas las posiciones en debate constituyen la base. El pluralismo que caracteriza a la antropología y al feminismo parece haber tocado fondo en varios aspectos. Aquí está el contraste con las ciencias naturales: no es simplemente el hecho de que dentro de la práctica de cada disciplina se encuentren diversas "escuelas" (lo que también es verdadero en el caso de la ciencia), sino que sus premisas se construyen competitivamente por naturaleza en mutua relación.

Kuhn caracteriza la relación de los científicos con su sujeto como una relación que se propone resolver un problema. Se concibe al mundo natural como hecho de diferentes cosas, relacionadas en última instancia por un conjunto de "leyes", que no pueden estar en conflicto por la "lógica natural".²³ El problema es cómo especificar a estas leyes. Los paradigmas nos proveen las pautas para registrar la naturaleza del problema y la posible solución. En las ciencias sociales, las diferencias entre las posiciones teóricas de las que he estado hablando se corresponden con la formación de diferentes

intereses sociales. Se concibe al mundo social formado por personas que son básicamente similares, pero que están divididas entre ellas por intereses que generan conflicto; es decir, supone que la "lógica de lo social" permite puntos de vista contradictorios. La producción intelectual que se preocupa por la constitución de este mundo social tiene esta diferencia interna. Sería infructuoso buscar la homogenización o reconciliación de todos los puntos de vista: no puede haber en ningún modo un punto de vista común. Lo que constituye el mundo social es más bien, la naturaleza de las relaciones entre las diferentes perspectivas definidas desde diversas posiciones sociales.

El antropólogo no desea asimilar los rasgos de otros sistemas al suyo. La esencia del método comparativo es marcar las diferencias, no anularlas. La teoría feminista tiene también un interés en la diferencia, permanentemente no hace recordar "la diferencia que existe" si las cosas se consideran desde una perspectiva que incluya los intereses de las mujeres. Puesto que los intereses de los hombres y de las mujeres son opuestos, se debe hacer un esfuerzo perpetuo para llamar la atención sobre este punto. Nuevamente la homogenización no tiene sentido. Las preocupaciones de la antropología y del feminismo por promover la diferencia parecen ser instancias de mutua convergencia. Entonces ¿por qué la resistencia?

La respuesta no puede hallarse en "los paradigmas" primero, porque las posiciones teóricas diferentes que ocupan en las ciencias sociales no son análogas a los paradigmas de la ciencia de Kuhn. Primero porque están basadas en el conflicto permanente entre marcos conceptuales competitivos que no pueden ser reducidos a una única posición. Segundo, porque las posiciones teóricas, al menos en la antropología, son fácilmente cambiadas y desplazadas, y los radicalismos abundan. Se podría objetar que tales posiciones no tienen un estatus paradigmático y que debemos buscar paradigmas más profundos. Sería más fácil hacer esto desde dentro de la antropología: por ejemplo, sus encuentros con sistemas sociales y culturales ajenos le permiten a uno escudriñar la dicotomía sujeto/objeto o las nociones que conforman los conceptos de personalidad e identidad en el occidente. Para el punto de vista antropológico, la mayoría del pensamiento feminista participa de tales construcciones y es un comentario etnocéntrico del mundo. Tercero, porque la

extraña relación entre el feminismo y la antropología es vivida más dramáticamente en la tensión que experimentan los que practican la antropología feminista. Están atrapados entre las estructuras: el intelectual debe enfrentar dos maneras de relacionarse con su sujeto de interés. La tensión debe continuar. No se encuentra ningún alivio sustituyendo una por la otra.

Vecinos en tensión

Para expresar la tensión entre la producción feminista y la antropología he utilizado el término "extraña" con el fin de sugerir la existencia en esa relación no de un enfrentamiento de barricadas sino de cierto titubeo conflictivo. En cierto sentido cada uno ridiculiza al otro, porque cada uno logra lo que el otro ve como relación ideal con el mundo.

Hay en la búsqueda antropológica una larga tradición de ruptura con el pasado, de manera que la generación teórica tiende a tener corta vida. Herederos recientes de esta constante radicalización son las innovaciones con respecto al peso que se le asigna a la interpretación de la experiencia. La experiencia es también un tópico explícito de la investigación feminista. Una visión radical fundamentada dice que la teoría feminista es "experimental"²⁴ porque su primer paso es el desarrollo de la conciencia. De distinta manera, un número de antropólogas feministas enfatizan la importancia de la experiencia. Rayna Rapp informó en su revisión de la antropología de 1979, sobre la "búsqueda por un análisis más finamente delineado de la experiencia femenina"; luego mencionó el interés por "el cuerpo vivo", ya que las autopercepciones de las mujeres ese hallan mediadas por las percepciones de sus cuerpos.²⁵ Nancy Scheper-Hughes se refiere a una antropología feminista que explore "la naturaleza del yo" en el trabajo de campo: la etnografía como "una autobiografía intelectual".²⁶ Sin embargo, el interés en cuestiones similares en el desarrollo general de la escritura etnográfica se ha generado como un desarrollo radical independiente, sin considerar la contribución feminista. El interés de los antropólogos es aprehender "la experiencia viva" a través de las percepciones del cuerpo.²⁷ Una colección de

ensayos sobre ritos de iniciación anuncia "una nueva antropología de la experiencia ritual".²⁸ Los intereses feministas en estas cuestiones no desafiarán a los "paradigmas" no desafiados dentro de la antropología misma. Pienso que esto es porque la "experiencia" no es el terreno en común que nos parece que es, y mi focalización en ella mostrará la extraña relación que existe entre la antropología y el feminismo. Contrastaré brevemente cómo se usa la idea de experiencia en el discurso feminista no antropológico y en el discurso antropológico no feminista. En cada caso se ha desarrollado la experiencia como un arma contra la ortodoxia.

La producción bibliográfica se ve a sí misma desafiando los estereotipos que desvalorizan a la experiencia de las mujeres. La experiencia de las mujeres debe ser ubicada en oposición a la ideología de los hombres, incluyendo la que se construye en la academia, que se apropia de la imagen y del discurso en favor del patriarcado. Estas son las imágenes de la sexualidad de las que habla Janeway, según las cuales se les hace sentir a las mujeres de determinada manera, como si se pudiera pensar por ellas. Intimamente ligada a lo personal, la experiencia no puede sino responder a lo que son las condiciones reales, aunque su significado aparezca en la conciencia individual. La experiencia se transforma en el instrumento del saber que no puede ser apropiado por Otros. Sólo puede ser compartido por personas similares.

A esta visión de la tarea feminista le es esencial exponer y destruir la autoridad que otras personas tienen para determinar la experiencia feminista. El descubrimiento constante de que las mujeres son el Otro en los relatos masculinos les hace recordar a las mujeres que deben ver a los hombres como el Otro en relación con ellas mismas. Crear un espacio para las mujeres se transforma en crear un espacio para el yo, y la experiencia deviene el instrumento para conocerse a sí mismas. Para la construcción del yo feminista es necesario un Otro no feminista.²⁹ El Otro es concebido generalmente como "el patriarcado", las instituciones y las personas que representan la dominación masculina, concretadas a menudo en los "hombres". Como el fin es restaurarle la subjetividad a un yo dominado por el Otro, no puede compararse la experiencia con personas que representan al Otro.

En el campo de la antropología, el enfoque del etnógrafo de la experiencia es una forma de abrirse a las vidas personales y emotivas de la gente. El problema es que al

escribir su relato, el etnógrafo/a debe traducir la experiencia de otro a través de la propia, y después presentarla en palabras. La experimentación contemporánea con la biografía, la narración y la novela es una respuesta explícita a esto.³⁰ Esta experimentación incluye los recientes intentos conscientes de permitir hablar por sí mismos a los sujetos del antropólogo. Como historiador de la antropología, James Clifford describe al nuevo género diseñado para reproducir la autoría múltiple. Paul Rabinow tipifica al género como posestructuralista, como el "intercalado de géneros mixtos de textos y voces".³¹ Permitiendo hablar al llamado informante por sí mismo la etnografía resultante se parece al proceso de Interrogación del Trabajo de campo, que siempre se apoya en la colaboración entre el antropólogo y el informante. Los antropólogos y sus reacciones, en vez de quedar en manos desconocidas, son parte de la información. Las experiencias de los mismos antropólogos son las lentes a través de las cuales otras personas de su sociedad pueden adquirir una comprensión similar. Estas experiencias se transforman consecuentemente en el vehículo para realizar comentarios de diversas culturas, así como las reacciones personales de Rabinow en el trabajo de campo revelan un "yo cultural".³²

La antropología se constituye a sí misma en relación con el Otro, en confrontación con la sociedad/cultura que se está estudiando. Se debe sostener su extrañamiento y extranjería. Pero el Otro no está siendo atacado. Por el contrario, el esfuerzo es por crear una relación con el Otro, como se manifiesta en la búsqueda de un medio de expresión que ofrezca una interpretación mutua, visualizada quizá como un texto común o un diálogo. Clifford desarrolla el concepto de "discurso" para evocar la estructura de un diálogo que mantiene a las voces distintivas de sus autores, al mismo tiempo que genera un producto que es hasta cierto punto compartido por ambos. Por contraste, lo que se ataca es la parte de uno mismo corporizada en las tradiciones de las que es heredero. Se dice que las pretensiones de la vieja antropología destruían a la autoría múltiple de los datos del trabajo de campo y no consideraban la inversión del informante o la experiencia particular del antropólogo.

La investigación feminista plantea la que es posible descubrir el yo tomando por el Otro conciencia de la opresión. Entonces uno debe recuperar un pasado en común, que es en parte el de uno mismo. La búsqueda antropológica sugiere que el yo

puede ser conscientemente usado como vehículo para representar al Otro. Pero esto es posible si el yo rompe con propio pasado. Surgen entonces dos radicalismos muy diferentes. A pesar de sus intereses paralelos, las dos prácticas están estructuradas en forma diferente en la manera en que organizan el saber y dibujan sus límites. En síntesis, ellas definen sus comunidades en base a las relaciones sociales. Quizá se pueda transformar las diferencias en un diálogo entre la antropología y el feminismo. Pero sería un diálogo extraño, puesto que el potencial de cada una amenazaría a la otra. Porque ambas son vulnerables en los fundamentos éticos que creen importantes. Construiré un encuentro hipotético para desarrollar este punto.

Ridiculización entre vecinos

¿Cómo ridiculiza el feminismo este estilo de antropología? El antropólogo está tratando de establecerse como intérprete de experiencias. El antropólogo también cree controlar el textual. Sin embargo, gran parte de la literatura de autoría múltiple es consciente de que usando las experiencias de la gente para desarrollar cuestiones de interés antropológico se las subordina a los usos de la disciplina. Esto no quiere decir que sea un ejercicio sin valor. Por el contrario, y la razón por la cual se plantea la cuestión de la ética tiene que ver con que cuando se habla de la literatura de autoría múltiple se habla de una relación ideal con los informantes. El etnógrafo está ansioso no sólo de interpretar la experiencia de los otros en sus términos sino de preservar la dignidad de ellos. Presentar una monografía como un producción en colaboración es una metáfora en favor de una situación ética ideal, en la que ninguna voz es sumergida por la otra³⁴.

Desde una perspectiva feminista no puede haber, por supuesto, colaboración con el Otro. El ideal antropológico es una fantasía, que no contempla la crucial dimensión de los diferentes intereses sociales. No puede haber paridad entre la autoría del antropólogo y el informante; el diálogo es siempre asimétrico. Ya sea porque existe una relación colonial entre las sociedades a las que pertenecen ambos o por el uso que se le dará al texto, los mundos sociales del

antropólogo y el informante son diferentes. No tienen intereses en común que puedan ser satisfechos por este producto común.

Aunque he utilizado el caso de la innovadora etnografía de la experiencia, la etnografía en general se apoya en valores difundidos dentro de la misma disciplina. La práctica antropológica cesaría si no se pusiera en práctica de una manera u otra a la ética del humanismo.³⁴ La crítica feminista parte de diferentes premisas, pero no por ello deja de burlarse de las pretensiones antropológicas en sus aspectos más vulnerables. La ridiculización siempre se hace desde un punto de vista ventajoso, de manera tal que el golpe dé furiosamente en una tangente. Pero las feministas despliegan una ruta alternativa concana a lo que los antropólogos quieren alcanzar en colaboración. Las estudiosas feministas creen tener intereses sustanciales en común con la gente que ellas estudian; pueden estar hablando de mujer a mujer, tener una base común de comprensión de los sistemas de dominación.

¿Cómo puede reírse la antropología del feminismo? La aproximación feminista radical enfatiza la creación consciente del yo viendo sus diferencias con el Otro. Las mujeres tienen que saber hasta qué punto sus vidas están modeladas por los valores patriarcales. Es un logro percibir la separación y, como contrapartida, una posición ética, porque valoriza el compromiso entre las mujeres. Ahora bien, si ese feminismo se ríe de las pretensiones antropológicas de crear un producto de autoría conjunta, la antropología se ríe porque ese feminismo nunca puede alcanzarla separación que desea de un Otro antitético. Desde un punto de vista ventajoso fuera de su propia cultura, los antropólogos ven que las mismas bases para la separación se apoyan en supuestos culturales comunes sobre la naturaleza de la persona y de las relaciones. Si la mujer construye por sí misma la subjetividad, lo hace estrictamente dentro de las limitaciones socioculturales de su propia sociedad. El establecimiento del yo debe aludir a una visión del mundo compartida de igual manera por el Otro.

Nuevamente estas son cuestiones éticas sobre las que se preocupan las pensadoras feministas: el silencio del discurso, la convivencia y la participación en la opresión y cómo crear un discurso feminista que rechace a la dominación, cuando se concibe al lenguaje mismo como un instrumento de dominación.³⁵ El feminismo requiere del dogma de la separación como un instrumento político para constituir una causa

común. Los antropólogos se ríen de las feministas porque quieren alcanzar infructuosamente esa distancia de su propia sociedad que las feministas crean con tanta angustia. Sin embargo, la ridiculización rebota de soslayo, porque en realidad las feministas habitan su propia sociedad y es irrelevante el descubrimiento de que sus valores están unidos culturalmente. Las feministas pueden operar sus perspectivas si tiene alguna congruencia con la realidad. Por lo tanto no necesitan saber que no pueden distinguirse "realmente" del Otro opresor; sólo necesitan saber que ellas pueden y deben "realmente" distinguirse.

Si fuéramos a buscar en las ciencias sociales ideas comparables en estatus a los paradigmas de las ciencias naturales, sería de utilidad recordar que los paradigmas del relato de Kuhn son visiones del mundo que vienen de hacer ciencia y no de adquirir las reglas para hacerla.

En las ciencias naturales tales visiones toman necesariamente la forma de paradigmas intelectuales, es decir de modelos para organizar el saber sobre el mundo. Yo he sugerido que la teorización consciente sobre el saber que caracteriza al pensamiento feminista y antropológico no debe ser conceptualizada como paradigmática. Sin embargo, hay un conjunto de visiones análogas a los paradigmas que son consideradas por las feministas y los antropólogos tan fundamentales que ninguno puede proceder sin ellas. Pero estas visiones no pueden estar abiertas a un desafío consciente, porque definen a la práctica misma de estas disciplinas. No parecen ser entonces "visiones", sino un producto del mismo conocimiento del mundo. Es un mundo social e involucra a las diferentes relaciones que las feministas y los antropólogos han construido hacia el Otro.

Aunque he desarrollado diversas aproximaciones, las comprensiones del Otro descritas brevemente aquí pueden ser generalizadas para el feminismo y la antropología en general. Estas construcciones son fundamentales. Cuando se las compara sus defensores no pueden desafiarse entre sí, porque una sustituye a la otra. Kuhn escribe que los defensores de los paradigmas científicos competitivos practican sus intercambios en diferentes mundos. En realidad el estatus paradigmático propio de ambas prácticas se manifiesta en la manera en que parece ser irrelevante para cada una, y no ofrece por lo tanto ningún desafío sino simplemente lo que he llamado la ridiculización.

Este artículo se basa en la charla realizada en la serie *Changing Paradigms: The Impact of Feminist Theory upon the World of Scholarship* en el Research Center for Women's Studies, en Adelaida, Australia en julio de 1984. Agradezco a Susan Margaret por su invitación y por su hospitalidad y por haberme llamado la atención respecto a la cuestión de los paradigmas. La charla fue publicada en el *Australian Feminist Studies Journal* 1 (Diciembre de 1985) 1-25. He hablado sobre temas similares en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, Berkeley, y en la Consciousness Unit, Santa Cruz, y agradezco a los colegas de ambos lugares por sus comentarios. La inspiración también proviene del Research Group on Gender Relations in the South West Pacific de la Universidad Nacional de Australia. Los lectores de la revista reconocerán en ella las ideas por las que les estoy agradecida.

¹ Marilyn Strathern, "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology", *Sings: Journal of Women in Culture and Society* 12, n°2, 1987.

² Judith Stacey y Barrie Thorne, "The Missing Feminist Revolution in Sociology", *Social Problems* 32, n°4 (abril 1985), 301-16. Agradezco a Barrie Thorne por su contribución a este artículo.

³ Stacey y Thorne, 303. Véase también Carol McCormack, "Anthropology - A Discipline with a Legacy" en *Men's Studies Modified*, Dale Spender (ed.), (New York: Pergamon Press, 1981), 99-110. Judith Shapiro incluye a la antropología entre las ciencias que "aun tienen que aceptar al género como un hecho social" ("Anthropology and the Study of Gender", en *A Feminist Perspective in the Academy*, E. Langland y W. Gove (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 110-29, especialmente 112).

⁴ Véase Jane Monig Atkinson "Anthropology (Review Essay)", *Sings: Journal of Women in Culture and Society* 8, n°2 (Winter 1982), 236-58, especialmente 238. Irónicamente, el ensayo de Edwin Ardener sobre la mujer, que fue escrito para iluminar ciertos rasgos del modelo construido, se ha transformado, en retrospectiva, en una contribución a la literatura feminista. Véase Edwin Ardener, "Belief and The Problem of Women" en *The Interpretation of Ritual*, Jean Le Fontaine (ed.) (London: Tavistock Publications, 1972).

⁵ Stacey y Thorne, 302.

⁶ Elizabeth Langland y Walter Gove, *A Feminist Perspective in the Academy: The Difference It Makes* (Chicago: University of Chicago Press, 1983; publicado antes por la Society For Values in Higher Education y la Vanderbilt University, 1981).

⁷ Me refiero a la antropología social y cultural. Una defensa moderada de la antropología física es la de Helen Longino y Ruth Doell, "Body,

Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science", *Signs* 9, no.2. (Winter 1983), 106-27, especialmente 226.

⁸ Langland y Gove, 2.

⁹ Marilyn Boxer, "For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States" en *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Nannerl Keohane, Michelle Rosaldo y Barbara Gelpi (comp.) (Sussex: Harvester Press, 1982), 260.

¹⁰ Langland y Gove, 3-4.

¹¹ Véase Judith Shapiro "Cross-cultural Perspectives on Sexual Differentiation" en *Human Sexuality: A Comparative and Developmental Perspective*, H. Katchadourian (ed.), (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1979).

¹² Stacey y Thorne, (nota 1), 309.

¹³ Ibid., 302; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed. (Chicago: University Press of Chicago, 1970). Langland y Gove no citan a Kuhn pero la terminología que usan sugiere que están familiarizados con su trabajo.

¹⁴ Véase Longino y Doell: Donna Haraway, "In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory", *Signs* 6, no. 3, (Spring 1981), 469-81.

¹⁵ Véase Elizabeth Janeway "Who's Sylvia? On the Loss of Sexual Paradigms" *Signs* 5, no. 4, (Summer 1980), 573-89, especialmente 588; y Ethel Spector Person, "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives", *Signs* 5, no. 4 (Summer 1980), 605-630, especialmente 613.

¹⁶ Boxer, 258.

¹⁷ Janeway.

¹⁸ Ibid., 575.

¹⁹ Citado por Boxer, 260.

²⁰ Kuhn (nota 12), sobre el primer punto, VIII; y sobre el segundo, 208.

²¹ Diane Bell, *Daughters of The Dreaming*, (Melbourne: Mc Phae Gribble/George Allen & Unwin, 1984), 245-46.

²² Haraway, (nota 13), 481; véase también Michele Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (London: Verso, 1980); Hester Elstein, *Contemporary Feminist Thought* (Sidney: Unwin Paperbacks, 1984); Jona Beithke Elstain *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), especialmente XIX; Janet Sayers, *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives* (London: Tavistock Publications, 1982).

²³ Compárese con TMS Evans "Mind, Logic and the Efficacy of the New Incest Prohibition", *Man*, 18 (1983), 111-33.

²⁴ Nannerl Keohane, Michelle Rosaldo y Barbara Gelpi (comp.), "Palabras Preliminares" de *Feminist Theory: A Critique of Ideology* (nota 8), VII, también "Literary Criticism (Review Essay)", *Signs* 6, no. 2 (Winter 1980), 268-82, especialmente 269. Stacey y Thorne dicen que las teorías feministas "están reconsiderando la relación entre el sujeto

y objeto para desarrollar un método de investigación que mantenga la presencia del sujeto como un actor y experimentador" y marcan la afinidad que tienen con otras que contribuyen a la hermenéutica y a las críticas neo-marxistas de la ciencia social positivista (nota 1), 309.

²⁵ Rayna Rapp, "Anthropology (Review Essay)", *Signs* 4, no. 3 (Spring 1979), 497-513, especialmente 500 y 503.

²⁶ Nancy Scheper-Hughes "Introduction: The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology", *Women's Studies* 10 (1983), 115.

²⁷ Michael Jackson "Knowledge of the Body", *Man*, 18 (1984), 327-45.

²⁸ Gilbert Herdt "Preface" a *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1982), especialmente XIX.

²⁹ Véase Haraway (nota 13) y Genevieve Lloyd, "History of Philosophy and the Critique of Reason", *Critical Philosophy*, 1, (1984), 5-23, especialmente 14. Sin embargo, Keohane y otros (ed.) (nota 8) delimitan diversas conciencias, de las cuales la conciencia de uno como objeto de la atención del otro es una entre otras.

³⁰ Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness: Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives* (Bloomington: Indiana University Press, 1982); Michael Young, *Magicians of Manumana: Living Myth in Kalaua* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1983).

³¹ Paul Rabinow, "Facts Are a Word of God: An Essay Review of James Clifford's *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*" en *Observers Observed: History of Anthropology*, G. Stocking (ed.) (Madison: University of Wisconsin Press, 1983), 196-207, especialmente 196, también James Clifford, "On Ethnographic Authority", *Representations* 1, (1983), 118-46.

³² Véase, por ejemplo, Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley: University of California Press, 1977).

³³ Rabinow sugiere que no existe la autenticidad que los textos de Leenhardt pretenden sino que lo que hay es un "producto del trabajo conjunto étnicamente superior" (el énfasis es mío), 204; véase James Clifford, "Fieldwork, reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt", *Man*, 15, (1980), 518-32 y Young (nota 29), 34-35.

³⁴ Robert Bellach, "Foreword" a Rabinow (nota 31) especialmente XII.

³⁵ Véase Jean Beithke Elstain "Feminist Discourse as Its Discontents: Language, Power and Meaning" en Keohane et al. (ed.) (nota 8), 145.

SUJETOS EXCÉNTRICOS :
LA TEORÍA FEMINISTA
Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA*
TERESA DE LAURETIS

La conciencia como un concepto del pensamiento feminista se ubica en la línea divisoria que une y distingue a los términos opuestos de una serie de conceptos centrales de la teoría contemporánea de la cultura: el sujeto y el objeto; lo público y lo privado, la opresión y la resistencia, la dominación y la acción, la hegemonía y la marginalidad, la igualdad y la diferencia etcétera. A principios de los sesenta el feminismo, en su primer intento de delimitación, se hizo las siguientes preguntas: ¿quién es o qué es una mujer?; ¿quién soy o qué soy yo?. Haciéndose estas preguntas, el feminismo, que era un movimiento social de y para *las mujeres*, descubrió que *la mujer* no existe. Su existencia es paradójica, pues está al mismo tiempo atrapada y ausente en el discurso; se habla constantemente de ella, pero es inaudible e inexpressiva en sí misma; una existencia que se despliega como un espectáculo, pero que no es aun representada ni representable, que es invisible, pero que es, a su vez, el objeto y la garantía de la visión; un ser cuya existencia y especificidad es simultáneamente declarada y rechazada, negada y controlada.²

En un segundo momento de autorreflexión consciente, el feminismo, dirigiendo la pregunta hacia sí mismo, se daría cuenta de que una teoría feminista debe partir y centrarse en tal paradoja. Porque si la constitución del sujeto social depende del nexo que existe entre el lenguaje, la subjetividad y la conciencia, es decir que si, en otras palabras, lo personal es político, porque lo político se hace personal por medio del impacto subjetivo que tienen las experiencias de los sujetos,

*Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies*, 16, n° 1 (Spring, 1990), pp. 115-150.

el objeto teórico o el campo de saber del feminismo y de los otros modos de saber que queremos como feministas (de metodología, saberes o conciencias) se encuentran atrapados en la paradoja de la mujer. Están excluidos del discurso teórico dominante pero están aprisionados sin querer dentro de él, o tienen asignado un espacio para sí mismos, pero les es negada su especificidad.

Debo señalar que allí es precisamente donde reside el peculiar carácter del discurso y la epistemología de la teoría feminista: El hecho de estar al mismo tiempo dentro de sus propios determinantes sociales y discursivos y afuera de ellos superándolos. La aceptación de esto marca un tercer momento de la teoría feminista, que es su etapa actual de reconceptualización y elaboración de nuevos términos: (1) una reconceptualización del sujeto como una entidad cambiante, que se multiplica a lo largo de diversos ejes de diferencias; (2) una reflexión sobre la relación entre las formas de opresión y las formas de comprensión formal o de construcción de la teoría; (3) una emergente redefinición de la marginalidad como una ubicación, de su identidad como una desidentificación y (4) la hipótesis del autodesplazamiento que expresa al movimiento simultáneo social, subjetivo, interno y externo, que es en realidad un movimiento político y personal.

Estas nociones no hacen más que dispersar la idea de un feminismo único y unificado en sus estrategias retóricas y políticas o en su análisis conceptual. Esta idea del feminismo es dominante en el discurso académico, a pesar de que éste enfatice actualmente las diferencias culturales, raciales y políticas que conforman un número indefinido de feminismos fragmentados y modificados (blanco, negro, tercermundista, judío, socialista, marxista, liberal, cultural, estructural, psicoanalítico etcétera). Aquí voy a usar el término "teoría feminista" y los términos "conciencia" o "sujeto" en singular no para dar la idea de una perspectiva única y unificada sino la de un proceso de comprensión que es el resultado de la especificidad histórica y de la presencia simultánea y contradictoria de estas diferencias en cada una de las instancias y prácticas, es decir la de un proceso que busca, además, dar cuenta de su ideología.

En 1949, Simone de Beauvoir escribió "La humanidad es masculina" y "el hombre no define a la mujer por sí misma sino en relación con él; no la ve como un ser autónomo... El es el sujeto, él es el absoluto; ella es el otro". Para desarrollar mejor este punto esta autora cita a Emmanuel Levinas diciendo que

la otredad alcanza su plenitud en la noción de femenino, un concepto del mismo rango que el de conciencia, pero de sentido opuesto... ¿Existe acaso otra situación en la cual, la otredad define, sin discusión, la naturaleza de un ser, de su esencia; existe una instancia de la otredad que no se define pura y simplemente a partir de la oposición de dos especies de igual genética? Pienso que lo femenino representa lo contrario en términos absolutos⁴

¿Cómo puede ser que la mujer, que es definida por un lado en relación al hombre, como un "hombre imperfecto"; este al mismo tiempo hecha para representar en un sentido absoluto a la otredad?

Para Beauvoir "la categoría de Otro es tan primordial como la misma conciencia" o, dicho de otra manera, "la otredad es una categoría fundamental del pensamiento humano". Ella encuentra en Hegel el sentido de "hostilidad" hacia la conciencia del otro: "El sujeto puede ser definido como opuesto. El se define a sí mismo como la esencia, como opuesto al otro, sin esencia, es decir al objeto"⁴. Por lo tanto, negándole toda reciprocidad al sujeto y al objeto, ella sugiere que el sujeto (masculino) de la conciencia define a la mujer como un objeto en el mundo de la alteridad radical; pero como la continua necesitando como "sexo", como fuente de deseo sexual, de reproducción, el sujeto permanece relacionado (o emparentado) con ella, y ella con él por una necesidad recíproca similar a la que existe entre el dueño y el esclavo. De ahí proviene la paradójica definición de la mujer como, un ser fundamentalmente esencial al hombre, pero, al mismo tiempo, como un objeto sin esencia, como el otro⁵.

La pregunta que se planteó Simone de Beauvoir fue ¿por qué la mujer acepta su estatus de objeto?, ¿de dónde provienen su sumisión o complicidad que la conducen a "no poder demandar el estatus de sujeto" y a no aspirar a la conciencia?, ¿por qué si la necesidad del hombre y la mujer

es "urgentemente igual para ambos", como la necesidad que existe entre el dueño y su esclavo, "siempre funciona en favor del opresor y en contra del oprimido"? Su respuesta fue que el vínculo que une a la mujer a su opresor no puede ser comparado con otro vínculo (como el que une al proletariado al burgués, o al negro estadounidense a su dueño blanco) porque nunca puede ser roto, ya que como "la división de los sexos es un hecho biológico, no un acontecimiento de la historia humana... el clivaje de la sociedad por el sexo es imposible". Aquí yace para Beauvoir "el drama de la mujer, (el) conflicto entre la aspiración fundamental de cada sujeto (ego) que se ve siempre como esencial a sí mismo, y la compulsión de una situación en la que ella no es esencial"⁶.

Para un lector contemporáneo de este texto surgen varias preguntas: ¿quién le otorga a Beauvoir el estatus de sujeto en su discurso sobre la mujer?, ¿qué conciencia puede ella demandar en la perspectiva del humanismo existencialista, si no la misma conciencia que opone sujeto y objeto, excepto en el caso en que la mujer quizá se transforme en un sujeto y devenga un miembro de la raza humana cuando se coloque en otro lugar a la alteridad radical?, ¿es suficiente que ella y otras pocas mujeres "afortunadas por poder recuperar todos los privilegios que pertenecen al ser humano, tengan el lujo de la imparcialidad" y se encuentren "calificadas como para dilucidar la situación de la mujer" con una actitud "objetiva" y de "no compromiso"? Estas preguntas son candentes para la perspectiva feminista contemporánea. En primer lugar porque la historia no las ha contestado en su favor. La historia del feminismo, con sus compromisos, su arrogancia racial, sus pozos ciegos conceptuales e ideológicos, las ha contestado en forma lastimosamente explícita. En segundo lugar, una teoría feminista consciente e histórica, no puede, sin embargo, dejar de lado esta paradoja, la inconsistencia y contradicción que estas preguntas revelan sobre el que se ha transformado en uno de los textos clásicos del feminismo.

La razón por la que no puede dejarse de lado esto es que la paradoja de la mujer no es una ilusión o una contradicción aparente para las mujeres, sino que es real. Como argumenta Catherine A. Mac Kinnon en respuesta a Beauvoir, el feminismo es un crítica al dominio masculino, dirigida hacia el punto de vista masculino "que ha dominado al mundo y lo ha dominado como forma de saber". El género, continúa, es más una instancia de ese dominio que un problema de la diferencia

(sexual); y la referencia a la biología como la determinante de la especificidad sexual de las mujeres es un producto ideológico de la forma más crítica del saber, cuya instancia epistemológica de objetividad refleja no sólo el hábito de los sujetos occidentales a controlar por medio de la objetivización (la "hostilidad" de la conciencia de Beauvoir) sino a erotizar al mismo acto de control. En este sentido "la erotización del dominio y de la sumisión crean al género... Lo erótico es lo que define al sexo como algo desigual y, por lo tanto, como una diferencia significativa... La objetivización sexual es lo que define a la mujer como sexual y como mujer bajo la supremacía masculina"⁷.

Para remarcar este punto Mac Kinnon cita al relato sobre la objetivización sexual de *Ways of Seeing* de John Berger y amplía el análisis al dominio de lo visual:

Una mujer debe mirarse continuamente a sí misma. Ella está casi continuamente acompañada por la imagen de sí misma... Llega a considerarse dentro de sí misma como la inspectora y la inspeccionada, como dos elementos distintivos de su identidad como mujer... Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se miran así mismas siendo vistas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre los hombres y las mujeres sino también la relación de las mujeres con ellas mismas. La inspectora de la mujer dentro de sí misma es masculina, la inspeccionada, femenina. Entonces ellas se transforman a sí mismas en objeto, sobre todo particularmente en un objeto de visión: una vista⁸.

Por lo tanto, la objetivización es la que hace a la mujer sexual, instalando a la sexualidad en el centro de la realidad material de las vidas de las mujeres y no al revés, como lo cree el determinismo biológico cuando dice que la diferencia sexual define a la mujer y causa su objetivización, o como lo define en forma inversa la ideología "cultural" del género. Porque, incluso si "uno no nace sino deviene mujer" transformándose en un objeto erótico para el hombre como dice Beauvoir⁹, esa transformación debería ser explicada de igual manera, argumentándose que lo que genera su objetivización en una cultura masculina es la comprensión cultural de la especificidad sexual innata de la mujer ("la diferencia").

El punto que subraya de Mac Kinnon es que la especificidad sexual misma se constituye como "diferencia" y como erótica por medio de la erotización de la dominación y la

sumisión. En otras palabras, la objetivización o el acto de control definen la diferencia de la mujer (la mujer como objeto/otro) y la erotización del acto de control define a la diferencia de la mujer como sexual (erótica), afirmando una sola vez y al mismo tiempo "a la mujer como sexual como mujer". Mac Kinnon sugiere que la especificidad del subjetividad femenina y su conciencia deben ser localizadas en esta presencia material constitutiva de la sexualidad como objetivización y autoobjetivización ("Ella se transforma a sí misma en objeto, y particularmente en objeto de la visión"). Yo sugeriría que esta constante transformación del sujeto en objeto y en sujeto es precisamente la que marca una relación diferente de las mujeres con lo erótico, la conciencia y el saber.

Las relaciones que existen entre la dominación, la sexualidad y la objetivización en la "forma del saber" masculino y la posible configuración de un punto de vista ontológico y epistemológico femenino han sido desarrolladas por Nancy Hartsock en forma similar y diferente que en el caso de la "agenda para una teoría" de Mac Kinnon. Ambas escritoras parten de Marx, tomando los conceptos marxistas del trabajo, la opresión de clase y el punto de vista de clase (proletario), porque los consideran pertinentes para la construcción de una teoría feminista. Hartsock dice que

así como la comprensión del mundo desde el punto de vista proletario le permite a Marx ir más allá de la ideología burguesa, el punto de vista feminista nos permite comprender las instituciones patriarcales y las ideologías como la convenciones perversas de las relaciones humanas sociales.¹²

Mac Kinnon, por su parte, escribe que "el Marxismo y el feminismo son teorías del poder y su distribución, es decir de la desigualdad. Proveen relatos acerca de la racionalidad y la injusticia de los acuerdos sociales de la disparidad". Sin embargo, mientras Hartsock acepta la instancia metahistórica de Marx (de que sólo el punto de vista de la clase oprimida puede revelar a las relaciones de clase reales y cambiarlas) y trata de trasladar la noción del punto de vista proletario al punto de vista feminista basado en el "división sexual del trabajo", Mac Kinnon hace un paralelismo metateórico entre ambas teorías a partir de los dos términos que inscriben a la relación del sujeto con el poder y con la conciencia: "la sexualidad es al feminismo como el trabajo es al marxismo;

aquello que nos es más propio es lo que más se nos quita"¹³ Las trayectorias resultantes divergen.

El análisis de la división sexual del trabajo de Hartsock, en el que "la mujer como sexo es institucionalmente responsable de producir seres humanos y productos" está acompañado por una interpretación del desarrollo psicológico humano ligada laxamente a la teoría de las relaciones objetales. Ambas tradiciones la llevan a argumentar que las mujeres son como los trabajadores, aunque mejores. Entonces,

las mujeres y los trabajadores habitan un mundo en el que el énfasis está puesto en el cambio más que en la estabilidad, un mundo caracterizado más por la interacción con las sustancias naturales que separado de la naturaleza, un mundo en el que la calidad es más importante que la cantidad, un lugar en el que la unificación del cuerpo y de la mente es inherente a las actividades que desarrollan.

Sin embargo, como las mujeres también (re)producen seres humanos, esta actividad les otorga una experiencia de la continuidad y de la relación con los otros, con el mundo natural, la mente y el cuerpo "específicamente femenino" que les "proporciona una base ontológica para el desarrollo de una síntesis no contradictoria". El escenario de Hartsock supone un final feliz, aunque la trayectoria recorra un camino que no ha sido prefigurado hacia una vacilante utopía:

Generalizar la actividad de las mujeres en el sistema social global, permitirá, por primera vez en la sociedad humana, la creación de la posibilidad de una comunidad humana completa, de una comunidad estructurada por conexiones y no por oposiciones y separaciones.¹⁴

Finaliza su ensayo criticando a Marx, por haber sido enmendado por mujeres escritoras en un mundo de hombres.

La trayectoria de Mac Kinnon, termina, por otro lado, en una postura posmarxista, redoblando la autocritica marxista en un escenario que lucha permanentemente por lo que podría ser llamado un sujeto que está en proceso de hacerse aquí y ahora.

El feminismo se relaciona con el marxismo como el marxismo lo hace con la economía política clásica: es su conclusión final y última crítica. Comparado con el marxismo, el feminismo revierte el lugar del pensamiento y de las cosas en el método y en la

realidad de manera tal que el sujeto penetra al objeto y la teoría a la práctica. En un movimiento dual, el feminismo da vuelta al marxismo de adentro hacia afuera y de arriba para abajo.¹⁵

El punto de divergencia entre ambas trayectorias es la noción de sexualidad y su relación con la conciencia. Aunque Harstock usa la palabra "sexualidad" en su ensayo, la especificidad de la mujer como ser social consiste en su labor reproductiva, la maternidad. Esta es la que hace que "la experiencia femenina" sea sensible, relacional, se contacte con lo concreto de los valores de uso y con las necesidades materiales, tenga continuidad y conexión con la gente y con el mundo natural y se encuentre en oposición directa con la "experiencia masculina" como "masculinidad abstracta".¹⁶ "La unidad profunda del trabajo mental y manual, de los mundos naturales y sociales" que caracteriza al trabajo femenino y "la construcción femenina del ego en relación con los otros (por lo tanto del punto de vista feminista que se deriva de ellos) surge del hecho de que los cuerpos de las mujeres, a diferencia de los de los hombres, pueden ser instrumentos de producción". La construcción cultural como madres, basada en la productividad específica de sus cuerpos, su sexualidad biológica, es lo que provee a las mujeres de un punto de vista verdadero y no perverso y del potencial para crear una comunidad plenamente humana en un mundo de relaciones sociosexuales perversas. De igual manera, aunque la palabra "conciencia" no aparezca en este ensayo, está implícita en la noción del punto de vista como una visión "comprometida", una visión que está disponible para el grupo oprimido, pero que debe ser alcanzada a través de la lucha. "Yo uso el término 'feminista' y no 'femenino' para indicar al punto de vista logrado que, por definición, conlleva un potencial liberador".¹⁷ Entonces, en la visión de Harstock, la sexualidad de las mujeres y su conciencia se hallan en relación directa y no contradictoria. Ambas están subsumidas en la actividad de la maternidad y ambas son explotadas. Lo que se deja sin explicar es cómo se transforma la experiencia femenina en conciencia feminista, es decir cómo se produce la conciencia.

Por el contrario, Mac Kinnon focaliza a la conciencia como un producto y una forma de la práctica feminista, como el fundamento de un punto de vista o método feminista y, por ende, como el aspecto que marca la divergencia del feminismo con el marxismo.

El desarrollo de la conciencia es la técnica de análisis más importante, es la estructura de organización, el método de la práctica y de la teoría del cambio social del movimiento de mujeres.

A través del desarrollo de la conciencia, es decir a través de "la reconstitución crítica y colectiva del sentido de la experiencia social de las mujeres, como lo viven ellas mismas", el feminismo les ha permitido ver su identidad social y sexual, construida por un proceso interno y externo. Mac Kinnon nos dice que

Para lograr la conciencia de las mujeres (que está poco propagada), el feminismo debe tener en cuenta que el poder masculino produce al mundo antes de distorsionarlo... Elevar a la conciencia es confrontar al poder masculino en su dualidad: por un lado como una totalidad y, por el otro, como una desilusión. Con el desarrollo de la conciencia las mujeres se dan cuenta de que han aprendido a ver a los hombres como el todo y a las mujeres como su negación, aunque ambos sean sexualmente iguales. El contenido del mensaje se les revela verdadero y falso al mismo tiempo... Sus cadenas se hacen visibles, su inferioridad -desigualdad- es un producto de la sujeción y su práctica.¹⁸

Al plantearse al desarrollo de la conciencia como el método feminista, su oposición al método materialista dialéctico es el punto de discrepancia entre ambas teorías porque "el método moldea cada visión teórica de la realidad". A diferencia del materialismo dialéctico, que "alude y se refiere a una realidad que se halla fuera del pensamiento y plantea la conformación de una teoría como ciencia 'pura' alejada del pensamiento situado, que sea inmune a la ideología", el feminismo alude y se refiere a una realidad, a la existencia social y sexual de las mujeres, que es una "mezcla de pensamiento y materialidad" y busca conocerla "a través de un proceso que compare su determinación: la conciencia de las mujeres no como un conjunto de ideas subjetivas o individuales, sino como un ser colectivo social". Dicho de otra manera, el método feminista se instala dentro de sus mismas determinaciones para descubirlas, para criticarlas, para valorarlas en sus propios términos, con el propósito de aprender sus propios términos. Consecuentemente la teoría feminista no se dirige desde afuera, hacia (el análisis de) una realidad objeto, sino hacia adentro, hacia la "búsqueda de la conciencia" y "deviene una forma de práctica política". Finalmente, Mac Kinnon escribe

que "si el desarrollo de la conciencia ha revelado a las relaciones de género como un hecho colectivo, y no como relaciones simplemente más personales que de clase", también puede revelar que "las relaciones de clase pueden ser personales, sin dejar de ser al mismo tiempo colectivas"¹⁹.

Este último punto es significativo por los intentos de la teoría marxista reciente por establecer una ligazón entre la conciencia y la ideología en el reino de la subjetividad. El esfuerzo de Louis Althusser por definir la construcción del sujeto en la ideología a través de los aparatos ideológicos del estado marca un avance teórico en la superposición entre el marxismo y el psicoanálisis,²⁰ abriendo no sólo la cuestión de su posible integración sino también un terreno especulativo en el que las relaciones sociales de clase pueden ser vistas junto a las relaciones de género y raza²¹. Sin embargo, la apertura de la teoría marxista hacia la cuestión del sujeto, definido en términos lacanianos, realizada por Althusser llevó a la reafirmación del saber científico (teoría) como un saber inmune a la ideología y a las prácticas. El resultado final fue la expulsión de la subjetividad del saber, la inclusión del sujeto en la ideología y la conciencia en la falsa conciencia. Encuentro muy útil y muy acorde con mi propia visión de la posición del sujeto femenino en relación con la ideología del género la sugerencia de Mac Kinnon de que la conciencia feminista puede aprehender los efectos personales y subjetivos de las relaciones de clase o raza siendo consciente de los efectos personales y colectivos que generan las relaciones gonáricas.²²

Mac Kinnon basa su argumentación en el psicoanálisis, mientras que Hartsock lo hace en los trabajos de Nancy Chodorow y Dorothy Dinnerstein, cuando plantea su argumento central de que "como consecuencia (de los relatos desarrollistas que provienen de la teoría de las relaciones objetales) las mujeres se definen y se experimentan relacionadamente mientras que los hombres no"²³. Pero es Mac Kinnon la que propone una noción de sexualidad que plantea preguntas acerca de la identidad y la identificación, de las relaciones entre la subjetividad y la sujeción, entre la objetivización y la internalización de la propia imagen, del conflicto de la representación con el de la autorrepresentación, de las contradicciones entre la conciencia y la complicidad ideológica (inconsciente).

Preguntarse estas cuestiones, que han sido el foco de la

crítica feminista del cine y la literatura, de los medios y del arte (sobre esto el pasaje de Berger citado sintetiza una de las principales áreas de investigación) ha contribuido a profundizar la actual teoría feminista, en especial en lo que respecta a la comprensión del rol central de la sexualidad en el proceso de formación de la subjetividad femenina y la identidad social de las mujeres. Por ejemplo, ha contribuido a desplazar a la sexualidad femenina (basada en la ausencia del placer) del lecho reproductivo de Procusto, al que la confinaban el patriarcalismo en nombre de la maternidad o del trabajo. Preguntarse sobre la sexualidad femenina y la identidad psico-socio-sexual de las mujeres significa preguntarse, al menos inicialmente, sobre el psicoanálisis (en especial por el psicoanálisis no-Freudiano), porque no existe otra teoría disponible para separar a la sexualidad femenina autónoma de la reproducción y su destino biológico. Los trabajos de las feministas no freudianas o lacanianas²⁴ y de las que se basan en la teoría de las relaciones objetales²⁵ muestran que la teoría psicoanalítica es inadecuada por sí misma para imaginar —o explicar— los modos o procesos de conformación de una sexualidad femenina autónoma de la sexualidad masculina. Sin embargo, si la propuesta de Hartsock de un punto de vista feminista colapsa por su fragilidad y reduccionismo al explicar la sexualidad y la subjetividad, el argumento de Mac Kinnon en favor del rol determinante de la sexualidad en la existencia material de las mujeres y de la (auto)definición sólo puede fortalecerse y articularse en un proyecto psicoanalítico feminista que comprenda la internalización, la persistencia y la reproducción de las normas de opresión social dentro de la subjetividad femenina.

La contribución específica del psicoanálisis no-Freudiano a esta comprensión se halla, como Juliet Mitchell ha enfatizado, en la noción del inconsciente:

La manera en que nosotras vivimos como "ideas" a las leyes necesarias de la sociedad humana no es consciente sino *inconsciente*. La tarea particular del psicoanálisis es la de descubrir cómo adquirimos nosotras nuestra herencia de ideas y leyes sobre la sociedad humana dentro de una mente inconsciente o, para explicarlo de otra manera, la mente inconsciente es la manera en que nosotras adquirimos esas leyes.

Comentando este pasaje en el contexto de la conflictiva historia del feminismo, el psicoanálisis, el marxismo y el

marxismo feminista, Jacqueline Rose argumenta que si el psicoanálisis puede ser visto "como el único medio de explicación de los mecanismos exactos por los cuales se transforman en acciones humanas y creencias a los procesos ideológicos a través de sujetos individuales" es porque éste, como el marxismo, "ve esos mecanismos como determinantes, dejando sin embargo algo afuera".

La argumentación política del psicoanálisis se halla en estas dos cuestiones juntas; de otra manera sería indistinguible de un relato funcionalista de la internalización de las normas... La dificultad es conducir al psicoanálisis en esta doble dirección: hacia el reconocimiento de la constitución social de la identidad y de las normas, y nuevamente hacia atrás hacia la cuestión de la tensión entre el ego y el inconsciente donde hay replanteos y fracturas sin fin.

Cuando las feministas y las marxistas insisten en que cada concepto de la dinámica psíquica o de los conflictos internos afecta negativamente a la política, porque la atención otorgada a la fantasía niega "la inequívoca presencia de lo real", Rose critica que ambas están basándose en una dicotomía mal concebida entre eventos externos (opresión), que son vistos como reales, y eventos internos (la manifestación psíquica de las normas opresivas internalizadas, como fantasía o como compulsión a la repetición), que son considerados como irreales.

Quiero señalar que la importancia del psicoanálisis radica precisamente en el hecho de que destruye esa dicotomía en la que se apoya la apelación a la realidad del evento. Quizá sea importante que encontremos un lenguaje que nos permita reconocernos a nosotras mismas como parte de una estructura intolerable, pero que no nos retrate como simples víctimas ni como las únicas agentes de nuestra opresión.

Mac Kinnon reconoce que las mujeres son parte de esas "estructuras intolerables" y su carácter interno y conflictivo.

Pienso que el deseo sexual de una mujer, al menos en esta cultura, está construido socialmente, como algo que nos hace querer nuestra propia aniquilación. Es decir que nuestra subordinación es erotizada como femenina... Este es nuestro lugar en el sistema, que no nos interesa, que nos está matando. Estoy diciendo que la femineidad, tal como la conocemos, se define por

el hecho de querer el dominio masculino, que no corresponde a nuestros intereses.

Pero su marco analítico, con su énfasis en la realidad del hecho, es decir en la realidad de la opresión como hecho, no enfatiza la comprensión de la resistencia en términos psíquicos (a través de un proceso de identificación o de fantasía, por ejemplo) y por lo tanto impulsa a la noción de la acción en dirección de lo que Rose llama "la política de la sexualidad basada en la afirmación y la voluntad"²⁷.

Por otro lado, la comprensión del inconsciente "como un punto de resistencia" y el tomar en cuenta su habilidad específica para superar los mecanismos de la determinación social puede conducir a la toma de conciencia de otro aspecto crucial del hecho de ser agente y de su particular potencial para la política feminista. Este es una cuestión de particular relevancia para la teoría feminista, que no puede ser tratada a partir del método de desarrollo de la conciencia de Mac Kinnon, que ignora a la teoría del inconsciente elaborada por el psicoanálisis no-freudiano y tiene una noción del consciente que proviene de la psicología del ego, filtrada a través de la noción de conciencia de clase de Georg Lukacs. El rechazo del Freud americano por Mac Kinnon limita su teoría de la conciencia feminista a una visión funcionalista de la internalización, que no permite un relato de los mecanismos psíquicos por los cuales la objetivización en la subjetividad femenina no es solamente internalizada sino también resistida. Sin embargo, el argumento de Rose en favor de un Freud francés tampoco puede generar la manera de ir más allá de la descripción institucional de esos mecanismos. Rose dice que

Si el psicoanálisis nos pueda brindar un relato de la manera en que las mujeres experimentan sus caminos a la femineidad, nos plantea también, a partir del concepto de inconsciente, que la femineidad no es algo simple de alcanzar y que nunca se encuentra completa.²⁸

Esto es así. Pero permitanme sugerir que para que la resistencia del inconsciente sea más que la pura negatividad, para que sea efectivamente un agente y no un lemanino inalcanzable o incompleto, uno debe pensar más allá de las limitaciones conceptuales impuestas por el término "femineidad" y su opuesto binario, el otro significativo, la "masculinidad".

Aquí es donde, en mi opinión, la noción de inconsciente como algo excesivo puede ser productiva. ¿Podría uno pensar al exceso por ejemplo como la *resistencia* a la identificación y no como una identificación nunca alcanzada? ¿O como una *des-identificación* con la femineidad que no necesariamente revierte o termina siendo una identificación con la masculinidad, sino que se transforma en una forma de subjetividad femenina que supera a la definición fálica? Estas son preguntas que no han sido planteadas por ninguno de los sectores del psicoanálisis feminista, pero que son compatibles con la teoría del inconsciente como exceso. Yo no puedo hacer más que sugerirlas aquí como un área crucial de trabajo para la teoría feminista.

Carentes de esto, las visiones de Rose y MacKinnon sobre la sexualidad femenina tienen una limitación en común al igualar a la mujer con la femineidad, y al presionar para que este último término cierre la distancia crítica que existe entre la mujer y las mujeres. A partir de esta igualación, la defensa del psicoanálisis que hace Rose no va más allá de decir que éste "restablece el concepto de un sujeto extrañado consigo mismo". Este es simplemente el punto de partida, que se encuentra en los escritos de Freud sobre la sexualidad femenina, y no supone el desarrollo de una teoría psicoanalítica feminista. En sus propios términos, el énfasis absolutista de MacKinnon sobre el monopolio (hetero)sexual del "poder masculino" ("la heterosexualidad es la estructura de opresión de las mujeres"²⁹), extremado por la ausencia de toda posibilidad de resistencia o acción por medio de las formas autónomas de la sexualidad femenina (las excasivas, las subversivas, las perversas, las invertidas o las prácticas sexuales lisiábamos), funciona inintencionadamente para contener a la conciencia feminista y a la sexualidad femenina dentro del círculo vicioso de la paradoja de la mujer. Propongo un punto de vista, o una posición discursiva excéntrica fuera del monopolio del poder/saber (hetero)sexual masculino, es decir un punto de vista que exceda a, o que no sea contenido por, la institución sociocultural de la heterosexualidad. Es necesario que exista a esta altura de la historia tal posición como parte de la conciencia feminista y como una práctica personal y política del feminismo. La misma se encuentra en algunos textos feministas críticos, y ha impulsado, contextualizado y dirigido el trabajo feminista teórico, incluyendo a MacKinnon.

A pesar de su énfasis en la sexualidad, un concepto que ha sido ampliado y articulado por el pensamiento contemporáneo, por las feministas y por otros más allá de la definición como "el deseo sexual y el deseo por la maternidad" que propuso Beauvoir, el análisis de MacKinnon sobre la condición de la mujer es aun sorprendentemente similar al de *El segundo sexo*. Se puede ver como una respuesta y como una crítica histórica. Después de la segunda ola del feminismo, cuarenta años después de la introducción optimista a *El segundo sexo* de Beauvoir, MacKinnon escribe que "el feminismo no ha cambiado el estatus de la mujer" en su introducción a su *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Y si nos preguntamos ¿por qué son acusadas las interpretaciones feministas de ser una réplica de la ideología masculina (como era la de Beauvoir)? y ¿por qué se dice que las feministas son "condescendientes con las mujeres" (como podría ser también llamado *El segundo sexo*), cuando lo que nosotras estamos haciendo es expresar y exponer cómo las mujeres son hechas condescendientes?, su respuesta es que se debe a "que el poder masculino ha creado el mundo al que las feministas se refieren"³⁰. Es decir, en términos de Beauvoir, "La humanidad es masculina".

Sin embargo, muchas cosas han cambiado desde entonces: después de cuarenta años y de varios movimientos sociales, ha cambiado con ellos el análisis conceptual de las relaciones sociales por medio del cual se comprende a la humanidad. Algo de este cambio aparece parcialmente en las dos citas con que Beauvoir y MacKinnon apoyan y extienden sus argumentos respectivos, citando primero por su claridad ejemplar afirmaciones de escritores masculinos, y criticando después su limitación por ser un punto de vista masculino y servil. Beauvoir critica a Levinas porque su descripción del "misterio" de las mujeres, "que intenta ser objetivo, es en realidad una afirmación del privilegio masculino"³¹ y MacKinnon critica a Berger por no reconocer que la (auto)objetivación sexual de la mujer "expresa la desigualdad del poder social", y para apoyar más adelante su argumento hace referencia al ensayo llamado "The Normative Status of Heterosexuality".³²

En los años posteriores, la crítica científica a la objetividad y la comprensión de la ubicación del pensamiento como un producto cultural histórico (y por ende la aparición, por ejemplo, de la noción de "saberes subyugados" de Michel Foucault) se ha desarrollado en el contexto del análisis del

poder, no sólo en las relaciones económicas sino en todas las relaciones sociales que son producidas, articuladas y reguladas por los discursos y las instituciones del saber.³³ La hegemonía de la objetividad como una instancia epistemológica de los dominios del saber ha sido abatida por la argumentación sobre la ubicación y "tendenciosidad" de todos los discursos y las prácticas, tendenciosidad que no tiene solamente una base clasista, como en los análisis marxistas, sino que se basa en todas las divisiones del poder, en todos los ejes a lo largo de los cuales se organiza y distribuye el poder, tales como los de raza y género. De ahí surge la revaloración de los discursos de las minorías y la afirmación de los saberes subyugados como parte de la crítica al discurso colonial, y de la crítica feminista a la cultura occidental y al feminismo (blanco)occidental.

Desde esta perspectiva, lo que Beauvoir veía como el privilegio masculino de un filósofo aparece como la tasa diferencial de poder social mantenida y legitimada por los aparatos ideológicos que *construyen* al sujeto social, no como el sujeto trascendental sino como el sujeto de las relaciones sociales materiales.³⁴ Si el género, como argumenta la teoría feminista, es uno de tales aparatos, con la sexualidad como su base material y el cuerpo como su soporte o "ayuda",³⁵ entonces no es un "hecho biológico" sino que es la institución de la heterosexualidad la que (re)produce y regula el poder específico diferencial entre las mujeres y los hombres a través del género, así como cualquier otro poder diferencial que exista entre esos mismos hombres y mujeres.

El privilegio masculino no es algo a lo que se pueda renunciar por un acto de buena voluntad o ética humana, porque es parte constitutiva del sujeto social generado por el contrato social heterosexual.³⁶

La comprensión de la heterosexualidad como un institución es un desarrollo reciente de la teoría feminista³⁷ y no se halla ampliamente aceptado por las feministas.³⁸ El uso común del término "heterosexualidad" para hacer referencia a las prácticas sexuales entre la mujer y el hombre, diferenciado del de homosexual o de las prácticas entre el mismo sexo (algo más modesto, el *American Heritage Dictionary of the English Language* define al adjetivo "heterosexual" como "aquel que se caracteriza por la atracción hacia el sexo opuesto" [bastardilla nuestra]) supone que el primero es "natural" en oposición al segundo, que es "desviado" o "no

natural". Entonces, el mismo término tiende a oscurecer la no naturaleza de la heterosexualidad misma, es decir el hecho de que sea una naturaleza socialmente construida, de que dependa de la construcción semiótica del género y no de la existencia física (natural) de los dos sexos. Más aun, el obcecado hábito mental de asociar la sexualidad (como actos sexuales entre la gente) con la esfera privada o la privacidad individual, aun cuando una se encuentre constantemente rodeada por representaciones de la sexualidad (imágenes visuales y verbales de los actos sexuales, o imágenes alusivas al acto sexual entre la gente), tiende a negarlo obvio, la naturaleza pública del discurso sobre la sexualidad, y a lo que Foucault ha llamado "la tecnología del sexo", los mecanismos sociales (desde el sistema educativo a la jurisprudencia, de la medicina a los medios, etc.) que regulan la sexualidad y la imponen y que la regulan e imponen como heterosexualidad.

La profundidad y el significado de los efectos de tales cambios ideológicos, se extienden mas allá del uso común y la comprensión, a los críticos culturales y teóricos, incluyendo a las feministas, y milita contra la comprensión plena de las implicancias de las otras nociones aceptadas: no sólo el concepto fundamental del feminismo de que lo personal es político sino también la reconceptualización de Foucault del sexo como tecnología social o la visión lacaniana del lenguaje, o la que dice que el orden simbólico (eminentemente social) de la cultura es la "causa" del sujeto, el orden estructurante de la subjetividad y el inconsciente. La consecuencia inevitable de esta última visión es que la sexualidad está situada, se constituye en la unión de la subjetividad y la sociabilidad, en el Nombre del Padre (lo que, dicho en términos feministas, quiere decir que la sexualidad es exactamente "lo que más nos pertenece, pero más nos es quitado").³⁹ Un ejemplo de cómo el uso común de la "costumbre" como una práctica local y privada, guía nuestra comprensión del término "heterosexualidad" fuera del sentido abstracto de institución "como algo aparentemente objetivo y sistemático" y lo dirige hacia el sentido restringido de relación personal o "acción" entre individuos, es la objeción que hace Ann Ferguson al ensayo de Adrienne Rich sobre "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", que no da cuenta de "algunas parejas heterosexuales en las que las mujeres feministas mantienen relaciones de igualdad con los hombres".

La noción de que la heterosexualidad que es central a la opresión de las mujeres es viable si uno supone que es la dependencia emocional de la mujer del hombre como amante, junto con otros mecanismos del dominio masculino (por ejemplo, el matrimonio, la maternidad, la dependencia económica de la mujer del hombre, etc.) lo que permite al hombre controlar a los cuerpos de las mujeres como instrumentos para sus propósitos. Pero las mujeres solteras, las mujeres negras y las mujeres económicamente independientes pueden por ejemplo escapar o evitar estos mecanismos en su relación heterosexual con los hombres... Si el feminismo es un movimiento verdaderamente revolucionario, no le puede dar prioridad a una forma de dominación masculina (heterosexismo) y excluir a las demás.⁴⁰

Lo que se está olvidando es que esas mujeres heterosexuales que individualmente intentan evitar la dependencia sexual y financiera en sus casas de hombres individuales están sin embargo sujetas en la esfera pública al impacto objetivo y sistemático de la institución que las define, para todos los hombres e incluso para ellas mismas, como mujeres, en realidad como mujeres heterosexuales (por ejemplo en lo que respecta a la discriminación en el empleo, el abuso sexual, la violación, el incesto, etc.). La institución heterosexual está íntimamente imbricada con otros "mecanismos del dominio masculino" y coexiste con la estructura social y las normas culturales.

El mismo hecho de que, en la mayoría de los marcos teóricos y epistemológicos, el género o la división sexual no es visible, como si fuera un pozo ciego, o es supuesta, como un *a priori*, refleja los supuestos heterosexuales de que la oposición sociosexual de la "mujer" y el "hombre" es un momento necesario y fundador de la cultura. Como subraya Monique Wittig:

Aunque se ha aceptado en los años recientes que no existe algo así como la naturaleza, y que todo es cultura, permanece todavía en el medio de la cultura un núcleo de naturaleza que se resiste a ser examinado, una relación que se excluye en el análisis de lo social, una relación cuya característica se encuentra inevitablemente en la cultura y en la naturaleza, que es la relación heterosexual.⁴¹

Es decir que el problema no es dar prioridad al heterosexismo sobre otros sistemas de opresión, como el capitalismo, el racismo o el colonialismo, sino comprender su carácter

institucional y la especificidad de cada uno y después analizar sus complicidades mutuas y contradicciones recíprocas.

El sujeto excéntrico

Quiero señalar que la teoría feminista adquirió su especificidad, o se hizo posible como tal, es decir se hizo identificable como teoría feminista y no como la crítica feminista de otra teoría o como teoría objetal, en su forma poscolonial. Quiero decir con esto que se encontró a sí misma a partir de la comprensión de la interrelación de los discursos y las prácticas sociales, y de la multiplicidad de posiciones disponibles en el campo social, visto como un campo de fuerzas, es decir no como un sistema único de poder que domina a los débiles sino como un nudo de relaciones distintas y variables de poder y puntos de resistencia.⁴² Con respecto al feminismo, esta comprensión de lo social como un campo diversificado de relaciones de poder ha llegado a los Estados Unidos a fines de los 80, cuando ciertos escritos de mujeres de color y de lesbianas, se transformaron en sí mismos en la crítica feminista del feminismo, en una intervención en la teoría feminista en la forma de práctica política en "busca de la conciencia". Ellas intervinieron e interrumpieron un discurso feminista que estaba anclado en el eje único del género como una diferencia sexual (o más bien como una diferencia heterosexual, sin embargo poco articulada en sus diversas instancias) y que se encontraba a sí mismo en el punto muerto de la paradoja de la mujer.

El feminismo temprano había comprendido las relaciones de poder como directas, de opresor a oprimido, de colonizador a colonizado, basándose en las nociones de diferencia sexual vistas como una oposición de lo femenino a lo masculino, de la mujer al hombre, una oposición construida sobre los ejes del género. Hablábamos de nosotras mismas como de una población colonizada y concebíamos el cuerpo femenino como un área mapeada por el deseo fálico o territorializada por el discurso edípico. Nos imaginábamos a nosotras mirando solamente a través de los ojos masculinos. Pensábamos que nuestro discurso estaba desautorizado y tomábamos nuestra escritura como el mejor camino para expresar el

silencio de la mujer con el lenguaje del hombre. De esta comprensión surgieron estrategias de resistencia y de lucha que tuvieron dos direcciones principales. Una buscó la igualdad del estatus: aceptó la definición de mujer como un ser biológico, emocional y socialmente diferente al hombre, pero complementario y dotado de los mismos derechos, sin considerar que "los derechos del hombre" varían de acuerdo a las relaciones sociales de clase y de raza que determinan la existencia real de los hombres. Este proyecto buscaba, entonces, la asimilación y el lugar de la mujer dentro del discurso hegemónico, dentro de "la ideología de lo mismo" como lo expresó Luce Irigaray en su crítica a la "femineidad".⁴³ Alternativamente, la dirección del separatismo radical tomó un posición polarizada y opositora a los "hombres" y presionó para construir un discurso contrahegemónico, como se encuentra en las nociones británicas del "lenguaje de la mujer" y de la "cultura de las mujeres", o en la demanda de un lenguaje sintomático del cuerpo, como es el caso de la escritura femenina francesa, que intenta subvertir al orden "falococéntrico" de la cultura.

Ambas estrategias distintivas fueron y continúan siendo importantes, particularmente en contextos locales, pero se mantienen ambas como teorías dentro de los límites de los discursos culturales hegemónicos. Aunque fueran de apariencia pluralista liberal, socialista humanista y estéticamente modernas, son inconscientemente cómplices en sus racismo, colonialismo y heterosexismo. Incluso, aunque la segunda estrategia desarrolló de forma más compleja de lo podría imaginarse la cuestión del separatismo, que podría ser defendido como algo inevitable, deseable, e incluso constitutivo del feminismo,⁴⁴ la mayor parte del separatismo temprano se predicaba enteramente en base a un sentido de crimen moral. Como no contaban con una teoría o un análisis conceptual que fueran más allá de la condena ética a la "patriarquía", la oposición absoluta aceptaba la definición del mundo y del enemigo, adoptando o revirtiendo sus términos, lo cual era posible en el nivel institucional y estableciendo por ende un territorio a ser ocupado por el femenino, un mundo salvaje para colonizar, una naturaleza expresada en la imagen de la mujer, una "(gine)ecología" o una ética del "placer puro".⁴⁵ Cómo se enfrentó esta metaética del feminismo radical con la ideología de lo mismo es explicado por Audre Lorde en su "Open Letter to Mary Daly":

les pido que sean conscientes de que esto contribuye con las fuerzas destructoras del racismo y a la separación entre las mujeres: la suposición de que su historia y el mito de la mujer blanca es la única historia y mito al que se debe recurrir para buscar poder y apoyo, y de que las mujeres no blancas y su historia son sólo decoraciones o ejemplos de victimización femenina. Les pido que sean conscientes del efecto que tiene esto sobre la comunidad de mujeres negras y de otras mujeres de color, y de cómo desvalorizan vuestras propias palabras... Cuando la patriarquía nos ignora, les da fuerza a nuestros asesinos. Cuando la teoría radical feminista las blancas nos ignora, impulsa su propia caída.⁴⁶

Esta aparición de discursos *dentro y contra* el feminismo de mujeres de color sobre el racismo, de mujeres judías contra el antisemitismo, de lesbianas de cualquier color sobre el heterosexismo ha forzado al feminismo a confrontar maquinalmente y conceptualmente la presencia de relaciones de poder que no pueden ser analizadas, alteradas o incluso tratadas a partir del concepto de género y diferencia sexual. Más aun, muestra que no sólo esta última, que es una propuesta abierta o latente respecto a la heterosexualidad, sino también la que apoya la noción paralela de diferencia homosexual (por ejemplo, el requisito de ser lesbiana personal o políticamente para ser miembro de una colectividad utópica de mujeres) son inadecuadas para explicar las relaciones sociales y de poder que fueron y son reproducidas entre y dentro de las mujeres, las relaciones que causan la opresión entre mujeres o grupos de mujeres y la relaciones que imponen la represión de las diferencias en un único grupo de mujeres o dentro de una misma.

Ahora bien, estos cargos de racismo, heterosexismo y privilegio social de los que se ha acusado al feminismo, han bien fundamentados y aceptados (aunque debería distinguirse su omisión de su aceptación, su represión inconsciente de su represión hipócrita) pero quizá han sido aceptados demasiado fácilmente. Es decir que la demanda por otras perspectivas, por otros ejes a lo largo de los cuales las "diferencias", y consecuentemente la opresión, la identidad y la subjetividad puedan ser organizados y jerarquizados, la demanda de la raza o el color, la ética y la identificación sexual, ha sido aceptada y se le ha otorgado el mismo estatus que al género en los discursos feministas. Esos diversos ejes son vistos usualmente como paralelos o coexistentes, aunque pueda

variar "su prioridad" para una mujer en particular. Para algunas mujeres lo racial puede tener prioridad sobre lo sexual en la definición de su subjetividad y en la fundamentación de su identidad; para otras mujeres lo sexual puede tener prioridad, para otras pueda ser lo ético-cultural lo que tiene prioridad en un determinado momento. De allí la frase que uno escucha tan a menudo en los contextos femeninos: "género, raza y clase", y su variante local "género, raza, clase y preferencia sexual". Pero lo que esta cadena de términos aparentemente iguales, que acarrea la noción de capas de opresión con ejes paralelos de "diferencia", no puede aprehender es su intersección constante y su mutua implicación, o el hecho de que cada una puede afectar a las otras, como, por ejemplo, afecta el género a la opresión racial en términos subjetivos.

En su ensayo "Toward a Black Feminist Criticism" escrito en 1977 y reimpresso varias veces, Barbara Smith escribió que los críticos masculinos negros "se están frustrado por su incapacidad para abarcar la experiencia de las mujeres negras en términos sexuales y raciales".⁴⁷ La experiencia está articulada no sólo en términos sexuales, lo que parece que toda feminista comprende, sino en términos raciales, es decir que los hombres negros que no comprenden la experiencia de las mujeres negras en términos sexuales no la comprenden tampoco racialmente, es decir no comprenden la experiencia del racismo de las mujeres negras. Este no es un concepto fácil de entender para las mujeres blancas porque, desde una posición que presume ser racialmente sin marca, uno supone simplemente que toda la gente negra experimenta el mismo racismo y que las mujeres negras experimentan además el sexismo. Pero lo que esta diciendo Smith, que aunque parece una simple afirmación, casi tautológica, ha probado ser muy alusiva, es que las mujeres negras experimentan al racismo no como "negras" sino como mujeres negras.

Esto se puede ver en el título irónico de la primera antología de estudios de la mujer negra, *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave* (Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero algunas de nosotras somos intrépidas). El término "negros" no incluye (abarca) a las mujeres negras más que el término "hombre" (hombres blancos) incluye o abarca a la mujer (blanca). El concepto feminista negro de una simulta-

neidad de opresiones⁴⁸ supone que las capas no son paralelas sino que están imbricadas entre sí, los sistemas de opresión están articulados y se determinan mutuamente. El estudio de Smith confirma, por un lado, que el género es la base fundamental de la subjetividad: ella no habla accidentalmente como una feminista negra, como una mujer negra y como una lesbiana negra. Pero, por el otro, supone que si la experiencia del racismo moldea la experiencia del género y de la sexualidad, cualquier mujer blanca estaría a la misma distancia que un hombre negro para "comprender" la experiencia sexual, genérica y social de una mujer negra. Si la igualdad genérica es tan mítica como la igualdad en otros sentidos, la experiencia del género esta moldeada por las relaciones de raza y, si así es la cosa, los resultados son distintos para todas las mujeres.

Un relato particular acerca de cómo las determinaciones raciales afectan la identidad de una mujer blanca, y de cómo esto puede ser analizado y deconstruido escribiendo una "historia personal" se encuentra en el ensayo biográfico y político de Minnie Bruce Pratt llamado "Identity: Skin Blood Heart".⁴⁹ Sus implicancias para la teoría feminista quedan planteadas por la brillante lectura de ese ensayo como un texto crítico feminista y como un retrato del proceso mismo de conciencia realizada por Biddy Martin y Chandra Mohanty.

Ellos argumentan que el ensayo se mueve desde el sentido personal y visceral de la identidad que expresa el título, hacia "un desarrollo complejo de la relación entre la casa, la identidad y la comunidad que pone en discusión la noción de un identidad coherente, históricamente continua y estable" e intenta explorar "las exclusiones y represiones que apoyan la aparente homogeneidad, estabilidad de la 'identidad blanca'".⁵⁰ Por lo tanto, subrayan que esta última parece constituirse a partir de la marginalización de las diferencias que existen dentro y fuera de los límites marcados en torno a una noción unitaria del yo, la casa, la raza o la comunidad.

La narración autobiográfica de Pratt está construida como un pasaje no lineal entre las diversas identidades de la escritora (blanca, clase media, cristiana, sureña, lesbiana) y las comunidades que fueron su hogar en distintos momentos de su vida. Como su historia "personal" está reconstruida junto con la indagación sobre las historias geográficas, demográficas, arquitectónicas y sociales de estas comunidades, historia que ilumina a las historias locales de explotación y

lucha, a "las historias de gente distinta a ella" que nunca fueron mencionadas por la historia contada por su familia, se hace evidente en cada localización geográfica una tensión entre "el estar en casa" y "el no estar en casa". Cada paso de la narración se transforma en un sitio de la experiencia personal y de las luchas históricas, llegando a la conclusión de que "la casa era una ilusión de coherencia y seguridad basada en la exclusión de historias específicas de opresión y resistencia (y en) la represión de las diferencias dentro de una misma".⁵⁷ Entonces, mientras la forma histórica narrativa "ancla" al propio yo en cada situación histórica concreta, la posición discursiva en la que Pratt se ubica como escritora y sujeto, la contradictoria existencia de ese yo en cada ubicación, su "no estar en casa" y la dislocación discontinua de la conciencia de cada forma de identidad para reprimir las diferencias que la sostienen, impiden toda noción de identidad como algo igual, coherente, unitario o determinado.

Nuevamente, así como la vuelta al pasado le permite ser crítica de las "nociones estables del yo y de la identidad basadas en la exclusión y adquiridas por el terror", no hay una simple salida hacia la liberación, "no se puede descartar el miedo literal o figurativo a la ley del padre, y no se puede alcanzar un reino final de la libertad". Para Martin y Monhanly, la historia personal de Pratt es una serie de sucesivos desplazamiento desde los que cada configuración de la identidad es examinada en sus contradicciones y deconstruida, pero no descartada simplemente: por el contrario, se asume conscientemente en una "reescritura transformativa de sí misma en relación con los cambiantes contextos interpersonales y políticos". Aunque existe en el relato un punto de identificación privilegiado, que es el lesbianismo, que impulsa al trabajo de la autodeconstrucción, esta no es una identidad más verdadera, esencial o unificadora, sino precisamente un punto de ventaja crítico, el punto crucial que "transforma al 'hogar' en imposible, que la hace a ella diferente".

Su lesbianismo es lo que ella experimenta inmediatamente como la mayor limitación impuesta por su familia, cultura, raza y clase, que le proporcionan privilegio y confort a cambio de un precio. Aprendiendo a qué precio actual se compran el privilegio, el confort, la casa y las nociones de seguridad, el precio de ella misma y de otras es lo que hace al lesbianismo una motivación política y una experiencia personal... En la narrativa de Pratt, el

lesbianismo es el que expresa los límites extremos que la hacen ser más que un simple ser humano, un universal y una identidad no limitada por su posición de clase media blanca.

Finalmente se renuncia al concepto mismo de hogar, no sólo al hogar de su niñez o de su familia, sino a cualquier otro "hogar", como el de cualquier comunidad de mujeres que pueda ser la réplica de las condiciones del hogar, es decir a "la supresión de todas las diferencias positivas que subrayan la identidad familiar". Y se lo reemplaza por la noción de comunidad como un contexto inestable, que no se basa en la igualdad y/o en conexiones esenciales, sino que genera el protagonismo en vez de la pasividad, una comunidad que es "el producto del trabajo, de la lucha... de la interpretación".⁵⁸

La interpretación de Martin y Monhanly, en sí misma una intervención crítica en el terreno debatible de la teoría feminista, fue fijada con anterioridad:

Lo que intentamos valorizar de este texto es la manera en que desarma no sólo cualquier noción de feminismo como un hogar abarcador, sino también el supuesto de que hay identidades discretas, coherente y separadas, es decir de que hay un hogar dentro del feminismo, basado en las divisiones absolutas entre las distintas identidades sexuales, raciales y étnicas.⁵⁹

El cuestionamiento crítico de las nociones convencionales de experiencia e identidad en los escritos feministas como éstos deslegitima la visión de un feminismo "occidental" único y totalizador que sería opresivo e irrelevante para las mujeres de color en el mundo. Tal visión, señalan ellas, es inadecuada para la situación de la mujer blanca en el oeste, más aun, perpetúa la oposición entre Este y Oeste, entre blanco y no blanco, dejando intacta a la construcción ideológica de su "unidad" respectiva y contribuye, por lo tanto, a la imagen de una (falsa) homogeneidad del "Oeste".

La comprensión del feminismo como una comunidad cuyos límites cambian y cuyas diferencias pueden expresarse y renegociarse a través de conexiones personales y políticas va de la mano con la comprensión de la experiencia individual como el resultado de una compleja red de determinaciones y luchas, como un proceso de continua renegociación entre las presiones externas y las resistencias internas. De igual manera, la identidad es un lugar de posiciones múltiples y variables, que están disponibles en el campo social a través

del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetivamente y discursivamente en la forma de una conciencia política.⁵⁴ El sujeto de esta conciencia feminista es distinto del que fue inicialmente definido como la oposición de la mujer al hombre en base al género, que estaba puramente constituido por la opresión, la represión o la negación de la diferencia sexual. Es mucho menos puro por lo menos por una cosa. En realidad, es más cómplice ideológicamente del "opresor", pues debe ocupar su posición en ciertas relaciones sexuales (aunque no en otras). Segundo, no está unificado ni dividido en posiciones de masculinidad y femineidad sino que está organizado multiplicadamente a lo largo de diversos ejes de diferencia y a lo largo de discursos y prácticas, que pueden ser, y lo son a menudo, mutuamente contradictorias, o que son como los sujetos marginales y postmodernos contruidos por "fragmentos cuyos aspectos constitutivos incluyen siempre otros objetos, a otros sujetos, otros sedimentos (en los cuales la noción de 'otras' divisiones bajo la presión de cualquier análisis hace que el yo dividido se ubique)" imaginados por Samuel Delany.⁵⁵ Finalmente, lo más significativo es que tiene protagonismo (más que "elección"), tiene la capacidad de movimiento y de dislocación por sí mismo, y por lo tanto puede ser explicado socialmente.

Sugerí anteriormente que la teoría feminista se encontró a sí misma de un modo poscolonial. Voy ahora a afirmarlo que sigue: si se puede decir que la historia de lo femenino comenzó "cuando los textos feministas escritos por mujeres y un movimiento feminista consciente de sí mismo aparecieron juntos"⁵⁶, la teoría crítica feminista comienza como tal cuando la crítica feminista de las formaciones socioculturales (discursos, formas de representación e ideologías) se hace consciente y se vuelca hacia sí misma, como sugiere McKinnon, en la búsqueda de la conciencia, cuestionando su propia relación o complicidad con esas ideologías, su propio cuerpo heterogéneo de escritos e interpretaciones, sus supuestos y términos básicos y las prácticas que la capacitan y son la base de su surgimiento. Comienza "reconociendo su ubicación, nombrando los fundamentos de los que emerge, las condiciones que no había considerado" como escribe Rich en sus "Notes toward a Politics of Location".⁵⁷ Entonces procede a articular su ubicación, político-histórica (de ahora) y personal-política de su propio pensamiento. Pero, entonces, para continuar con la transformación social y subjetiva, para

sostener el movimiento, se tiene que dislocar a sí misma, y desidentificarse de esos supuestos y condiciones no consideradas. Esta teoría feminista, que está comenzando sólo ahora, no se expande ni reconfigura los límites discursivos previos incluyendo nuevas categorías, sino que representa y pone en acción un cambio en la conciencia histórica.

Este cambio supone, en mi opinión, un desplazamiento y un autodesplazamiento: dejar o renunciar al lugar que es seguro, es decir al "hogar", física, emocional, lingüística y epistemológicamente, por otro lugar que es desconocido, riesgoso, que no es sólo otro emocionalmente sino conceptualmente; por un lugar del discurso desde el cual el hablar o el pensar son tentativos, inseguros y no están garantizados.

Pero partir no es una elección: uno puede no vivir allí en primer lugar. Entonces, ambos aspectos del desplazamiento, el personal y el conceptual son dolorosos: ellos son la causa y/o el resultado del dolor, del riesgo y de un paso de precio elevado. Porque, como la ha llamado Cherrie Moraga, esta es "una teoría en la carne".⁵⁸ Es un cruce permanente de los límites, de ahí que *Borderlines/La Frontera* es el título del reciente libro de Gloria Anzaldúa sobre "la nueva mestiza". Lo que explica por qué fueron las feministas de color y las feministas lesbianas las que primero se arriesgaron es que los límites entre los cuerpos y los discursos, las identidades y las comunidades, se han dibujado de nuevo.

El desplazamiento, es decir la desidentificación con un grupo, una familia, el propio yo, un "hogar", e incluso con un feminismo, están unidos por la exclusión y la represión de cualquier ideología de lo mismo, e implica un corrimiento de los puntos de comprensión y de articulación. Representa entonces una redefinición de los términos de la teoría feminista y de la realidad social desde un punto de vista que se halla dentro y fuera de sus determinantes. Pienso que tal punto excéntrico o tal posición discursiva es necesaria para la teoría feminista actual, para sostener la capacidad del sujeto para desarrollar al movimiento y el desplazamiento, para sostener al movimiento feminista mismo. Es una posición de resistencia y de acción, que debe ser aprehendida conceptual y experimentalmente desde afuera o superando al aparato sociocultural de la heterosexualidad, por medio de un proceso de "saber inusual"⁵⁹ o de una "práctica cognoscitiva",⁶⁰ que no es sólo personal y política sino también textual, una práctica del lenguaje con mayúscula.

Algo de este desplazamiento se inscribe en el mismo título del ensayo de Wittig de 1981 "One Is Not Born a Woman" ("Uno no nace mujer"), una frase de *El segundo sexo* de Beauvoir, reescrita por la escritora de *The Lesbian Body*. La repetición evoca irónicamente la definición heterosexual de la mujer como "el segundo sexo" y la desliza cambiando el énfasis de la palabra *nacida* a la palabra *mujer* (un desplazamiento que es duplicado por el desplazamiento geográfico y cultural de Wittig de Francia a los Estados Unidos, donde vive y trabaja ahora). En las páginas que siguen, voy a utilizar este texto sugestivo y rico para mi merodeo intertextual a lo largo del espacio discursivo de los escritos de mujeres tan lejanos históricamente como el de Francia de 1949 y el de la frontera de Estados Unidos de 1987.

Como Beauvoir, Harstock y MacKinnon, Wittig parte de la premisa de que las mujeres no son un "grupo natural" con rasgos comunes, cuya opresión sería el resultado la "naturalidad", sino una categoría social, el producto de una relación económica de explotación, y una construcción ideológica. Por lo tanto (y aquí deja de lado a Beauvoir, tomando al análisis feminista materialista de Christine Delphy), las mujeres son una clase social con intereses compartidos a partir de sus condiciones específicas de explotación y dominación. La opresión genérica les proporciona un punto de vista, una posición de saber y lucha, es decir (como argumenta Harstock desde la posición contraria) un punto de vista análogo al del proletariado. Las mujeres pueden lograr una conciencia de ellas como una clase, y la transformación de la conciencia en un movimiento político es lo que el feminismo representa. "La condición de la mujer", escribe Delphy, "se hace política cuando la lleva a la lucha, y cuando al mismo tiempo esta condición es vista como de opresión". Como la opresión del proletariado es la premisa necesaria para la teoría de capital de Marx, y la conceptualización de esa opresión era solo posible desde la posición precisa del oprimido, de la misma manera, "sólo desde el punto de vista y desde la experiencia de vida de las mujeres, puede ser vista su condición como oprimida". El movimiento de las mujeres y la simultánea conceptualización feminista de la experiencia de las mujeres como una opresión específica realizada a través de la sexualidad, hace de ésta el lugar de la lucha de clases. Esto le agrega al análisis materialista histórico un nuevo dominio de la experiencia y crea una nueva comprensión del dominio

político que "lo revierte de arriba hacia abajo. Lo mismo se puede expresar diciendo que la conciencia de las mujeres de ser oprimidas cambia la definición misma de la opresión".⁶¹

La redefinición de la opresión como una categoría política y subjetiva a la que se llega desde el punto de vista específico de los oprimidos, en su lucha, y como una forma de conciencia distinta de la categoría económica y objetiva de explotación, resignifica la formulación original de la opresión y de la identidad política enunciada a mediados de los setenta por un grupo de feministas estadounidenses negras, el grupo Combahee River:

Las feministas negras y otras mujeres negras que no se definen a sí mismas como feministas hemos experimentado la opresión sexual como un factor constante de nuestra existencia diaria... Sin embargo no teníamos el modo de conceptualizar lo que era evidente para nosotras, lo que sabíamos que pasaba realmente... antes de ser conscientes de los conceptos de política sexual, gobierno patriarcal y, sobre todo, feminismo, del análisis político y la práctica que usamos las mujeres para luchar contra nuestra opresión...

Esta focalización en nuestra opresión se corporiza en el concepto de política de la identidad. Creemos que la política mas profunda y potencialmente mas radical viene de nuestra propia identidad... Aunque nosotras somos feministas y lesbianas, nos sentimos solidarias con los hombres negros progresistas y no defendíamos la faccionalización que hacían las mujeres blancas, que hacen demandas separatistas... Luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras luchamos contra los hombres negros contra el sexismo... Necesitamos articular la situación de clase real de las personas, que no son trabajadores sin raza, sin sexo, sino que son trabajadores que experimentan la opresión racial y sexual como determinantes significativos de sus vidas económicas y laborales. Aunque aceptamos a la teoría de Marx, en lo que se refiere a las relaciones económicas que él analiza, sabemos que su análisis debe ser extendido más allá para que nos permita entender nuestra situación económica específica como mujeres negras.⁶²

Esta redefinición fundamental de la opresión social y económica en relación con la subjetividad y la identidad, por un lado, y, por el otro, en relación con la capacidad del sujeto para resistir y actuar, se basa en la noción de conciencia que yo he intentado delinear como algo históricamente específico del feminismo contemporáneo y como la base de la teoría

feminista. No por casualidad, el análisis de Delphy tiene varios puntos de contacto con MacKinnon y su crítica al feminismo marxista propone una perspectiva posmarxista.

En "A Materialist Feminist Is Possible" (1980), una larga respuesta a la revisión de Michel Barret y Mary MacIntosh (1979), Delphy argumenta que

si la izquierda se niega a un análisis materialista (sólo en relación a la opresión de la mujer) es porque estos riesgos llevan a la conclusión de que el hombre es el que se beneficia con la explotación patriarcal, y no el capital... los hombres son la clase que oprime y explota a las mujeres.

Si el socialismo feminista persiste en su visión de la opresión de las mujeres como "una consecuencia secundaria del antagonismo de clase entre los hombres y si desea exceptuarlos de la responsabilidad por la opresión de las mujeres, es porque cree "que siempre debe haber relaciones cercanas y permanentes entre la mayoría de las mujeres y los hombres", una creencia que se basaba en la ideología de la heterosexualidad (y fue rígidamente expresada por Beauvoir en el pasaje citado arriba). Delphy concluye con lo que parece ser una profecía, pero es en realidad una deducción: "yo pienso que éste será el próximo debate del movimiento... la ruptura de la última barrera ideológica, la salida del túnel de la relación entre lesbianismo y feminismo".⁶³ Porque en el ensayo escrito al mismo tiempo y en el mismo contexto —el del trabajo de la revista francesa *Questions Feministes*— Wittig ha atravesado esta barrera y conducido al análisis de Delphy lejos de casa.

En realidad, la salida fuera del túnel conduce a lo que es el punto de cruce de la teoría feminista en este momento: un camino (si las mujeres no son una clase para ellas mismas) conduce nuevamente a la paradoja de la mujer, al laberinto de la diferencia sexual, a la oposición eje del género, de la raza, y de la clase, al debate sobre las prioridades y mucho más; el otro camino (si las mujeres son una clase oprimida, que está comprometida en la lucha por la desaparición de todas las clases) lleva hacia la desaparición de las mujeres. La divergencia de este camino, que es el que toma Wittig, de los escenarios previamente delineados para un futuro feminista parece más drástica cuando ella se imagina como serán las mujeres en tal sociedad sin clases. La imagen le es sugerida por la existencia de una "sociedad lesbiana" que, aunque es

marginal, funciona en cierto modo con autonomía de las instituciones heterosexuales. Puesto que las lesbianas no son mujeres: "la negación a ser (o permanecer) heterosexual significa negarse a ser hombre o mujer, conscientemente o no. Para las lesbianas esto va más allá de negarse a tener el rol de 'mujeres'. Significa la negación del poder económico, ideológico político del hombre".⁶⁴ Voy a referirme a esto después de sintetizar su argumento.

Situándose en la perspectiva feminista materialista, que yo llamo aquí posmarxista en el sentido indicado por MacKinnon, Wittig moviliza los discursos del materialismo histórico y del feminismo liberal en una estrategia interesante, uno contra el otro y contra sí mismos, mostrando como son de inadecuados para definir al sujeto en términos materiales. Primero dispersa los conceptos marxistas de ideología, relaciones sociales y clase para criticar la corriente principal del feminismo, argumentando que los mismos términos de género como diferencia sexual, que construyen a la mujer como una "formación imaginaria" en base a su valor biológico y erótico para el hombre, le impiden comprender que el mismo término de "mujer" y de "hombre" son categorías políticas y no "dones naturales" y, por lo tanto, cuestiona las reales relaciones socioeconómicas de género. Segundo, apoyándose en la noción feminista del yo como una subjetividad que, aunque producida socialmente, es aprehendida en su singularidad concreta y personal, Wittig sostiene a esa noción contra el marxismo, que le niega subjetividad individual a los miembros de las clases oprimidas. Aunque "el materialismo y la subjetividad han sido siempre mutuamente exclusivas", ella insiste en que ambas, la conciencia de clase y la subjetividad individual van juntas. Sin esta última "no hay una lucha verdadera o transformación. Aunque lo opuesto también es verdadero: sin la clase o la conciencia de clase no hay sujetos reales, sólo individuos alienados".⁶⁵

Lo que une a ambos y permite la redefinición de la conciencia de clase y de la subjetividad individual como "historia personal" es el concepto de opresión que ya discutió antes y está relacionado con la conciencia feminista.

Cuando descubrimos que las mujeres son el objeto de la opresión y de la apropiación, en el mismo momento en que fuimos capaces de percibir esto, nos transformamos en sujetos en el sentido de sujetos cognoscentes, a partir de una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no es sólo una

reacción a (luchar contra) la opresión. Es también una revaloración conceptual de todo el mundo social, su nueva reorganización con nuevos conceptos, desde el punto de vista de la opresión... un llamado a la práctica subjetiva y cognitiva. El movimiento para adelante y para atrás entre los niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son ambas realidades sociales) se logra a través del lenguaje.

La "práctica cognoscitiva y subjetiva" de Wittig es una reconceptualización del sujeto, de la relación entre la subjetividad y la sociabilidad, y del saber desde una posición experimentalmente autónoma de la heterosexualidad institucional y excede por lo tanto los términos del horizonte discursivo y conceptual.

El lesbianismo es el único concepto que conozco que va más allá de las categorías de sexo (mujer u hombre), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni económica, ni política ni ideológicamente hablando. Porque lo que hace a una mujer es una relación social específica con el hombre, una relación que ha sido llamada servidumbre, una relación que implica la obligación personal y física así como la económica ("residencia forzada", servidumbre doméstica, obligaciones conyugales, producción limitada de niños, etc.); una relación a la que las lesbianas escapan negándose a devenir o ser heterosexuales.⁶⁸

Aquí está expresada la manera en que propone la desaparición de las mujeres como fin del feminismo. La lucha contra los aparatos ideológicos y las instituciones socioeconómicas que oprimen a la mujer consiste en negar los términos del contrato heterosexual,⁶⁹ no sólo en nuestra práctica de vida sino también en nuestra práctica del saber. Consiste en concebir al sujeto social de modo que exceda, que sea otro que, que sea autónomo de, las categorías del género. El concepto de "lesbiana" es uno de tales términos.

La dificultad para aprehender o definir un término que se halle fuera del sistema conceptual conocido, de acuerdo con Marilyn Frye, proviene del hecho de que "el vocabulario estándar de esos esquemas no será adecuado para definir un término que lo exprese". Si el término "lesbiana" es extraordinariamente resistente a los procedimientos estándar del análisis semántico (y Frye prueba que es así), es porque "las lesbianas no usan el esquema conceptual dominante", y

están ausentes del "léxico del inglés real"; de ahí que intentar definir el término haciendo referencia a diversos diccionarios es "una especie de flirteo sin sentido, que se apoya en una región de brechas cognoscitivas y espacios semánticos negativos". ¿Por qué, se pregunta para empezar "cuando intento nombrarme a mi misma y explicarme, mi lengua nativa me otorga una palabra... que significa *aquel que pertenece a Lesbos*? Y demuestra luego que el alejamiento del lesbianismo de la realidad conceptual está determinado sistemáticamente por tal "muerte metafísica" pues sus motivaciones se hacen evidentes como la idea de mantener "a las mujeres en un lugar metafísico". Sin embargo, Frye también dice que estar fuera de un sistema conceptual la pone a una en "la posición de ver cosas que no se pueden ver desde adentro", desubicar, desafiliar o desarticular la atención implica experimentar "una reorientación de la atención... un sentimiento de alejamiento y acercamiento hacia el poder de uno como perceptor".⁶⁸

Como la mujer blanca "desleal a la civilización" de Rich,⁶⁹ la "nueva mestiza" de Anzaldúa y las "chicas de hogar" de Smith, el lesbianismo "desleal a la realidad falocrática" de Frye es el sujeto del "saber inusual", es una práctica cognoscitiva, una forma de conciencia que no es primordial, ni universal ni coexiste con el pensamiento humano, como lo pensaba Beauvoir, sino que es históricamente determinada y asumida política y subjetivamente. Como ellas, el lesbianismo de Wittig no es una simple "preferencia sexual" personal o un sujeto social con una prioridad simplemente "política", sino un sujeto excéntrico, constituido en un proceso de lucha y de interpretación, de reescritura del propio yo, como dicen Martin y Mohanty, en relación a una nueva comprensión de la comunidad, de la historia y de la cultura. Esto hace que yo considere la "sociedad lesbiana" de Wittig no como un término descriptivo de un tipo de organización social (no tradicional) ni como una sociedad futurista, utópica o distópica, como las que imagino Joan Russ en su *The Female Man*, o como la comunidad de Amazonas de *Les Guerrilleras* de Wittig, sino como el término para un espacio conceptual y experimental cavado en el campo social, un espacio de contradicciones, aquí y ahora, que necesitan ser afirmadas pero no resueltas; un espacio en el que el "no apropiado/Otro", como lo imagina Trinh T. Minh-ha, "se mueva alrededor con dos o tres gestos al menos: el de afirmar 'Soy como vos', pero apuntando

insistentemente sobre la diferencia; el de recordar 'Soy diferente' mientras fija cada definición del otro a la que llega".⁷⁰

Los términos de Wittig "lesbiana" y "sociedad lesbiana" mantienen la tensión de este gesto múltiple y contradictorio. Incluso cuando afirma que las lesbianas no son mujeres, advierte en contra de los escritos de "feministas-lesbianas en América y en todo el mundo" que nos entran a las mujeres en el mito de la mujer. Negarse a ser una mujer no hace que uno se transforme en hombre. Finalmente, "la lesbiana tiene que ser algo más, ni una mujer, ni un hombre".⁷¹ Entonces, cuando concluye "somos nosotras las que debemos tomar al tarea histórica de definir al sujeto individual en términos materialistas", nosotras somos el punto de articulación desplazado, desde el cual podemos reescribir al marxismo y al feminismo, reuniendo la crítica del sistema sexual-genérico con la "economía política del sexo",⁷² como la llamó una vez Gayle Rubin. El "nosotras" de Wittig no es el de la mujeres privilegiadas de Beauvoir, "calificadas para iluminar la situación de la mujer", su "sociedad lesbiana" no se refiere a una comunidad de mujeres gay, así como el de "lesbiana" no alude a una mujer individual con una "preferencia sexual" particular. Son los términos teóricos para una forma de conciencia feminista que sólo puede existir históricamente, aquí y ahora, como la conciencia de "algo más".

Nosotras, lesbianas, mestizas, y no apropiadas otras son los términos para esta posición crítica excesiva que he tratado de definir y rearticular de diversos textos del feminismo contemporáneo: una posición que se logra sólo por medio de las prácticas del desplazamiento político y personal a través de los límites de las identidades sociosexuales y de las comunidades, entre los cuerpos y los discursos, y que yo quiero llamar sujeto excéntrico.

Gran parte de las ideas de este ensayo se desarrollaron cuando enseñaba en la Universidad de California, en Santa Cruz durante los últimos cuatro años. Presenté una versión previa y más corta de este estudio en la conferencia sobre "Feminism and the Critique of Colonial Discourse" llevada a cabo en dicha Universidad el 25 de abril de 1987; otras versiones fueron presentadas en varias universidades de Europa, Canadá y los Estados Unidos. Agradezco a los estudiantes y colegas del *History of Consciousness Program* por sus discusiones formales e informales sobre estos temas y al Senado académico de esta Universidad por haber apoyado financieramente, en parte, esta investigación entre 1985 y 1987. Le debo agradecer a Kirstie McClure por su lúcida crítica al manuscrito y sus discusiones iluminadoras sobre estos y otros problemas de la teoría feminista.

⁷⁰ Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies*, 16, n° 1 (Spring 1990), pp. 115-150.

⁷¹ Para distinguir los términos de "mujer" o ("Mujer") y "mujeres", una distinción crucial para aprehender y transmitir el estatus paradójico de las mujeres en los discursos dominantes de la cultura Occidental, véase mi libro, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 5-6. El capítulo 6, primera parte, introduce y discute también otros términos de particular relevancia para la teoría feminista y para este ensayo, tales como el de la experiencia, la subjetividad y la conciencia de sí. Véanse especialmente las páginas 159 y 184-86.

⁷² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, traducida por H. M. Parshley (1949: New York: Vintage, 1974), XVIII-XIX, Emmanuel Lévinas, citado en XIX.

⁷³ Beauvoir, XX.

⁷⁴ Una definición igualmente paradójica de la mujer como un sujeto humano y como un objeto de intercambio entre los hombres, como un parlante y como un signo del lenguaje (parentesco) por el cual los hombres se comunican entre sí a lo largo de generaciones haciendo cultura se encuentra en Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, publicado también en 1949. En realidad Beauvoir le agradece por haberle permitido ver las evidencias de su trabajo y por haberlo usado "literariamente" en *The Second sex* (p. XX).

⁷⁵ Beauvoir, XXIII, XXXIV.

⁷⁶ *Ibid.*, XXXII.

⁷⁷ Catherine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), p. 50, (astardillas nuestras).

* John Berger, citado por Catharine A. Mac Kinnon "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory" en *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Nannerl O. Koonan, Michelle Rosaldo y Barbara Gelpi (ed.), (Chicago: Chicago University Press, 1981), p.26.

¹⁰ Beauvoir, p. 301.

¹¹ Mac Kinnon, p. 26.

¹² Nancy C. M. Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism" en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (ed.), (Dordrecht, The Netherlands: Reidel, 1983), p. 284.

¹³ Mac Kinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State", 2, 1.

¹⁴ Hartsock, "The Feminist Standpoint", pp. 291, 290, 303, 305.

¹⁵ Mac Kinnon, p. 30.

¹⁶ Una versión del ensayo de Hartsock de 1983, "The Feminist Standpoint", aparece en el capítulo 10 de su *Money, Sex, Power, Toward a Feminist Historical Materialism* (Boston: NorthWestern University Press, 1985). En otro lugar del libro, Hartsock trata la cuestión de la sexualidad, definiéndola bastante ampliamente como "una serie de prácticas y significados culturales y sociales que estructuran y son estructurados por las relaciones sociales". Ella cita a Jeffrey Week y a Robert Stoller y da mayores referencias a pie de página de Sherry Orner y Harriet Whitehead, Adrienne Rich y Ann Ferguson y otros para apoyar su visión. Como "estos teóricos han impulsado esta posición en diferentes contextos", dice Hartsock, "parece innecesario detallarlos aquí, pero si es oportuno indicar que apoyo sus argumentos en general" (pág. 156). Por supuesto, que la única "posición" sobre la sexualidad que puede ser aprehendida de tales heterogéneas fuentes —dos de las cuales están en un abierto debate (Rich y Ferguson, como discutiremos más adelante)— es la de un mínimo denominador común, es decir la visión generalizada y estereotipada de que la sexualidad es "cultural". Tal noción reducida y simplista explica sin duda la disconformidad de Hartsock con las autoras feministas (lesbianas) que, aunque "ven a la sexualidad como una creación cultural ... argumentan de diversas maneras que es imposible un cambio en ella" (p. 179). Hartsock no aclara qué significa un "cambio en la sexualidad" para ella. No es accidental que los autores en cuestión estén escribiendo sobre la pornografía lesbiana y el sadomasoquismo, porque gran parte de este capítulo sobre la sexualidad, titulado, "Gender and Power: Masculinity, Violence and Domination" trata de la pornografía y la perversión. Así la visión que tiene este libro es que la sexualidad es algo definido e impuesto por el hombre, un eros negativo, que es compartido por ambos en una "comunidad en la que los lundamentos de la sexualidad están estructurados por la violencia, la dominación y la muerte" (p. 178). A esto Hartsock le opone el potencial de una "comunidad plenamente humana", que es inherente a la "experiencia" femenina de la sexualidad maternal (p. 256), que es una fusión erótica y una comprensión del compañero sexual (p. 257) y la "capacidad de tener una variedad de

relaciones con los demás que provienen de la experiencia de la maternidad femenina" (p. 158). En breve, la masculinidad es a la maternidad, como lo abstracto es a lo concreto, la separación a la conexión, la violencia a la nutrición, la muerte a la vida, en una serie de oposiciones binarias que se construyen a partir de la oposición que existe entre la pareja primaria de la sexualidad no reproductiva (masculina) versus la reproductiva (femenina).

¹⁷ Hartsock, "The Feminist Standpoint", pp. 299, 289.

¹⁸ MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State", 5, 2, 28.

¹⁹ Louis Althusser, citado en MacKinnon, *Ibidem* cita 17, 13, 29.

²⁰ Pueden compararse su "Freud and Lacan" y su "Ideology and the Ideological State Apparatuses" en Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, (New York, Monthly Review Press, 1971).

²¹ Como ejemplo, véase Julian Henriques et al, *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity* (London: Methuen, 1984), en el contexto de los debates posalthusserianos sobre la teoría del discurso; también los trabajos similares de la revista marxista *Ideology and Consciousness*.

²² Véase Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays in Theory, Film and Fiction*, (Bloomington: Indiana University Press, 1987) cap. 1.

²³ Hartsock, *Ibidem* cita 16, 295.

²⁴ Por ejemplo, véanse Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985); Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (London: Penguin, 1974); Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1986); Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982); Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics. The Women's Film of the 1940s* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

²⁵ Véanse Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics" en *Discovering Reality*; Jessica Benjamin "A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space", en Teresa de Lauretis (comp.) *Feminist Studies/Critical Studies*, (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 78-101; y Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

²⁶ Juliet Mitchell, citado en Rose, 6; *Ibid*, 7, 12, 14.

²⁷ Mac Kinnon, *Feminism Unmodified*, 54; Rose, 7.

²⁸ Rose, 7.

²⁹ *Ibid*, 15; MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 60.

³⁰ MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 2, 59.

³¹ Beauvoir, 44.

³² Purple September Staff, "The Normative Status of heterosexuality" en Charlotte Bunch y Nancy M'Yron (ed.) *Lesbianism and the Women's Movement*, (Baltimore: Diana Press, 1976) citado por Mac Kinnon p. 26.

³³ Véanse Wini Breines y Linda Gordon, "The New Scholarship on

Family Violence", *Sings* 8 (Spring 1983), pp. 490-531; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, (New Haven: Yale University Press, 1984); Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women* (New York: Pergamon press, 1984); y Donna Haraway, "Teddy-Bear Patriarchy", *Social text*, n° 11, (1984-85), pp. 20-64.

³⁴ Para una discusión de Althusser y Foucault en las cuestiones de género, véase de Lauretis, *Technologies of Gender*, cap. 1.

³⁵ Como ejemplo, véase Silverman, Mary Ann Doane, "Woman's stake: Filming the Female Body", *October*, no 17, (1981), 23-36.

³⁶ He desarrollado la noción de un contrato heterosexual o edípico, sugerida por Monique Wittig, en "The Straight Mind", *Feminist Studies*, no 1 (Summer 1980), pp. 103-10; en Teresa de Lauretis "The Female Body as Heterosexual Presumption", *Semiotics* 67, n° 3-4, (1987), 259-79. "Con el término 'contrato edípico' quiero homologar semióticamente varios marcos conceptuales: a la noción de Saussure del lenguaje como un contrato social; a la del 'contrato social' de Rousseau con sus distinciones genéricas, al 'complejo de Edipo' de Freud como el mecanismo psíquico estructurante que explica la orientación del deseo humano y la construcción psicosocial del género; al 'contrato cineasta' que estipula las condiciones de la visión codificando las relaciones específicas de la imagen y el sonido con el significado y la subjetividad de cada espectador de una película... y finalmente a 'el contrato heterosexual' de Wittig como el acuerdo realizado entre sistemas teóricos modernos y epistemologías de no cuestionar al género *a priori*, y de suponer la oposición sociosexual del 'hombre' y de la 'mujer' como un momento necesario y fundamental de la cultura".

³⁷ Véase Catherine MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, (New Haven: Yale University Press, 1979); Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en su *Blood, Bread and Pottery: Selected Prose 1979-1985* (New York, Norton, 1986); y Monique Wittig, "The Straight Mind" y "One is not Born a Woman", *Feminist Issues*, n° 2, (Winter 1981), pp. 47-54.

³⁸ Por ejemplo, véase Anna Ferguson, "Patriarchy Sexual Identity and Sexual Revolution", *Signs* 7, (Autumn 1981), 158-72.

³⁹ MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State", 1. Un interesante paralelo de la trayectoria del pensamiento feminista sobre la heterosexualidad desde la práctica sexual privada a la institucionalización, y de su continua separación de lo personal y lo político es la trayectoria histórica de la palabra inglesa "institución". De acuerdo al *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976) de Raymond Williams: "Instituciones uno de los diversos ejemplo (como cultura, sociedad, educación) de un sustantivo que expresa una acción o proceso, que se transforma en determinado momento en un sustantivo general y abstracto que describe algo aparentemente objetivo y sistemático; en realidad, en el sentido moderno, institución ha sido usado en el inglés desde el siglo xiv, viene del

inglés *institution*, del antiguo francés *institutionem*, que a su vez viene del latín *statuere*, que significa establecer, encontrar, apuntar. En sus usos tempranos tenía el sentido de un acto originario, algo que es instituido en un momento particular de la historia, pero hacia el siglo xvi se desarrolló el sentido de expresar las prácticas que estaban establecidas, y de esa manera empezó a ser usado en el sentido moderno... pero se lo utilizaba aún en algunos contextos con el sentido de "una de las instituciones del lugar". No es fácil datar la emergencia de su pleno sentido abstracto; aparece ligada con el concepto abstracto relacionado de *sociedad*. Hacia mediados del siglo xvi su sentido abstracto es evidente y los ejemplos se multiplican en el siglo xix... En el siglo xx institución se ha transformado en el término normal para expresar a cualquier elemento que organiza a la sociedad" (pp 139-40). Sería interesante especular que así como el término institución se afirmó como un término abstracto como el de *sociedad*, de la cual depende para existir, el sentido abstracto de la *heterosexualidad* como una institución se incorporó al feminismo con la afirmación de la *teoría feminista* como una forma del saber, una teoría crítica cuya existencia está condicionada por esa institución. A propósito llamo la atención sobre el hecho de que las *Keywords* de Williams no incluyen los términos *Género*, *Feminismo*, *Sexualidad* (de ningún tipo) y *Conciencia* (aunque esta última aparece bajo el concepto de *clase* como conciencia de clase, y bajo el de *ideología* como falsa conciencia).

⁴⁰ Williams, p. 139; Ferguson, pp. 170-71.

⁴¹ Wittig, "The Straight Mind", p. 107.

⁴² Michael Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1: Introducción, (New York: Vintage, 1980), pp. 92-95.

⁴³ Irigaray, pp. 11-129.

⁴⁴ Véase por ejemplo, Marilyn Frye, *The Politics to reality: Essays in Feminist Theory*, (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1983), pp. 95-109.

⁴⁵ Véase Elaine Showalter, "Feminist Criticism in the Wilderness" en Elizabeth Abel (comp.), *Writing an Sexual Difference*, (Chicago: Chicago University Press, 1982), pp. 9-35; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, (New York, Harper & Row, 1978); Mary Daly, *GynEcology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978) y *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1984).

⁴⁶ Audre Lorde "Open Letter to Mary Daly" en su *Sister Outsider: Essays and Speeches*, (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984) p. 69.

⁴⁷ Véase Barbara Smith "Toward a black Feminist Criticism" en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, editado por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (Old Westbury, NY: The Feminist Press, 1982), p. 162, (bastardillas nuestras).

⁴⁸ Barbara Smith (comp.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New York: Kitchen Table/Woman of Color Press, 1983), pp. 272-82.

⁴⁸ Véase Minnie Bruce Pratt, "Identity: Skin Blood Heart" en Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt y Barbara Smith, *Yours in Struggle: Free Feminist Prospectus on Antisemitism and Racism* (Brooklyn, NY: Longham Press, 1984).

⁴⁹ Biddy Martin y Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do With It?" en de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, pp. 195, 193.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 196.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 197, 201, 210, 203.

⁵² *Ibid.*, p. 192.

⁵³ La aceptación de una identidad de "mujer de color" en los Estados Unidos (y de igual manera de una identidad "negra" en Inglaterra) por parte de mujeres que son de orígenes culturales y étnicos diversos, asiáticas, americanas nativas, negras americanas, caribeñas, chicanas, latinas etc., es un ejemplo de la existencia de una conciencia personal-política que no se basa simplemente en diferencias étnicas o culturales versus la cultura blanca dominante, y que no es una oposición de un conjunto estable de valores culturales a los valores igualmente estables de la mayoría dominante. La identidad como mujer de colores un producto de la experiencia histórica específica del racismo en la cultura angloamericana y de la sociedad blanca masculina actualmente dominante en Estados Unidos; se ha desarrollado a partir de la comprensión de la necesidad política y personal de construir una comunidad a pesar de las tensiones, en contradicción incluso con los propios valores étnicos y familiares. Véase Cherrie Moraga, *Loving in the War Years* (Boston: South End Press, 1984); Mirla Quintanales "I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance" en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (comp.), (New York: Kitchen Table/Home of Color Press, 1982) pp. 150-56; Melanée Kaye/Kantrowitz, "Some Notes on Jewish Lesbian Identity" en *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* (Trumansburg, NY: Crosssign Press, 1982), pp. 28-44; Cheryl Clarke, "Lesbianism: An Act of Resistance", en *This Bridge Called My Back*, pp. 128-37; y Merle Woo, "Letter to me", en *Ibid.*, 140-47.

⁵⁴ Samuel Delany, "Interview" con Takayuki Tatum, *Diacritics* 16, (Fall, 1986), pp. 27-43.

⁵⁵ Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (comp.) *New French Feminisms: An Anthology*, (Amherst: University of Massachusetts press, 1980), p. 3.

⁵⁶ Rich no llamaría a esto teoría, aunque cree que como teoría es demasiado etnocéntrica. No ha enlazado aún a la teoría política del feminismo negro norteamericano con los textos de otras mujeres de color (véase Rich, *Blood, Bread and Poetry*, pp. 210-31). En este sentido está en lo correcto. Pero ¿por qué se debe continuar desaprobando a una práctica crítica que ha sido transformada y transformadora a partir de los trabajos de las escritoras, académicas y activistas feministas? (compárese con Paula A. Treichler, "Teaching Feminist Theory", en Cary Nelson *Theory in the Classroom* (Urbana: University

of Illinois Press, 1986). Y ¿por qué se debe descartar el término "teoría" cuando las mujeres de color han comenzado a demandarlo? (por ejemplo, Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margins to Center*, (Boston: South End Press, 1984). Acerca de la política de la ubicación véase también Adrienne Rich, "Blood, Bread and Poetry: The Location of the Poet" en su *Blood, Bread and Poetry*, 167-87.

⁵⁷ Véase Moraga y Anzaldúa, p. 23.

⁵⁸ Frye, p. 154.

⁵⁹ Wittig, "One Is Not Born a Woman", p. 52.

⁶⁰ Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, traducido y compilado por Diana Leonard, (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), pp. 217-18.

⁶¹ "The Combative River Statement", en *Home Girls*, pp. 274-78.

⁶² Christine Delphy, "A Materialist Feminism Is Possible" en *Close to Home*, pp. 178-79, 180, 181.

⁶³ Wittig, "One Is Not Born a Woman", p. 49.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 50-53.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁶⁶ Véase Wittig, "The Straight Mind".

⁶⁷ Frye, pp. 154-55, 171-73.

⁶⁸ Adrienne Rich, "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia", en *On Lies, Secrets, and Sciences: Selected Prose, 1966-78*, (New York: WW Norton, 1979), 275-310.

⁶⁹ Trinh T. Minh-ha "Introduction", *Discourse*, no 6, (1986-87), p. 9.

⁷⁰ Wittig, "One Is Not Born a Woman", pp. 49.

⁷¹ Gayle Rubin "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna Rapp Reiter (comp.), (New York: Monthly Review Press, 1975), p. 157-210.

SABERES SITUADOS:
EL PROBLEMA DE LA CIENCIA
EN EL FEMINISMO Y EL PRIVILEGIO
DE UNA PERSPECTIVA PARCIAL
DONNA HARAWAY

La investigación feminista académica y militante ha intentado comprender lo que *nosotras* queremos decir con el término curioso e inevitable de "objetividad" repetidas veces. Hemos gastado mucha tinta tóxica y transformado muchos árboles en papel denunciando lo que *ellos* quieren decir y cómo *nos* afecta. El imaginario "ellos" es algo así como una conspiración invisible de científicos y filósofos hombres, repletos de becas y laboratorios. El imaginario "*nosotras*" representa a las otras corporizadas, a quienes no se les permite tener un cuerpo, quienes tienen un punto de vista limitado y, por ende, representan un camino manchado y descalificado para cualquier discusión fuera de nuestro pequeño círculo, donde las revistas de suscripción masiva podrían llegar a pocos miles de lectores, que odian la ciencia. En última instancia yo misma contribuí a estas fantasías paranoicas y resentimientos académicos ocultos con algunas reflexiones impresas en mi nombre en la literatura feminista sobre la historia y la filosofía de la ciencia. Nosotras, las feministas somos en los debates sobre la ciencia y la tecnología "los grupos de interés especial" de la Era de Reagan, del reino rarificado de la epistemología, donde lo que se considera tradicionalmente como conocimiento está controlado por filósofos, que codifican la ley del canon cognitivo. Por supuesto que desde una definición reaganista, un grupo de interés especial es cualquier sujeto histórico colectivo que se atreva a resistir la atomización de la Guerra de las Galaxias, el hipermmercado, el posmodernismo, la ciudadanía construida por los medios de comunicación. Como Max Headroom no tiene un cuerpo, él puede ver por sí mismo todo en el imperio del gran comunicador de la Red Global.² No es extraño que Max tenga un sentido del

humor ingenuo, y un tipo de sexualidad felizmente regresiva y preedípica, una sexualidad que nosotras creíamos, con peligro de equivocarnos, que estaba reservada para los cuerpos femeninos, colonizados y reclusos de por vida, y quizá también a los obsesivos programadores blancos masculinos que viven en confinamientos electrónicos solitarios.

Me parece que las feministas, al usar en forma ambivalente y flexible el problema de la objetividad, han quedado atrapadas en los dos polos de una dicotomía tentadora. Por supuesto, que aquí estoy hablando por mi misma y estoy planteando la hipótesis de que existe un discurso colectivo sobre estas cuestiones. Los estudios sociales recientes sobre la ciencia y la tecnología han desarrollado un argumento construccionista social muy fuerte, para todas las demandas de las formas del saber, en especial para las científicas.³ De acuerdo con estas perspectivas tentadoras no se debe privilegiar ningún punto de vista subjetivo, pues los límites entre lo subjetivo y lo objetivo en el saber se teorizan mientras el poder se desplaza, no necesariamente hacia la verdad. De manera que, de acuerdo con la perspectiva construccionista social, no deberíamos acobardarnos frente a las descripciones científicas y sus logros, porque se proponen despistar nos: cuenlan parábolas sobre la objetividad y el método científico a los estudiantes de primer año, pero, en realidad, ningún practicante del supremo arte científico debería encontrarse actuando, a partir de las versiones de los libros de texto. Los construccionistas sociales dicen claramente que las ideologías oficiales sobre la objetividad y el método científico son una mala guía para saber cómo se construye el conocimiento científico. Como para el resto de nosotras, lo que los científicos creen o lo que dicen que hacen tiene una fundamentación muy floja.

Las únicas personas que siguen realmente creyendo, actuando, Dios no lo quiera, sobre la base de las doctrinas ideológicas de la descarnada objetividad científica presentes en los libros de textos elementales y en la literatura tecnocrática son los no-científicos, incluyendo un pequeño grupo de filósofos de confianza. Mi mención a este último grupo es simplemente una reflexión de un chauvinismo disciplinario residual, producto de haberme identificado con los historiadores de la ciencia y de haber pasado mucho tiempo en mi adultez temprana por una especie de momento preedípico disciplinario y poético modernista con un microscopio, cuando

las células parecían células y los organismos, organismos. Pace, Gertrude Stein. Después vino la ley del padre y la resolución del problema de la objetividad, un problema resuelto siempre por referentes de antemano ausentes, por significados diferidos, por sujetos divididos y por un juego sin fin de significados. ¿Quién no crecería entonces atrapada en este entramado? El género, la raza, el mundo mismo, parecen el producto de las velocidades tejidas en el juego de los significados en un campo de fuerzas cósmico.

De cualquier manera, los construccionistas sociales dirían que la doctrina ideológica del método científico y todo el palabrerío filosófico sobre la epistemología fueron preparados para que no sepamos conocer el mundo practicando ciencias. Desde este punto de vista, la ciencia, que es el juego que nos interesa, es retórica, es una serie de esfuerzos para persuadir a los actores sociales importantes de que el conocimiento que uno crea es un camino hacia una forma deseada de poder objetivo. Esta propuesta debe tener en cuenta en el juego del saber, la estructura de los hechos y los artefactos, así como el lenguaje mediado por los actores. Aquí los artefactos y los hechos son partes del arte poderoso de la retórica. La práctica es persuasión, y se focaliza sobre todo la práctica. Todo saber es un nódulo condensado en un campo agónico de poder. El programa de la sociología del conocimiento se junta con los amados y horribles instrumentos de la semiología y la deconstrucción para insistir sobre la naturaleza retórica de la verdad, incluyendo la verdad científica. La Historia es un historia que los búfalos de la cultura occidental se cuentan entre sí; la tierra es un texto en disputa y un campo de poder, el contenido es forma.⁴ Punto.

Esto es aun más importante para aquellas de nosotras a las que todavía nos gustaría hablar de la *realidad* con más confianza que la que le permitimos a la derecha cristiana cuando discute la vuelta del Salvador y su propia salvación de la destrucción final del mundo. Nos gustaría pensar que nuestra recurrencia a palabras reales es más que una desesperada sacudida del cinismo y un acto de fe como el de cualquier otro culto, sin tener en cuenta cuánto espacio le damos generosamente a todas las ricas mediaciones, siempre históricas, a través de las cuales nosotras, o cualquier persona, debe conocer el mundo. Cuanto más describo el programa del construccionismo social radical y una particular versión del posmodernismo con los instrumentos adecuados

de la crítica de las ciencias humanas, mas nerviosa me pongo. La imagen de campos de fuerza, de los movimientos en un mundo completamente textualizado y codificado, que es la metáfora que usan muchos argumentos sobre la realidad socialmente negociada del sujeto posmoderno, es, sólo para iniciados, una imagen de campos militarizados con alta tecnología, de campos de batalla académicos automatizados, donde los rayos de luz, llamados jugadores, se desintegran entre ellos para mantenerse en el juego del saber y del poder (¡qué metáfora!). La tecnociencia y la ciencia-ficción colapsan en el sol de su guerra de radiante (i)realidad.⁶ No debería tomar décadas de teoría feminista darse cuenta de que el enemigo está aquí. Nancy Hartsock lo aclaró cristalinamente con su concepto de masculinidad abstracta.⁸ Otras, y yo, comenzamos queriendo tener una herramienta fuerte para deconstruir los legítimos reclamos de la ciencia hostil por medio de la demostración de la especificidad histórica radical y la disputabilidad de cada una de las capas de cebolla de la construcciones científicas y tecnológicas, y culminamos en una terapia de electroshock, que, lejos de conducirnos a las elevadas mesas del juego contestatario de las verdades públicas, nos dejó fuera de la mesa con un problema de personalidad múltiple autoescindida. Queríamos encontrarla manera de mostrar algo más que el prejuicio de las ciencias (lo que era muy fácil de demostrar) y hacer algo más que separar del prejuicio y el mal uso a la buena oveja científica de las cabras malas. Parecía fácil hacer esto con el fuerte argumento construccionista que no dejaba brechas para reducir las cuestiones de los prejuicios y la objetividad, el uso y el mal uso, la ciencia y la pseudociencia. Desemascaramos las doctrinas de la objetividad porque amenazaban nuestro sentido de subjetividad histórica colectiva y protagonismo y nuestros relatos "corporizados" de la verdad y terminamos con un excusa más para no aprender física posnewtoniana y una razón más para dejar las viejas prácticas de autoayuda feministas para arreglar nuestros autos. Como son simplemente textos dejemos que los tengan nuevamente los hombres.

Algunas de nosotras intentamos mantenernos sanas en estos tiempos desestabilizadores y desestabilizados desarrollando una versión feminista de la objetividad. Este es, motivado por muchos de los mismos deseos políticos, el otro extremo seductor del problema de la objetividad. El marxismo

humanista estaba manchado en sus fuentes por su teoría estructuralista de la dominación de la naturaleza para la autoconstrucción del hombre y por su impotencia íntimamente relacionada para historizar todo aquello que la mujer hizo que no merezca un salario. Pero el marxismo era todavía una fuente promisoría, como forma de higiene mental de las feministas, para cambiar nuestra doctrina de una visión objetiva. Los puntos de vista marxistas ofrecen un camino para lograr nuestras propias versiones de las teorías del punto de vista, de la continua corporización, y de la rica tradición de crítica a la hegemonía sin quitarles el poder a los positivismos y relativismos, y una manera de acceder a teorías de la mediación más sutiles. Algunas versiones del psicoanálisis sirvieron para esta aproximación, sobre todo la de la teoría inglesa de las relaciones objetales. Esta última quizá haya hecho más por el feminismo socialista estadounidense en el tratamiento del sujeto de la ideología y de la ciencia que algo proveniente de la pluma de Marx o Engels, y mucho más que de la de Althusser o de la de cualquier otro hijo tardío.⁷

Otra aproximación, el "feminismo empirista", también utiliza a los recursos marxistas para obtener una teoría de la ciencia que insiste sobre el significado legítimo de la objetividad y que sospecha del constructivismo radical conjugado con la semiología y la narrativa.⁸ Las feministas deben buscar un mejor relato del mundo; no es suficiente mostrar la contingencia histórica radical y los modos de construcción de todas las cosas. Aquí, nosotras, como feministas, nos encontramos unidas perversamente al discurso de muchos científicos practicantes, que creen ser mayoría, cuando todo esto dicho y hecho, descubriendo y construyendo cosas *por medio* de todas sus construcciones y argumentaciones. Evelyn Fox Keller ha insistido particularmente sobre esta cuestión fundamental y Sandra Harding llama "la ciencia heredera" al objetivo de estas aproximaciones. Las feministas tienen gran interés en un proyecto de ciencia heredera que ofrezca un relato del mundo mejor y más adecuado y rico, para vivir en relación crítica y reflexiva con nosotras, con las prácticas de dominación de otros y con las partes desiguales de privilegio y poder que constituyen todas las posiciones. En términos filosóficos tradicionales, la cuestión es ética y política más que epistemológica.

Entonces, pienso que mi problema y "nuestro" problema

es cómo tener un relato de la contingencia histórica radical que sirva simultáneamente para todas las demandas del saber y de los sujetos cognoscentes, una práctica crítica para reconocer nuestra propia "tecnología semiótica" de construcción de significados, y un compromiso para la realización de fieles relatos del mundo real, uno que sea parcialmente compartido, compatible con los proyectos de libertad única del resto del mundo, de abundancia material adecuada, de modesto sufrimiento y de limitada felicidad. Harding llama a este deseo múltiple imprescindible la necesidad de un proyecto heredero de la ciencia y de una insistencia posmoderna sobre la diferencia irreducible y la multiplicidad radical de los saberes locales. Todos los componentes del deseo son paradójicos y peligrosos y su combinación es al mismo tiempo contradictoria y necesaria. Las feministas no necesitan una doctrina de la objetividad que les prometa trascendencia, una doctrina que pierda la pista de sus mediaciones justo allí donde alguien debería ser responsable de algo, y que les dé un poder instrumental ilimitado. No queremos una teoría de los poderes inocentes para representar al mundo donde el lenguaje y los cuerpos caigan en la bienaventuranza de la simbiosis orgánica. Tampoco queremos teorizar el mundo, y mucho menos actuar en él, en términos de sistema global, pero sí necesitamos de una red mundial de conexiones, que incluya la habilidad parcial de traducir saberes entre comunidades muy diferentes y de poder variable. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas que explica cómo se producen los significados y los cuerpos, no para negarlos sino para construir aquellos significados y cuerpos que tengan la posibilidad de vivir.

Las ciencias naturales, sociales y humanas han estado siempre sumidas en deseos como éstos. La ciencia ha buscado la traducción, la convertibilidad y la movilidad de los sentidos y su universalidad; yo llamo a esto reduccionismo cuando un lenguaje (adivinen el de quien) se impone como el estándar para todas las traducciones y conversiones. Lo que el dinero hace en el orden del intercambio del capitalismo, lo hace el reduccionismo en los poderosos órdenes de la ciencia global. Hay finalmente sólo una ecuación que es la fantasía mortal que las feministas y otras ha identificado en algunas versiones de la objetividad, en aquellas al servicio de los ordenamientos jerárquicos y positivistas de lo que se debe aceptar como saber. Esta es una de las razones por las que

importa —metafóricamente o de cualquier manera— el debate en torno a la objetividad. La inmortalidad y la omnipotencia no son nuestro fin. Pero podemos usar algunos relatos confiables y posibles sobre las cosas, que no sean reducibles a los movimientos de poder y a los juegos agonísticos y de gran nivel de la retórica, y a la arrogancia científica y positivista. Este punto se aplica ya sea si hablamos de genes, clases sociales, partículas elementales, géneros, razas o textos. Es aplicable a las ciencias humanas, sociales y naturales a pesar de la ambigüedades resbaladizas de las palabras "objetividad" y "ciencia" cuando nos deslizamos en el terreno discursivo. En nuestros esfuerzos por subir el poste engrasado hacia una doctrina útil de la objetividad, la mayoría de las feministas, y yo, nos hemos alternativa y simultáneamente mantenido en los dos extremos de la dicotomía, una dicotomía que Harding define como el enfrentamiento entre los proyectos de la ciencia heredera y los relatos posmodernistas de la diferencia, y que yo he descrito en este ensayo como el enfrentamiento entre el construccionismo radical y el empirismo feminista crítico. Es difícil subir cuando uno se está sosteniendo simultánea y alternativamente en ambos polos. Es el momento de cambiar las metáforas.

La persistencia de la mirada

Me gustaría comenzar apoyándome metafóricamente en un sistema sensorial del discurso feminista mucho más ambiguo: la mirada.⁹ La mirada puede ser muy buena para evitar oposiciones binarias. Me gustaría insistir en la naturaleza corporizada de toda mirada y rescatar el sistema sensorial que ha sido utilizado para dar un salto desde el cuerpo marcado hacia la conquista de una mirada ubicua. Esta es la mirada que incluye todos los cuerpos míticamente marcados, que hace que la categoría no marcada demande el poder de ver, pero de no ser vista, de representar mientras escapa a la representación. Esta mirada representa las posiciones no marcadas del Hombre Blanco, una de las más feas tonalidades de la palabra objetividad para los oídos feministas en una sociedad científica, industrial, militarizada, racista y masculina, es decir aquí en el vientre del monstruo, en los Estados Unidos a fines de los ochenta. Me gustaría una doctrina de la

objetividad corporizada que incluya los proyectos científicos feministas críticos y paradójicos: el concepto de la objetividad feminista implica simplemente la noción de *saberes ubicados*.

Los ojos han sido usados para aludir a una capacidad perversa, pulida hasta la perfección en la historia de la ciencia ligada al militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina, para distanciar al sujeto cognoscible de todos y todas las cosas en favor de los poderes sin trabas. Los instrumentos de visualización de la cultura multinacional y posmoderna han conformado estos significados de descorporización. Las tecnologías de la visualización no tienen un límite real. El ojo de cualquier primate ordinario como nosotros puede ser continuamente realzado por medio de los sistemas sonográficos, las resonancias magnéticas imaginarias, los sistemas de manipulación gráficos producidos por inteligencias artificiales, los microscopios electrónicos, los scanners de tomografías computadas, las técnicas de realzamiento del color, los sistemas de control satelital, las terminales de video caseras y de oficina, las cámaras de múltiples propósitos, que puedan filtrar desde la membrana de mucosa que forra la cavidad intestinal de un gusano que vive en los gases de escape de una falla continental hasta mapear el hemisferio planetario en cualquier lugar del sistema solar. La mirada en este festín tecnológico deviene una glotonería desregularizada, todo parece milico no solo por el *god trick*¹⁰ de ver todo desde ningún lugar, sino porque este mito está en la práctica cotidiana. Y, como en el caso del *god trick*, este ojo agarra al mundo para producir monstruos tecnológicos. Zoe Sofoulis llama a esto el canibalismo de los proyectos masculinos extraterrestres para dar a luz a nuevos nacimientos excrementales.

Un tributo a esta ideología de una mirada directa, devoradora, generativa e irrestricta, cuyos medidores tecnológicos son simultáneamente presentados como transparentes se encuentra en el aniversario de los 100 años de la *National Geographic Society*. El volumen cierra con dos capítulos yuxtapuestos su revisión de la literatura investigada por la revista, impactante por su maravillosa fotografía. El primero sobre el "espacio" introducido por el epígrafe "La alternativa es el universo o nada"¹¹. El capítulo relata las hazañas de la raza espacial y describe los "estallidos" de colores reensamblados por las señales digitales transmitidas por el vasto espacio de los planetas lejanos con el objeto de permitir

"experimental" al receptor el momento mismo del descubrimiento del "objeto" con la mirada.¹² Estos objetos maravillosos nos llegan simultáneamente como grabaciones legítimas de lo que está simplemente ahí y como proezas heroicas de la producción tecnocientífica. El capítulo siguiente es el gemelo del del espacio exterior, "Espacio interior", introducido por el epígrafe "La materia de las estrellas ha vuelto a vivir."¹³ Aquí el lector es conducido al reino de lo infinitesimal, objetivado por las radiaciones que están fuera de las ondas que son "normalmente" percibidas por los primates homínidos, es decir por los rayos de los microscopios laser y electrónicos, cuyas señales son transformadas en los estallidos maravillosos de las células T de defensa y los virus invasores.

Por supuesto que la idea de una mirada infinita es una ilusión, un buen truco. Me gustaría sugerir cómo nuestra insistencia en la particularidad y corporación de toda mirada (aunque esta no sea una corporización orgánica que incluya la mediación tecnológica) y el no rendirnos a los mitos tentadores de la mirada como un camino a la descorporización y a los segundos nacimientos nos permite construir una útil, pero no inocente, doctrina de la objetividad. Quiero una escritura feminista del cuerpo que enfatice nuevamente metafóricamente la mirada, porque necesitamos recobrar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de los trucos y poderes visualizables de las ciencias modernas y las tecnologías que han transformado los debates sobre la objetividad. Necesitamos saber cómo incorporar el objetivo de nuestros scanners teóricos y políticos a nuestros cuerpos, dotados de color primate y visión estereoscópica, para nombrar lo que somos y lo que no somos en dimensiones del espacio mental y físico que apenas sabemos nombrar. Por lo tanto, la objetividad termina refinándose no tan perversamente a una corporización particular y específica y no a una falsa visión que promete trascender todos los límites y responsabilidades. La moraleja es simple: sólo una perspectiva política promete una mirada objetiva. Todas las variaciones occidentales sobre la objetividad son alegorías de las ideologías que gobiernan las relaciones de lo que llamamos mente y cuerpo, alejamiento y responsabilidad. La objetividad feminista alude a la ubicación limitada y al saber ubicado, no a la trascendencia y separación del sujeto y el objeto. Nos permite respondernos acerca de cómo aprendimos a ver.

Estas son lecciones que aprendí en parte paseando a mis perros y preguntándome sobre cómo se vería al mundo si tuviéramos pocas células retinales para la visión del color y un gran procesamiento neuronal y áreas sensoriales para oler. Es una elección que se extrae de las fotografías del mundo visto por un insecto de ojos compuestos e incluso de las de un ojo de cámara de un satélite espía, o de los signos del espacio de las diferencias "cercanas" a Júpiter transmitidos digitalmente, que han sido transformados en las fotografías en color de una mesa de café. Los "ojos" disponibles en la ciencia tecnológica moderna hacen añicos toda idea de una mirada pasiva: estos mecanismos protésicos nos muestran que todos los ojos, incluyendo nuestros ojos orgánicos, son sistemas activos de percepción, montados por traslaciones y formas de ver, es decir de vida. En los relatos científicos sobre los cuerpos y las máquinas no existe una fotografía que no sea inmediata o una cámara oscura pasiva. Lo que hay son posibilidades visuales altamente específicas, cada una con una manera detallada activa y parcial de organizar a los mundos. Todas estas imágenes del mundo no deberían ser alegorías de movilidad e intercambio infinito, sino de especificidad y diferencia elaboradas y la gente que ama debería aprender a ver fielmente desde el punto de vista de los demás, incluso cuando el otro es nuestra propia máquina. Esto no implica alienar la distancia. Esta es una *posible* alegoría para las versiones de la objetividad feministas. Comprender cómo funcionan técnica, social y psíquicamente los sistemas visuales debería ser la manera de corporizar una objetividad feminista.

Muchas corrientes del feminismo han intentado teorizar los fundamentos para creer especialmente en los puntos de vista de los subyugados; hay buenas razones para creer que es mejor la mirada desde abajo de las brillantes plataformas de los poderosos.¹⁴ Partiendo de esta sospecha, este ensayo argumenta en favor de saberes ubicados y corporizados y en contra de los diversos reclamos de saberes ubicuos e irresponsables. Irresponsables implica incapaces de ser tomados en cuenta. Hay un beneficio al establecer la capacidad de ver desde las periferias y profundidades. También hay un serio peligro de romanticismo y/o de apropiación de la visión de los menos poderosos argumentando ver desde ellos. Ver desde abajo no es fácil de aprender, ni poco problemático, aun cuando "nosotras" habilemos "naturalmente" el gran terreno

subterráneo de los saberes subyugados. Las posiciones de los subyugados no están exentas de un reexamen crítico, de una decodificación, de una deconstrucción e interpretación, es decir de una pesquisa crítica de tipo semiológico y hermenéutico. Los puntos de vista de los subyugados no son posiciones "inocentes". Por el contrario, son preferibles, porque son los que menos probablemente permiten en principio la negación del centro crítico e interpretativo del conocimiento. Son los concedores de los modos de negación por represión, olvidos y actos fallidos—diversas maneras de no estar en ningún lugar mientras se pretende *ver* comprensivamente—. Los subyugados tienen la posibilidad de estar en el *god trick* y en todas sus deslumbrantes y por ende eneguedadoras iluminaciones. Los puntos de vista de los "subyugados" son preferidos porque prometen relatos más adecuados, objetivos y transformadores del mundo. Pero para mirar desde abajo se requiere tener cierta capacidad con los cuerpos y el lenguaje, con las mediaciones de la mirada, tales como las visualizaciones más altamente científicas.

Esta posición elegida es hostil tanto a las diversas formas del relativismo como a las versiones totalizadoras más explícitas, que pretenden ser la autoridad más científica. La alternativa al relativismo no es la totalización y la mirada única, que es en última instancia la categoría sin marca cuyo poder depende de un sistemático oscurecimiento y estrechez. La alternativa al relativismo es aceptar la existencia de saberes parciales, situables y críticos sustentando las redes de conexión llamadas solidaridad, en la política y en las conversaciones compartidas de la epistemología. El relativismo es una manera de no estar en ningún lado, demandando estar al mismo tiempo igualmente en todos los lados. La "igualdad" en las posiciones es la negación de la investigación crítica y de la responsabilidad. El relativismo es el espejo gemelo perfecto de la totalización de las ideologías de la objetividad: ambos niegan los saberes en su localización, corporación y perspectiva parcial. Ambos impiden que se vea bien. El relativismo y la totalización son ambos *god tricks* que prometen una mirada igualitaria y completa desde todos los lugares y desde ninguno, mitos comunes a la retórica que rodea a la ciencia. Pero la posibilidad de una investigación sostenida, racional y objetiva descansa en la política y la epistemología de las perspectivas parciales. Entonces, como muchas otras feministas, me gustaría argüir en favor de una doctrina y una

práctica de la objetividad que privilegie el debate, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y la esperanza de una transformación de los sistemas del saber y de las formas de ver. Pero no funcionaría cualquier perspectiva parcial: debemos ser hostiles a los relativismos fáciles y a los holismos contruidos por la suma y la subsuma de partes. El "alejamiento apasionado"¹⁵ requiere más que una autocrítica parcial y conocida. Estamos también obligadas a buscar una perspectiva desde aquellos puntos de vista que nunca pueden ser conocidos de antemano, que prometen algo bastante extraordinario: un saber potente para construir mundos menos organizados por los ejes de dominación. Desde este punto de vista, la categoría sin marca va a desaparecer *realmente*, esto es algo diferente del simple hecho de repetir un acto fallido. Lo imaginario y lo racional, la mirada visionaria y objetiva, se ciernen juntas. Yo pienso que el pedido de Harding por una ciencia heredera y por una sensibilidad posmoderna debe ser entendido como un argumento en favor de que los fundamentos de cualquier demanda creíble de objetividad o racionalidad que no se halle acompañada por negaciones conmovedoras y represiones conlleva a la vez un aspecto fantástico de esperanza por un saber transformativo y el estímulo de una pesquisa crítica y sostenida. Es posible leer incluso el registro de las revoluciones científicas a partir de esta doctrina feminista de la racionalidad y la objetividad. La ciencia ha sido utópica y visionaria desde el principio; esta es una de las razones por las que *nosotras* la necesitamos.

Un compromiso hacia posiciones móviles y alejamientos apasionados depende de la imposibilidad de mantener como estrategia para ver desde el punto de vista del subyugado una política y epistemología de la "identidad" inocente. Uno no puede ver una célula o una molécula, una mujer, una persona, colonizada, un trabajador, etc. si no intenta ver críticamente desde estas posiciones. "Ser" es mucho más problemático y contingente. Tampoco puede uno ubicarse en un punto de vista estratégico sin dar cuenta de ese movimiento. La mirada depende *siempre* del poder de ver y, quizá, de la violencia que está implícita en nuestras prácticas visualizadoras. ¿Con la sangre de quién se han contruidos mis ojos? Este asunto exige también una referencia a la "propia" posición. No somos presentes inmediatamente a nosotros mismos. El autoconocimiento requiere de una tecnología material y semiótica para

unir los significados y con los cuerpos. La autoidentidad es un mal sistema visual. La fusión es una mala estrategia de posición. Los muchachos de las ciencias humanas han llamado "la muerte del sujeto" a esta duda sobre la autopresencia, definida como un punto de deseo y conciencia ordenada del mundo. Este juicio me parece extraño. Prefiero llamar a esta duda la apertura de sujetos no isomórficos, de agentes y de territorios de historias inimaginables desde el punto de vista del ojo ciclópeo del sujeto creador. El ojo occidental ha sido fundamentalmente un ojo vagabundo, una lente viajera. Estas peregrinaciones han sido a menudo violentas y han planteado insistentemente tener espejos para conquistar el sí mismo, pero no siempre lo han hecho. Las feministas occidentales han heredado cierta capacidad para aprender a participar visualizando nuevamente los mundos patas para arriba, desafiando mundialmente las visiones de los maestros. Todo no debe ser hecho desde el principio.

Un ego contradictorio y definido puede interrogar desde diversos puntos de vista y darse cuenta, y puede construir y unir conversaciones racionales e imágenes fantásticas para cambiar la historia.¹⁶ La imagen privilegiada para las epistemologías del conocimiento científico es diferenciar, no ser. La "diferenciación" alude en este contexto a la construcción de multiplicidades heterogéneas que sobrepasan simultáneamente y son incapaces de ser suprimidas por posiciones isomórficas o listas acumulativas. Esta geometría permanece dentro y entre los sujetos. La subjetividad es multidimensional —y de igual modo la mirada—. El ego cognoscente es particular en todos sus aspectos, no está nunca terminado, completo, simplemente allí y original; siempre está contruido y conocido imperfectamente; es *por lo tanto* capaz de unirse a otro, para mirar juntos sin demandar ser el otro. Aquí yace la promesa de la objetividad: un conocedor científico busca la posición del sujeto, no de su identidad, sino de su objetividad, esto es una conexión parcial. No hay manera de "estar" simultáneamente en todas, o globalmente en cualquiera, de las posiciones privilegiadas (por ejemplo de las subyugadas) estructuradas por el género, la raza, la nación y la clase. Y eso que esta es una lista corta de las posiciones críticas. La búsqueda por una posición "total" y completa es la búsqueda por el sujeto perfecto felichizado de la historia de las posiciones, algo que aparece en la teoría feminista como la esencia de la mujer del tercer mundo.¹⁷ La subyugación no es el

feminista requiere de un conocimiento que esté en armonía con el razonamiento, y no con la dicotomía. El género es un campo de diferencia estructurado y estructurante, en donde los tonos de una ubicación extrema, de un cuerpo íntimamente personal e individualizado vibran en el mismo campo de las emisiones de las tensiones nocturnas globales. La corporación feminista no se refiere a las ubicaciones fijas en los cuerpos reificados, femeninos o de otro tipo, sino a los nudos en los campos simbólicos de material semiótico. Las corporación es una prótesis significativa; la objetividad no puede referirse a las miradas fijas cuando el objeto es justamente lo que ha terminado siendo la historia del mundo.

¿Cómo se puede ubicar uno para ver, dentro de esta tensión, estos razonamientos, estas transformaciones, estas resistencias y complicidades? Aquí, la mirada del primate no es inmediatamente una metáfora poderosa o una tecnología para aclarar la política y a la epistemología feministas, porque expresa a la conciencia ya procesada y a campos ya objetivados; a cosas que parecen ya fijadas y distanciadas. Pero la metáfora visual nos permite ir más allá de las apariencias fijas, que sólo son un producto final. La metáfora nos invita a investigar los variados aparatos de producción visual, incluyendo las tecnologías protésicas cara a cara con nuestros ojos y cerebros biológicos. Y así encontraremos maquinarias altamente particulares para procesar las regiones del espectro electromagnético en nuestras imágenes del mundo. Es en los vericuetos de estas tecnologías de visualización en los que estamos sumergidas donde encontraremos metáforas y medios para comprender e intervenir en los patrones de objetivación del mundo, es decir en los patrones de realidad por medio de los cuales debemos explicarnos. En estas metáforas encontramos medios para apreciar simultáneamente el aspecto real y concreto y el aspecto semiótico y productivo de lo que llamamos conocimiento científico.

Estoy argumentado en favor de una política y epistemología de la ubicación, de la toma de posición y situación, donde para reclamar un saber racional la condición sea que éste sea parcial y no universal. Esas son demandas sobre las vidas de la gente. Estoy argumentado en favor de la visión de un cuerpo siempre complejo, contradictorio, estructurante y estructurado y en contra de la visión desde abajo, desde ningún lugar, desde la simplicidad. Solo el *god trick* está prohibido. Este es un criterio para definir el problema de la

ciencia en lo militar, en ese sueño científico y tecnológico del lenguaje perfecto, de la comunicación perfecta, del orden final.

El feminismo ama a otra ciencia: a la ciencia y a la política de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de la comprensión parcial. El feminismo se encarga de la ciencia del sujeto múltiple con una doble visión al menos. El feminismo quiere una visión crítica consecuente que se ubique en una posición crítica en un espacio genérico y social no homogéneo.¹⁸ La traducción es siempre interpretativa, crítica y parcial. En ella hay un espacio para la conversación, para la racionalidad y la objetividad, para una "conversación" que sea sensible al poder y no sea pluralista. No se trata siquiera de la caricatura mítica de la física y de la matemática (consideradas incorrectamente por el saber anticientífico como saberes hipersensibles y exactos), que han terminado representando el otro hostil para los modelos paradigmáticos feministas del conocimiento científico, sino que se trata de los sueños del *god trick* de un paradigma de la Guerra de las Galaxias del saber racional, conocido perfectamente en la alta tecnología y en las producciones y posiciones científicas permanentemente militarizadas. Por lo tanto la situación implica vulnerabilidad; la situación se resiste a la política del encierro, de la finalidad o, mejor dicho, tomando un término de Althusser, la objetividad feminista se resiste a la "simplificación de la última instancia". Esto es así porque la corporación feminista se resiste a la fijación y es insaciablemente curiosa de las redes de posiciones diferenciadas. No hay un punto de vista feminista único porque nuestros mapas requieren de demasiadas dimensiones para construir la metáfora que permita fundamentar nuestras visiones. Pero persiste con fuerza el deseo de un punto de vista feminista basado una epistemología y política de posiciones comprometidas y evidentes. El objetivo es un mejor relato del mundo, es decir, la "ciencia".

El conocimiento racional no pretende sobre todo el no compromiso: pertenecer a cualquier lugar significa no estar en ninguno, estar libre de las representaciones realizadas por aquellos que están plenamente autocontenidos o formalizados. El conocimiento racional es un proceso de constante interpretación crítica entre los "campos" de intérpretes y los decodificadores. El conocimiento racional es una conversación sensible al poder.¹⁹ Es necesario decodificar, trascodifi-

car, criticar y traducir. De esta manera la ciencia no se transforma en el modelo paradigmático del encierro sino de lo que puede ser respondible y respondido. La ciencia no se transforma en el mito de lo que escapa a la acción humana y de la responsabilidad que se ubica en un reino sin conflicto, sino que se transforma en el mito que explica y se responsabiliza por las traducciones y las solidaridades que ligán a las visiones cacofónicas y a las voces visionarias que caracterizan el saber de los subyugados. Las metáforas para fundamentar lo racional no son las ideas claras y distintas sino la fragmentación de los sentidos y la confusión de la voz y de la vista. No buscamos aquellos saberes gobernados por el falogocentrismo (la nostalgia por la presencia de una única palabra verdadera) y por la mirada descorporizada. Buscamos aquellos saberes dominados por una visión parcial y una voz limitada, que no es limitada por sí misma sino por las conexiones e inesperadas aperturas que hacen posible los saberes situados. Estos saberes se interesan por las comunidades y no por individuos aislados. La única manera de encontrar una mirada amplia es estando en algún lugar en particular. El problema de la ciencia para el feminismo es la objetividad como racionalidad ubicada. Sus imágenes no son el producto de trascender y escapar a los límites (la visión desde abajo) sino que son el resultado de la unión de las visiones parciales y las voces vacilantes en un sujeto colectivo situado. Esta unión promete una visión de los medios que genera una corporización finita permanente. Sus imágenes son el resultado de vivir dentro de los límites y de las contradicciones de las visiones situadas.

Los objetos como actores: el aparato de la producción corporal

A lo largo de esta reflexión sobre "la objetividad" me he negado a resolver las ambigüedades construidas con respecto a la ciencia al no diferenciar su gama extraordinaria de contextos. Partiendo de estas constantes ambigüedades, he dejado de lado el campo de cosas en común que unen a las ciencias exactas, físicas, naturales, sociales, políticas, biológicas y humanas y he juntado a este campo heterogéneo de

producción de conocimiento académicamente (e industrialmente, por ejemplo, en publicaciones, tráfico de armas y productos farmacéuticos) institucionalizado para comprender la ciencia que insiste en el poder que tiene en las luchas ideológicas. Pero voy a sugerir la solución de, al menos, una ambigüedad para poner parcialmente en juego a las especificidades y los límites altamente permeables que tienen los significados en el discurso de la ciencia. En el campo de los significados que constituyen la ciencia, uno de los lugares comunes se preocupa por el estatus que posea cualquier objeto de conocimiento y por las demandas de fidelidad de nuestros relatos del "mundo real", sin tener en cuenta que éstos están mediados por nosotros, y que estos mundos pueden ser complejos y contradictorios. Las feministas y aquellos que han sido activos críticos de las ciencias y de sus ideologías se han apartado de las doctrinas de la objetividad científica debido en parte a la sospecha de que un "objeto" de conocimiento no es una cosa pasiva e inerte. Los relatos sobre tales objetos parecen ser apropiaciones de un mundo fijo, determinado y reducido a ser la materia prima para los proyectos instrumentalistas de las destructivas sociedades occidentales, o parecen ser las máscaras que ocultan los intereses, usualmente dominantes.

El "sexo", por ejemplo, aparece regularmente detrás del disfraz del determinismo biológico como un objeto del saber biológico, amenazando al frágil espacio del construccionismo social y la teoría crítica con sus posibilidades de construcción de una intervención activa y transformadora por medio de los conceptos feministas de género, como una diferencia social, histórica y semióticamente situada. Partecería que al perderse los relatos biológicos del sexo que están en tensión con los del género, se perdiese no sólo el poder analítico en una tradición occidental particular sino también al mismo cuerpo, como algo más que una página blanca en la que se pueden realizar inscripciones sociales, incluyendo aquellas del discurso biológico. El mismo problema de la pérdida involucra la "reducción" radical a la esfera de la producción discursiva y de la construcción social que se realiza de los objetos de la física o de otras ciencias.²¹

Pero la dificultad y la pérdida no son necesarias. Devienen en parte de la tradición analítica, en deuda profunda con Aristóteles y con la historia del "capitalismo patriarcal blanco" (¿cómo se podría llamar a esta Cosa escandalosa?) que

transforma a cualquier cosa en un objeto de apropiación; en ese proceso el objeto del conocimiento es simplemente la materia del poder seminal, del acto del conocedor. Aquí el objeto garantiza y refresca el poder del conocedor, pero al mismo tiempo se le es negado el estatus de agente en la producción del saber. El mundo debe ser objetivado como una cosa, no como un agente; debe ser la materia para la transformación del ser humano en el productor del conocimiento, en el conocedor humano. Zoe Sofoulis²² llama a la estructura de este modo de conocer de la tecnociencia, "la productora de recurso"; como un segundo nacimiento del Hombre a partir de la homogeneización en recursos de todos los cuerpos del mundo para sus perversos proyectos. La naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, preservada, esclavizada, exaltada etc. disponible flexiblemente para la cultura según la lógica del colonialismo capitalista. De igual manera el sexo es la materia para el acto del género; la lógica productonista es inevitable en la tradición occidental de las oposiciones binarias. Esta lógica narrativa histórica y analítica explica mi nerviosismo por la distinción entre el sexo y el género que maneja la reciente historia del feminismo. El sexo es la "materia" para la representación del género, que *nosotras* podemos controlar. Parece que es imposible evitar la trampa de la lógica apropiadora de la dominación construida a partir de la oposición (naturaleza/cultura) y sus descendientes, incluyendo a la distinción entre el sexo y el género.

Está claro que los relatos feministas propuestos de la objetividad y de la corporización—esto es del mundo—requieren de una maniobra engañosa dentro de las tradiciones analíticas occidentales heredadas, de una maniobra que comienza en la dialéctica, pero que termina haciendo una gran revisión crítica. Los saberes situados requieren que el objeto del conocimiento sea actor y agente, y no una pantalla, un fundamento o una materia, que no sea nunca como el esclavo con su dueño, el que cierra a la dialéctica considerándose el agente único y el autor del conocimiento "objetivo". Esta cuestión está clara paradigmáticamente en las aproximaciones críticas a las ciencias sociales y humanas, donde el protagonismo de la gente estudiada transforma el proyecto mismo de producción de una teoría social. En realidad, la única manera de evitar errores importantes y conocimientos falsos de distinto tipo en estas ciencias es aceptando la acción

de los "objetos" estudiados. Pero el mismo punto se debe aplicar a otros proyectos de saber llamados científicos. Insistiendo en que la política y la ética son las bases de la objetividad de la ciencia como conjunto heterogéneo, y no sólo de las ciencias sociales, los "objetos" del mundo se transforman en agentes y actores. Los actores vienen de muchas maravillosas maneras. Los relatos de un mundo "real" no dependen de la lógica del "descubrimiento" sino de la relación social cargada de poder que se da en la "conversación". El mundo no habla por sí mismo, ni desaparece en manos de un maestro decodificador. Los códigos del mundo no están esperando que se los lea. El mundo no es la materia prima de la humanización. Los ataques contra el humanismo, que es otra de las ramas del discurso sobre "la muerte del sujeto", han aclarado este asunto. En una forma crítica que es crudamente golpeada por la categoría de social o de agente, el mundo que encontramos en los proyectos del saber es una entidad activa. Mientras el relato científico tenga en cuenta la dimensión del mundo como objeto de conocimiento, se podrá lograr un saber fiable. Pero ninguna doctrina de la representación, de la decodificación o del descubrimiento garantiza nada. La aproximación que estoy proponiendo no es una versión del "realismo", que ha demostrado ser una pobre manera de comprender al mundo como una agente activo.

Mi simple maniobra no es obviamente nueva en la Filosofía Occidental, pero tiene un rasgo específicamente feminista en lo que se refiere al problema de la ciencia en el feminismo, a la cuestión ligada del género como diferencia situada y al problema de la corporización femenina. Las feministas ecologistas son quizá las que han insistido más en la noción del mundo como un sujeto activo, y no como una materia prima plausible de ser mapeada y apropiada por los proyectos burgueses, marxistas o masculinos. Al permitirnos considerar al mundo como agente se abre un espacio para inesperadas posibilidades, entre las que se incluye la noción del sentido del humor del mundo. Este sentido del humor no les es confortable a los humanistas y a los que ven al mundo como un material. Existen, sin embargo, figuras ricamente evocativas para impulsar a las visualizaciones feministas del mundo como un protagonista gracioso. No debemos simplemente apelar a la idea de una madre primaria que se resiste a ser transformada en material. El coyote o tramposo, como se

encuentra corporizado en los relatos de los nativos americanos del sudoeste, expresa la situación en la que nos encontramos cuando renunciamos a ser las hacedoras, pero al mismo tiempo seguimos buscando la fidelidad, sabiendo todo el tiempo que seremos engañadas. Creo que son mitos útiles para los científicos, que podrían ser nuestros aliados. La objetividad feminista deja un espacio para las sorpresas y las ironías en el corazón de la producción del conocimiento. No creemos que debamos hacernos cargo del mundo. Debemos vivir aquí y tratar de crear conversaciones no inocentes por medio de nuestras pautas protésicas y nuestras tecnologías de visualización. No en vano la ciencia-ficción ha sido una rica forma de escritura para la teoría feminista reciente. Me gustaría ver la teoría feminista como un discurso reinventado del Coyote, comprometida con sus fuentes en los diversos relatos heterogéneos del mundo.

Otra rica práctica feminista de las últimas dos décadas ilustra particularmente bien la "activación" de las categorías de objeto del conocimiento previamente pasivas. Esta activación problematiza permanentemente a las distinciones binarias del sexo y del género sin eliminar su utilidad estratégica. Me refiero a las reconstrucciones de lo que es el sexo, especialmente el femenino, realizadas por los relatos científicos de la primatología (especial, pero no exclusivamente, por mujeres especialistas en esta rama, biólogos evolucionistas y ecologistas conductistas).²⁰

El *cuerpo*, el objeto del discurso biológico, se transforma en un ser muy comprometido. Las demandas por un determinismo biológico no van a ser ya las mismas. Cuando el "sexo" femenino surge a partir de detalladas teorizaciones y revisualizaciones, como algo no diferenciado de la "mente", algo fundamental le ha ocurrido a las categorías de la biología. La población biológicamente femenina que aparece en los relatos biológicos no tiene ninguna propiedad pasiva. Es estructurante y activa en todos los aspectos, el "cuerpo" es un agente, no un material. Las relaciones entre los sexos y los géneros deben replantearse en estos marcos del conocimiento. Me gustaría sugerir que esta tendencia en las estrategias explicatorias de la biología es una alegoría para la construcción de proyectos fieles a la objetividad feminista. No quiero decir que esta nueva imagen de la biología femenina sea simplemente verdadera o que no esté abierta a la discusión y a la conversación. Por el contrario. Estas nuevas imágenes

fundamentan la noción del saber como una conversación situada en cada uno de los niveles de su articulación. Los límites entre lo animal y lo humano son uno de los nudos de esta alegoría, como lo son también los límites entre la máquina y el organismo.

Voy a terminar con una categoría final que es útil para una teoría feminista de los saberes situados: el aparato de la producción corporal. En su análisis sobre la producción de un poema como un objeto de valor literario, Katie King ofrece algunas herramientas para clarificar los debates feministas de la objetividad. King sugiere el término "aparato de producción literaria" para referirse al surgimiento de la literatura en la intersección del arte, los negocios y la tecnología. El aparato de producción literaria es la matriz de la que nace "la literatura". Focalizando el poderoso objeto de valor llamado "poema", King recurre a su marco analítico para relacionar a la mujer con las tecnologías de la escritura.²¹ Me gustaría adaptar su trabajo para comprender la generación —la producción real y reproducción— de cuerpos y otros objetos de valor en los proyectos del saber científico. A primera vista existe una limitación para usar el esquema de King porque la "facticidad" inherente al discurso biológico está ausente del discurso literario y sus demandas de saber. ¿Son "producidos" o "generados" los cuerpos biológicos de la misma manera que los poemas? Desde los comienzos del romanticismo a fines del siglo XVIII, muchos poetas y biólogos creyeron que la poesía y los organismos eran hermanos. *Frankenstein* puede ser comprendido como una mediación en esta proposición. Continué creyendo en esta poderosa proposición, pero de una manera posmoderna y no romántica. Desearía transformar las dimensiones ideológicas de la "facticidad" y de lo "orgánico" en una entidad engorrosa llamada "actor material y semiótico". Este término inmanejable intenta expresar el objeto del saber como una parte activa y generadora de significados del aparato de producción corporal. Esto no implica que tales objetos deban estar presentes en forma inmediata o deban ser los únicos o los determinantes de lo que puede ser el conocimiento objetivo en una coyuntura particular. Como en los "poemas", que son los espacios de producción literaria en los que el lenguaje también es un actor independiente de intenciones y de autores, los cuerpos como objetos del saber son núcleos generativos materiales y semióticos. Sus límites se materializan en la

interacción social. Los límites se definen mapeando a las prácticas; los "objetos" no preexisten como tales. Los objetos son proyectos limitados, pero los límites cambian desde adentro; son muy tramosos. Los límites que contienen provisoriamente son generativos, creadores de significados y de cuerpos. El ubicar (ver) los límites es una práctica riesgosa.

La objetividad no se refiere a la ausencia de compromiso sino a la estructuración mutua y usualmente desigual, se refiere a tomar riesgos en un mundo en el que "nosotras" somos permanentemente mortales, es decir no estamos bajo un control "final". Los diversos cuerpos biológicos en contienda emergen en la intersección de la investigación biológica, médica y de otras prácticas de negocios y tecnológicas, como la de las tecnologías enlistadas como metáforas en este ensayo. También están invitados a este nódulo de intersecciones los análogos de los lenguajes vivos que participan activamente en la producción de valores literarios: el coyote y las corporizaciones protésicas del mundo como actores y agentes graciosos. Quizá el mundo se resista a ser reducido a un mero recurso, porque no es una madre/materia/murmullo, sino un coyote, una figura siempre problemática, un lazo siempre potente entre significados y cuerpos. La corporización feminista, las esperanzas feministas por la parcialidad, la objetividad y los saberes situados transforman en campos de creación de cuerpos y significados a la conversaciones y códigos de este nódulo potente.

Aquí es donde la ciencia, la ciencia fantástica y la ciencia-ficción convergen en la cuestión de la objetividad en el feminismo. Quizá nuestras esperanzas por explicar, por una política y por una ecología feminista, terminen mirando al mundo como un personaje tramoso con el que debemos aprender a conversar.

Este ensayo se originó a partir del comentario que le hice a *The Science Question in Feminism* de Sandra Harding en el encuentro de la división occidental del American Philosophical Association, en San Francisco, en marzo de 1987. El apoyo financiero para la redacción de este ensayo fue otorgado por la Alpha Fud del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, New Jersey. Agradezco especialmente a Joan Scott, Judy Nutt, Lila Abu-Lughod y Dorinda Kondo.

¹ Donna Haraway "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14, n° 3 (Fall 1988) pp. 575-600.

² Max Headroom es un personaje de una serie televisiva que es una imagen computarizada. El gran comunicador es el apodo puesto al presidente Reagan, por su manera de transmitir su imagen y mensajes políticos a la población a través de los medios masivos de comunicación. (N. del T.)

³ Por ejemplo, véanse Karin Knorr-Cetina y Michael Mulkay (comp.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science* (London: Sage; 1983); Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes, y Trevor Pinch (comp.) *The Social Construction of Technological Systems* (Cambridge: MIT Press; 1987) y especialmente Bruno Latour, *Les microbes, guerre et paix, suivi de irreductions* (Paris: Metaille, 1984) y *The Pasteurization of France, Followed by Irreductions: A Politico-Scientific Essay* (Cambridge: Harvard University Press; 1988). Siguiendo al *Vendredi* (Paris: Gallimard; 1967) de Michel Tournier en su capítulo sobre *Les microbes* (pag. 171), la polémica brillante y locamente aforística de Latour contra toda forma de reduccionismo plantea el punto esencial para el feminismo: "Ten cuidado de la pureza porque es el vitral del alma". Latour no es un feminista teórico notable pero podría ser transformado en uno por las lecturas perversas que realiza, como cuando dice que el laboratorio es la gran máquina para cometer rápidamente errores, y ganar poder en el mundo. El laboratorio para Latour es la industria ferroviaria de la epistemología, en la que los hechos sólo pueden ir por los rieles establecidos por el laboratorio. Los que controlan el ferrocarril controlan los territorios aledaños. ¿Cómo pudimos habernos olvidado? Pero ahora más que necesitar a las bases del ferrocarril necesitamos a la red satelital. Los hechos corren sobre rayos de luz en estos días.

⁴ Una explicación útil y elegante de una versión no acartonada de este argumento puede verse en Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1987) [Existe una reciente traducción al

castellano de la editorial Paidós). Todavía quiero más: un deseo insatisfecho puede ser la semilla para cambiar las historias.

⁵ En "Trough the Lumen; Frankenstein and the Optics of Re-Origin" (PhD Dissertation, University of California, Santa Cruz, 1988), Zoe Soloullis ha realizado un deslumbrante (ella me va a perdonar la metáfora) tratamiento teórico de la tecnociencia, el psicoanálisis de la cultura de la ciencia-ficción, y la metáfora del extraterrenalismo, incluyendo una focalización maravillosa en las ideologías y filosofías de la luz, la iluminación y el descubrimiento de los mitos occidentales de la ciencia y la tecnología. Mi ensayo fue revisado en diálogo con los argumentos y metáforas de la disertación de Soloullis.

⁶ Nancy Hardsock, *Money, Sex, and Power: An Essay on Domination and Community* (Boston: Northeastern University Press, 1984).

⁷ Para esta discusión es crucial Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1987); Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, (New Haven: Yale University Press, 1984); Nancy Hardsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism" en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, and Philosophy of Science*, Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (comp.) (Dordrecht, The Netherlands: Reidel, 1983), 283-310; Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious" en *Discovering Reality*, 245-81; y "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Sings* 12 (Summer 1987), 621-43; Evelyn Fox Keller y Christine Grontkowski, "The Mind's Eye" en *Discovering Reality*, 207-24; Hilary Rose, "Women's Work, Women's Knowledge" en *What's Feminism? A Re-Examination*, Juliet Mitchell y Ann Oakley (New York: Pantheon, 1986), 161-83; Donna Haraway "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s" *Socialist Review*, no 80 (March-April 1985), 65-107 y Rosalind Pollack Peachesky, "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", *Feminist Studies* 13 (Summer 1987), 163-92.

Los análisis feministas sobre el problema de la "objetividad" están afectados por algunos rasgos del debate sobre modernismo y postmodernismo. Marcando la línea imprecisa entre modernismo y postmodernismo en la etnografía y la antropología -cuyos planteos centrales son la autorización o prohibición para construir saberes comparativos entre "culturas"- Marilyn Strathern hizo la observación crucial de que el problema es la cultura, no la etnografía escrita que acompaña al trabajo del etnógrafo como objeto del conocimiento. Los objetos del saber románticos y modernos, en la ciencia y en otras prácticas culturales se encuentran de un lado de esta división. La formación posmoderna está del otro lado, con su "antiestética" de los permanentemente divididos, problematizados, y postergados objetos del conocimiento y la práctica, que incluye los signos, organismos, sistemas, sujetos y culturas. La "objetividad" en un contexto posmoderno no se puede referir a objetos sin problemas, debe referirse a prótesis espaciales y a traducciones parciales. En sus raíces, la objetividad se refiere a la construcción de saberes compara-

tivos: ¿Cómo puede una comunidad nombrar las cosas para ser estable y tener una identidad? En el posmodernismo, esta pregunta se traslada al problema de la política de la delineación de los límites para obtener conversaciones no inocentes y conexiones. Lo que está en juego en los debates sobre modernismo y posmodernismo es el patrón de las relaciones entre y dentro de los cuerpos y el lenguaje. Esta es una cuestión central para las feministas. Véase Marilyn Strathern "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", *Current Anthropology* 28 (June 1987): 251-81 y "Partial Connections", manuscrito inédito, (Munro Lecture, University of Edinburgh, Noviembre 1987).

⁸ Harding, 24-25, 161-62.

⁹ La corta historia de ciencia-ficción de John Varley, *The Persistence of Vision*, (New York: Dell, 1978) inspira en parte esta sección. En la historia, Varley reconstruye una comunidad utópica, diseñada y construida por un hombre ciego y sordo. Entonces explora las tecnologías de esta gente y otras mediaciones de su comunicación y relación con los visitantes y chicos que van. En la historia "Blue Champagne" en *Blue Champagne*, Varley cambia el tema para preguntarse por la política de la intimidad y de la tecnología de una joven mujer parapléjica, cuya ayuda protésica, el glano de oro, le permite tener completa movilidad. Pero como esta ayuda altamente costosa pertenece a un Imperio de comunicaciones y entretenimientos intergalácticos, para el cual ella trabaja como estrella de los medios, ella puede mantener su otro yo tecnológico e íntimo a cambio de su complicidad en la mercantilización de todas las experiencias. ¿Qué limitaciones tiene ella para reinventar una experiencia que vende? ¿Está lo político personal bajo el signo de la simulación? Una manera de leer a las repulidas investigaciones de Varley sobre las corporaciones limitadas, los diferentes seres capacitados, las tecnologías protésicas, y los encuentros techno-biológicos con su propia finitud, que tiene una extraordinaria trascendencia de los ordenes "orgánicos", es encontrando una alegoría para lo personal y lo político en el tiempo histórico mítico del tardío siglo veinte, la era de la política tecnobiológica. La prótesis se transforma en una categoría fundamental para comprender nuestro más íntimo yo. La prótesis es la semiosis, la creación de significados y cuerpos, no para la transcendencia sino para la comunicación cargada de poder.

¹⁰ La traducción textual de *god trick* sería algo así como *la traza divina*. La autora se refiere con esta expresión a la capacidad que se adjudica el saber científico de ver todo desde todos los lugares como un dios (N. del T.).

¹¹ C.D.B. Bryan, *The National Geographic Society: 100 Years of Adventure and Discovery* (New York: Harry N. Abrams, 1987), 352.

¹² La debilidad comprensión de la experiencia de estas fotografías a Jim Clifford, de la Universidad de California en Santa Cruz, quien identificó este efecto sobre el lector.

¹³ Bryan, 454.

¹⁴ Véase Hardsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for an Specifically Feminist Historical Materialism" y Chelka Sandoral,

Yours in Struggle: Women Respond to Racism, (Oakland: Center for Third World Organizing, n.d.); Harding; y Gloria Anzalda, *Borderlands/La Frontera* (San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987).

¹⁵Anneta Kuhn, *Women's Pictures: Feminism and Cinema*, (London: Routledge & Paul, 1982), 3-18.

¹⁶Joan Scott me recuerda que Teresa de Lauretis explica esto de la siguiente manera:

"Las diferencias entre las mujeres deberían ser comprendidas mejor como diferencias de las mujeres... Una vez comprendidas en su potencial constitutivo, es decir, una vez que se comprende que las diferencias no sólo constituyen el consciente de cada mujer y sus límites subjetivos sino que definen todas juntas al sujeto femenino del feminismo en su propia especificidad, como algo inherente y por lo menos por ahora irreconciliablemente contradictorio, estas diferencias, no pueden nuevamente transformarse en una identidad fija, en algo común a todas las mujeres como Mujer, o en una representación del Feminismo como una imagen coherente y disponible". Véase Teresa de Lauretis, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, terms, and Contexts" en su *Feminist Studies/Critical Studies*, (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 14-15.

¹⁷Chandra Mohanty, "Under Western Eyes", *Boundary 2* 3 (1984), 333-58.

¹⁸Véase Sofoulis, manuscrito inédito.

¹⁹En *The Science Question in Feminism* (pag 18) Harding sugiere que el género tiene tres dimensiones, cada una históricamente específica: el simbolismo genérico, la división sexual-social del trabajo y los procesos de construcción de una identidad genérica/individual. Voy a ampliar el tema diciendo que no existe razón para esperar que las tres dimensiones se influyan entre sí. Es decir que las diferencias abismales entre distintos términos del simbolismo genérico no necesariamente pueden tener correlación con las tajantes divisiones sociales y sexuales del trabajo o del poder social. De igual manera, los procesos de formación de los sujetos genéricos no están directamente iluminados por la división sexual del trabajo o por el simbolismo genérico de la situación histórica particular que se está estudiando. Por otro lado, esperamos que dentro de estas dimensiones las relaciones se vean mediadas. Las modulaciones se pueden mover a través de los diferentes ejes sociales de organización de los símbolos, las prácticas y las identidades, tales como la raza, o viceversa. Voy a sugerir también que la ciencia, así como el género o la raza, pueden a su vez verse fragmentados en este esquema de múltiples partes del simbolismo, la práctica social y la posición del sujeto. Cuando se delinean los paralelismos, aparecen más de tres dimensiones. Las diferentes dimensiones, de, por ejemplo, el género, la raza o la ciencia pueden mediar a las relaciones entre las dimensiones de un esquema paralelo. Es significa que las divisiones raciales del trabajo pueden mediar en los patrones de conexión entre las conexiones simbólicas y la formación de las posiciones de los sujetos individuales en el esquema de la ciencia o del género.

O que las formaciones del género o de la subjetividad racial pueden mediar en las relaciones entre la división social del trabajo y los patrones simbólicos.

El esquema de abajo es un análisis preliminar de estas disecciones paralelas. En el esquema (¿y en la realidad?) tanto el género como la ciencia son analíticamente asimétricos, es decir, cada término contiene y oscurece una oposición binaria estructurada jerárquicamente, la de sexo/género y la de naturaleza/género. Cada posición binaria ordena al término silencioso por medio de la lógica de la apropiación, del producto como recurso, de la cultura como naturaleza, de lo real como potencial. Ambos polos de la oposición son construidos y se estructuran dialécticamente. Dentro de cada voz o término explícito, pueden aparecer más divisiones asimétricas, por ejemplo, en el género, las nociones de masculino y femenino, y, en la ciencia, las de ciencias duras y blandas. Este punto está hecho para recordar cómo funciona una específica herramienta analítica de cualquier manera, intencional o no. El esquema refleja los aspectos ideológicos comunes al discurso sobre la ciencia y el género y puede ayudar como herramienta analítica para romper las unidades replicadas de Ciencia o Mujer.

Género	Ciencia
1) Sistema simbólico.	Sistema simbólico.
2) División social del trabajo (por sexo, raza, etc.).	División social del trabajo (por sexo, raza, etc.).
3) Identidad individual / posición del sujeto (que se desea / o es deseado; relación de autonomía).	Identidad individual / Posición del Sujeto (conocedor / conocido, científico / otros).
4) Cultura material (por ejemplo, la paternidad del género y las tecnologías diarias del género, los caminos angostos por los que corre la diferencia sexual).	Cultura material (por ejemplo, laboratorios, los caminos angostos por los que corren los hechos).
5) Dialéctica de la construcción y el descubrimiento.	Dialéctica de la construcción y del descubrimiento.

²⁰Katie King, "Canons without Innocence" (PhD. diss, University of California at Santa Cruz, 1987).

²¹Evelyn Fox Keller, en "The Gender/Science System: Or, Is Sex/Gender As Nature Is to Science?" (*Hypatia*, 2, (Fall, 1987), 37-49) ha insistido en las importantes posibilidades abiertas por la construcción de

la intersección, distinguiendo por un lado al sexo del género y por el otro a la naturaleza de la ciencia. Ella también insiste en la necesidad de mantener fundamentos no discursivos respecto al "sexo" y la "naturaleza". Quizá yo esté llamando a esto, el cuerpo y el mundo.

²²Véase Sofoulis, capítulo 3.

²³Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, (New York: Routledge & Kegan Paul), en prensa, primavera de 1989.

²⁴Katie King, Proyecto para "The Passing Dreams of choice...One before and After; Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production" (MS, University of Maryland, College Park, Maryland, 1987).

LA REPRODUCCION Y SU RECHAZO CAROLYN KAY STEEDMAN

En cierta ocasión mi madre, sin importarle desperdiciar el dinero, se compró un pequeño delito, algo que debió ser un recuerdo menor de placeres lejanos, una tajada o dos de jamón cocido o unos pocos camarones. La observamos como gorriones y la asediamos durante la hora del té hasta que estalló en ira. No había compensación, no quiso darnos nada, no podía ser generosa con eso. Alguna cosa olvidamos, pero sentimos que habíamos tropezado con algo que nos superaba.

Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*²

Si cuesta decir a las mujeres que lavar cacerolas son su misión divina, se les dice que su misión divina es criar a sus hijos. Pero en la forma en que las cosas están en el mundo, criar a los hijos tiene mucho en común con lavar cacerolas.

Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir Today*³

Existe una sustanciosa literatura que trata sobre la maternidad, sobre el deseo de las mujeres por un hijo y sobre la creación, la reproducción y conservación de ese deseo en las niñas. Esta literatura, escrita a fin de siglo, que incluye la reformulación y ampliación de los informes psicoanalíticos, los informes en sí y la descripción sociológica de la maternidad, ha conspirado en su mayor parte en contra de la necesidad social, es decir, en contra del hecho de que se espera que las mujeres deseen y tengan hijos.

Una necesidad social más fundamental que esta expectativa es el hecho de que ha habido pocos medios hasta muy recientemente para que la mujer pudiera, social y psicológicamente, rehusarse a la maternidad. Algunas madres, sin embargo la han rechazado y otras mujeres no han sido madres desde un principio, aunque los medios que tuvieran

para evitar la maternidad hayan sido limitados y limitantes (por ejemplo, el de permanecer solteras). Parte del propósito de este capítulo es sugerir que el rechazo de un hijo es realmente el rechazo de muchas mujeres del pasado reciente que han intentado no reproducirse (aunque algunas de ellas han sido madres); se han rehusado a conducirse de acuerdo con las reglas "oficiales" de la buena maternidad⁴. La fundamentación de esta argumentación descansa en evidencia fragmentaria, en evidencia que no ha formado parte de las explicaciones centrales de nuestra cultura, particularmente de las propuestas por el psicoanálisis y la psicología. Esta evidencia fragmentada no puede proveer una formulación psicológica coherente o unificada pero puede ayudar a comenzar a hacer una historia. La formulación que se haga tiene que permanecer en el dominio de lo social, porque el rechazo a reproducirnos es social, es un rechazo a perpetuar lo que uno es, y forma parte de la manera en que uno se explica a sí mismo en el mundo.

Cualquier perturbación de la suave y gran suposición de que el deseo de un hijo estructura ampliamente la femineidad debe buscarse en los relatos marginales y secretos. Que el feminismo moderno vea a la reproducción del deseo como un problema no es nada menos que el supuesto de que el deseo está sólidamente presente en todas las mujeres de todos los lugares y tiempos. Hannah Cullwick, el ama de casa victoriana que sostuvo por medio siglo una relación sexual extraña y secreta con un representante de la clase media alta, Arthur Munby, escapó de tener un hijo probablemente porque la relación nunca se consumó. En 1872 escribió acerca de su pequeño sobrino que

la cosita era dulce, pero yo estoy contenta de no ser la madre de una pequeña familia, porque después de todo, si bien es natural serio, es muy problemático y genera una gran ansiedad cuando crecen.⁵

Sus sentimientos sobre su falta de un hijo pueden separarse de las razones y motivos que aseguran su ausencia. El hecho de que ella no poseyera el deseo consciente de un hijo tenía que ver con sus sentimientos sobre su propia reproducción. No se consideraba una mujer en la forma en que el mundo social representaba a la femineidad. Era físicamente fuerte, realizaba los trabajos más sucios y degradantes de la

casa (a menudo por ordenes de Munby), sentía la libertad de una vida de sirviente y la consideraba "mejor que una vida de casada. Porque no sé si *puedo* decidirme a ser eso. Es muy parecido al hecho de ser una *mujer*". La femineidad estaba íntimamente ligada en su mente a la idea de la maternidad. "Nunca puedo sentir que soy la tía de tres o incluso de un niño. Nunca me puedo sentir mujer y sentirme llamada tía como a mis tías". Su reconocimiento indirecto de que era incapaz de reproducirse porque no era una mujer estaba separado de la apreciación social que se encuentra en la primera cita de su diario donde escribió acerca de la preocupación y ansiedad que involucra la tenencia de niños.

Esta apreciación la relaciona con la experiencia de todas las madres reporteadas por Ann Oakley en *The Sociology of Housework*, quienes antes de que se desarrollaran los mitos de la maternidad supieron que los niños eran los que desordenaban la casa ordenada⁶. Esto se conecta a su vez con la advertencia repetida a menudo por mi madre: "Nunca tengas hijos, querida, porque te arruinan la vida" y con la historia de chicos, publicada en *The Tidy House*, que era un intento de dar sentido por parte de los niños a la ambivalencia que generaba su presencia para sus madres, junto al reconocimiento de que ellos mismos algún día tendrían hijos⁷. Esta evidencia dispersa no dice nada acerca de como el deseo de no tener un hijo se forma en un joven o en una mujer adulta. Pero ofrece algunos rastros de la ausencia del deseo, que requieren de una profunda atención.

La maternidad se ha transformado en algunas áreas del pensamiento feminista en uno de los temas centrales de celebración. Existe un trabajo serio sobre los procesos de pensamiento que se producen por la práctica de la maternidad. "Me refiero al pensamiento de la madre, a las capacidades intelectuales que desarrollan, a los juicios que hace, a las actitudes metafísicas que asume y a los valores que afirma. Una madre está comprometida con una disciplina"⁸. El intento más sustentado para entender cómo el deseo de tener un hijo es transmitido a través de generaciones ha sido suministrado por Nancy Chodorow en su *Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*⁹. En este libro las perspicacias psicoanalíticas van de la mano de un informe

sociológico altamente específico sobre las relaciones entre el género y la maternidad en el mundo de la clase media blanca norteamericana.

El argumento de Chodorow se centra en género compartido de la madre y la hija y en las dificultades que las madres experimenta para percibir a sus hijas niñas separadas de sí mismas. La niña conserva a través de su crisis edípica, que implica la transferencia del afecto de su madre hacia el padre en la vida adulta, este sentido de "unidad y continuidad" con su madre¹². La relación heterosexual reproduce para el hombre la unidad ideal que alguna vez experimentó con su madre, pero para la mujer, que ha sido niña en una relación triangular, que ha amado primero a una mujer, la relación heterosexual supone una ausencia. La mujer debe buscar en otro lado a la emoción gratificante y al amor:

Dada la situación triangular y la asimetría emocional de su propia paternidad, la relación de una mujer con un hombre exige a una tercera persona en el nivel de la estructura social, porque originalmente se estructuró en forma triangular... En el nivel de la estructura psíquica un hijo completa entonces el triángulo relacional para una mujer¹³.

Esta explicación no nos dice nada sobre la forma en que los bebés primero se transforman en pequeñas niñas, se ven iguales a sus madres y realizan el proceso de identificación genérica con ellas, y tampoco nos dice nada sobre cómo son las relaciones entre las hijas y sus madres fuera de una familia de clase media heterosexual occidental. En efecto, Nancy Chodorow es consciente de sus limitaciones y sabe que existe un lazo entre la clase y la cultura¹⁴. Si no existiera tal lazo entonces emergería el lado social oscuro de la relación primaria entre madres e hijas, que en el caso de *Mothering* es presentado como algo que ellas siempre van a "sentir en las cosas fundamentales"¹⁵. Porque la mujer es la que socializa a las niñas en la aceptación de un futuro limitado, es la que las acostumbra a atarse de pies y manos, es la que sostiene a su hija para una colposcopia, y es la que de una manera más gentil y familiar las acostumbra a degradarse a sí mismas. Al escribir sobre una mujer que fue su empleadora y que actuó como su madrina, Hannah Cullwick destacaba que:

Su nombre propio era Anna María Dorothea y quería que fuera el mío. Pero mi madre dijo que era demasiado para mí, y como

ella también se llamaba Hannah y existía un nombre escrito y otro usado... así es como me pusieron Hannah, el nombre más simple que puede existir para una sirvienta.¹⁶

A pesar de sus carencias, el libro *Mothering* de Chodorow es importante no tanto por los argumentos que presenta, y sus lagunas, sino porque ha ayudado a formalizar y darle un estatus a una empresa de los años recientes más amplia y literaria. Ha habido intentos de rehacer un sistema de mitos a la luz de la atención prestada a la maternidad. En *Our Mothers' Daughters*, Judith Arcana sugiere por ejemplo que:

Así como Demeter y Persefona¹⁷ se deben unir, las hijas y las madres debemos reconocer con alegría y satisfacción que "toda madre contiene a su hija en sí misma y que toda hija contiene a su madre"¹⁸.

Adrienne Rich intenta la misma empresa llamando a "la pérdida de la hija por su madre... la esencial tragedia le-menina"¹⁹.

Usando para la elaboración una reconstrucción de los misterios del Eleusis, la autora evoca de la misma manera a Demeter y Persefona, como figuras creadas por el deseo:

Cada hija debe de haber anhelado tener una madre que tuviera tal amor y deseo por ella como para raplarla y devolverla de la muerte. Y toda madre debe de haber deseado el poder de Demeter, la eficacia de su ira y la reconciliación de su yo perdido²⁰.

Pero un mito no es un deseo. Una serie de acontecimientos no se produce deseándolos. Si usamos términos psicoanalíticos para trazar el progreso de la vida física, un mito describe algo que puede haber pasado en la vida de un individuo, o una variante de lo que ocurrirá en la vida de cada ser humano. Entendido de esta manera, un mito se refiere a un conjunto de relaciones y a su inevitable devenir que necesita ser reconocido de alguna manera como tal. El relato de Demeter y Persefona no puede tener una función mítica, porque no es una historia real, no habla de lo que ha ocurrido o va a ocurrir. No tiene en cuenta el rechazo.

Las explicaciones sobre la maternidad deben tener en cuenta la no maternidad y al reconocerla deberían tener en cuenta a las circunstancias económicas y sociales que la

explican. Yo creo que la motivación semiinconsciente por la cual mi madre me tuvo fue el deseo de que mi padre se casara con ella, aunque yo no entendí los términos económicos de mi existencia que explicaban ese motivo hasta muy pasada mi niñez. Sin embargo, está claro que muchos de los hijos de clase obrera han comprendido precisamente estos términos y han desarrollado su propia comprensión de los mismos. Las hijas del siglo XIX del año 1860, entrevistadas por representantes del Parlamento, dijeron que se veían a sí mismas como trabajadoras y como hijas. Ellas sabían con precisión que contribuían al mantenimiento de la economía doméstica.

Describieron a menudo la economía doméstica como operando en dos niveles con mujeres responsables de alimentar y vestir a sus hijos, aunque vivieran con un hombre y ese hombre fuera algunas veces el padre de sus hijos. Parece que muchos niños entregaban el salario directamente a sus madres, que eran las que manejaban la economía doméstica para que los niños que trabajaban pudieran ahorrar bajo su supervisión para comprar su ropa²¹.

Las mujeres y las niñas del siglo XIX procuraron una y otra vez explicar el sentido de la ropa a los investigadores sociales que no entendían y no sabían que no entendían y las alejaban de esas trivialidades en su interrogatorio. En la historia reciente, la ropa decente ha sido una necesidad para cualquier mujer o chica que deseara entrar en el mundo social: es su medio de entrada y así lo dicen las reglas²². Una joven de Birmingham de 18 años en 1860 ahorra dinero semana tras semana para comprar un gorro y un vestido para ir a la llamada celebración de la banda de la esperanza; los padres de los hijos que trabajaban en la industria de encajes de Nottingham vestían muy bien a su hijita, ignorando a la ropa interior²³. Estaban siguiendo las reglas del comportamiento y las expectativas sociales. Esto no significa que las mujeres estuvieran subvirtiendo al patriarcado haciendo su pollera de veinte yardas de tela, o estuvieran expresando una serie de estratagemas que han sido escondidas por la historia (después de todo era gente que estaba haciendo lo mejor que podía con lo que les daba la vida). La práctica revela más bien la forma en que un conjunto externo de reglas sociales se transformaba en el medio en que operaba la unidad doméstica. Así, el sistema económico de la unidad doméstica le daba a los niños los medios para comprenderse a sí mismos. La identificación primaria con la figura de la madre que han

presentado los relatos modernos fue elaborada con la evidencia de estas niñas del siglo XIX reconociendo la dualidad económica. Transformándose en una trabajadora como su madre, sabiendo los términos bajo los cuales era enviada a trabajar, conociendo detalladamente el dinero que obtenía y dejaba, la jovencita se identificaba con su madre. Esto no era evidente para los niños, por lo menos si nos atenemos a la escasa evidencia disponible para fines de siglo.

Relatos históricos como éstos son los que deben ser usados para revelar el carácter social primero del deseo o no de un hijo y luego de su aceptación si se lo tiene. Se ha visto a la ambivalencia como una estructura mental propia de la familia burguesa, como el camino a través del cual un hijo compra el amor de sus padres a cambio del disgusto que le produce su propio cuerpo²⁴. En este relato especial del niño burgués del siglo XIX el drama de la ambivalencia genera la capacidad del hijo para internalizar un sistema de pautas que era representado por la relación autoritaria y amorosa con sus padres. Pero existe otro drama de la ambivalencia que revelan los hijos de clase obrera del siglo XIX, que es el reconocimiento que hace la hija de que al mismo tiempo que es querida es rechazada, puesto que las circunstancias económicas hacen de ella una carga, un difícil ítem del presupuesto²⁵. Mi argumento no es que esta ambivalencia y el entendimiento que surge de ella, sean propios de la niñez de los hijos obreros sino que las circunstancias de la vida obrera y de los arreglos domésticos hacen su reconocimiento más accesible para los hijos obreros (en especial para las mujeres) y les permiten ser capaces de articular esta percepción.

Las teorías de la maternidad sintetizadas al principio de este capítulo, la psicológica, la psicoanalítica y la sociológica son un comienzo. Sé que ellas devienen de ideas sociales determinadas y desarrolladas recientemente acerca de lo que es una buena o una mala maternidad. Lo que no pueden hacer (porque se deriva de otras fuentes) es proporcionar alguna manera de decir que mi madre fue un electo suficientemente buena durante los cuatro años que vivimos juntas, antes de que el mundo se revirtiera totalmente para ella y para mí. La idea de una madre "suficientemente buena" nació en los

escritos del analista de niños Donald Winnicott y ha sido usada en sus quince años de existencia como una prescripción, como una receta para la buena maternidad en los manuales de cuidado de niños. Pero Winnicott lejos de hacer prescripciones estaba describiendo una realidad histórica. "Debemos asumir", escribió:

Que los bebés del mundo pasado y presente han nacido y nacen en un entorno humano que es lo suficientemente bueno y adaptable para las necesidades del niño.⁷⁶

Yo creo que como niña fui tratada y amada lo suficiente, fui cuidada y fui observada. Mi evidencia para decir esto (que no es una evidencia directa) es que fui capaz de generar en mí el deseo de un hijo, que es el deseo de verse reproducido y multiplicado a uno mismo: "Como resultado de una suficientemente buena maternidad temprana se desarrolla la capacidad para crear la vida de un hijo en la fantasía"⁷⁷. En la cocina de mi departamento de Hammersmith, detrás de la máquina que se encuentra en el ángulo de la plaza, vivían mis dos hijas, Joan y Maureen, una con vestido azul y otra, verde. Maureen tenía el pelo oscuro como el chico de la vereda negra de Burnley y como mi madre. Joan era rubia como yo. No sé lo que hice con ellas cuando las dejé de invocar, pero estuvieron allí al lado de la máquina durante el invierno y el verano de 1950-51 cuando mi madre tenía en sus brazos a mi hermana recién nacida:

Se comienza a tener hijos cuando se los concibe. Aparecen en los juegos de muchos niños después de los dos años. Es parte del material de los sueños y de otras ocupaciones.⁷⁸

Ser lo "suficientemente buena" es hacer mucho o es hacer lo poco que se necesita para sobrevivir. La trama no reveladora del libro de Kathleen Woodward, *Jipping Street* se preocupa por esta contradicción, cuando la hija presenta el poder de su madre usando una serie de recursos extralidos de la crítica cultural y de la sociología de la vida de una familia de clase trabajadores que hacen que esta presentación pueda ser agregada al cuadro convencional de "nuestra má", que en la versión convencional de Seabrook es la "má, la formidable y eterna má, varonil, dadora de la ley doméstica, confortadora y martir"⁷⁹. Pero cuando Woodward recordaba:

que nunca sabré cuanto fuerza y resolución me dio. Ella me dio coraje... reconozco humildemente mi deuda con ella, aunque no puedo saber realmente su naturaleza y dimensión⁸⁰.

lo hacía recordando la frialdad de su madre hacia ella, su violencia y ambivalencia; sabiendo que habría sido mejor que no hubiera nacido. Lo que le fue dado fue quizá un espacio de libertad: un reconocimiento de que es correcto no amar a la madres y de que a menudo las madres no te aman.

Mi madre fue suficientemente buena; cierta liberalidad guiaba su comportamiento, quizá hasta haya escuchado a Donald Winnicott en la radio. En el momento de la primera decepción, que fue mi expulsión del jardín de infantes en mi cuarto año, permanecí parada en la cocina mirándola sentada en una banqueta amamantando a mi hermana. Le pregunté interesada si podía probar. Ella debería saber en 1951 que era elegante no tener repulsión por los cuerpos y dijo que sí fácilmente. La recuerdo diciéndolo. Luego se rió con desprecio de los rumores de que dos niños de la calle de arriba fueron obligados a bañarse juntos con su calzoncillos puestos y unos años después de esto nos desafiaba a caminar alrededor del buzón con nuestros vestidos desaliados y el pelo con rulos. Esto último quizá fuera una manera de usar la calle como una extensión de la casa que ella recordaba de su niñez, pero también se produjo porque la mujer del quiosco le dijo que las costumbres de gente como la señora Simpson, y las mujeres a las que ella les había hecho últimamente la manicura permitían una cierta licencia física y un desafío a las estrechas convenciones sociales.

Para una hija de la posguerra criada completamente sin gotosinas, la leche materna sabía desagradablemente dulce y cálida, pero en realidad yo estaba interesada en el pecho. Si bien esa liberalidad física no significaba que yo fuera a saber lo que había más allá de la cintura de mi madre o mi padre, yo tenía noción plena de los pechos. Sabía tanto que cuando fui enviada tres años más tarde a High Road a buscar con una chica del barrio el corset nuevo de mi madre, la desaprobé cuando se reía y señalaba con nerviosismo el pecho de una mujer desnuda (que es obvio que no había visto antes) que se veía desde atrás de una cortina medio caída del

negocio. Miré hacia adelante turbada cuando ella me susurró que parecían un helado con una cereza arriba. Yo sabía que esto no se debía decir, ni pensar, pero lo pensé para mí misma.

Terminé simbolizando la ambivalencia de mi madre hacia mi existencia con la parte del cuerpo que me era más familiar. Lo que venía gratis podía ser dado gratis, como su leche: amar a un bebé cuesta poco. Pero alimentamos durante nuestra niñez tardía fue una lucha tensa entre dar y negar. Nunca tuvimos hambre, pero nos alimentaba de la manera más barata. Yo sabía esto cuando lo hice un conjuro debajo de la mesa de la cocina: las finas heridas en su pecho sacaban sangre no leche.

Otras mujeres han soñado con el cuerpo de su madre. Adrienne Rich escribió que

el suyo fue el primer cuerpo que miró para saber cómo eran las mujeres, lo que yo iba a ser. Recuerdo cuando tomaba un baño con ella en los comienzos de mi infancia, jugando con ella en el agua tibia. Cuando joven pensé que era hermosa. El cuerpo tenso y angosto de mi padre no pasaba por mi imaginación.²¹

Pero el de mi padre sí, o más bien era parte del campo de batalla de su exilio y de mi separación de él. Empezó a beber abundantemente a mediados de los cincuenta, comía mal y tenía a menudo pleuresia en invierno. Una vez estaba en casa, en la cocina, una tarde de invierno, quizá del 56 o el 57 (debe haber estado muy enfermo porque es la única época en que puedo recordar su presencia en la casa por la tarde un día de semana y debía ser una fiesta para nosotras que él estuviera en casa). Necesitaba una cataplasma para la garganta donde tenía la infección. Era un hombre delgado con una piel muy fina a través de la cual se le veían las costillas. Me pidió que le fijara la cinta adhesiva en su espalda porque no alcanzaba. Tuve que rehusarme avergonzada por mi rechazo y su cuerpo; tuve que decirle que no: mi madre estaba escuchando o quizá mirando desde la antecocina. Tocarlo habría sido traicionarla.

El cuerpo de una niña, su estructura, se parece más al de un hombre que al de una mujer, especialmente si no se sabe lo que tiene entre sus piernas. Su cuerpo era en cierta forma el mío y me era quitado como a él. Aunque no sentía la repulsión hacia el cuerpo de mi madre que describe Kathleen

Dayus en *Her People* (en realidad mi madre era una mujer atractiva que cuidaba su figura, aunque solía engordar fácilmente) reconozco que existía una distancia y aversión por parte de la hija a quien ella había producido y por lo que ella podría llegar a ser:

De repente mi madre salió de la cama. Nunca la había visto moverse tan contrariada como entonces, parada al lado de la cama con su bata de algodón enroscada adelante. Nunca la había visto desvestida antes o sin las ballenas de su corsé. Nunca entendí como metía su carne flácida dentro de su corsé. Parecía tan cómica que tuve que poner mi mano sobre mi boca para no reírme con fuerza.²²

Esta no es la expresión del "odio a su cuerpo que tienen las mujeres que se ven a través de los ojos de los hombres"²³. Es un rechazo basado en el oscuro reconocimiento de una dificultad y de una ambivalencia. El rechazo del cuerpo de mi madre era, creo, el reconocimiento del problema que representaba para ella mi propia presencia física y, al mismo tiempo, el rechazo a la inexorable naturaleza de esa dificultad, que siempre sería así, que yo sería ella y que reproduciría las circunstancias de nuestra insatisfecha vida.

Parte del deseo de reproducir al propio cuerpo como una entidad del mundo real proviene de la memoria consciente de que alguien ha aprobado ese cuerpo. No tengo evidencia de la época en que mi madre haya hecho lo suficiente como para que yo pudiera producir a mis hijos de fantasía. Joan y Maureen, pero mi memoria consciente de años posteriores muestra un encuentro raro con esta clase de confirmación y aceptación física. Quizá las búsquedas que hice en las autobiografías femeninas de la clase obrera cuando tenía veinte años tenían el propósito de encontrar ausencias similares en otras vidas. Son fáciles de encontrar. Hannah Cullwick dijo que difícilmente recordaba "haber visto a mi madre mimándola y que era raro verla besarnos a medida que íbamos creciendo"²⁴ y Kathleen Woodward enfatizó en su *Jipping Street* que su madre "no tenía amor para darnos y que, gracias a Dios, nunca fingió lo que sentía"²⁵. Adrienne Rich se ha preguntado por lo que le ocurre a las hijas mujeres en estas circunstancias:

¿Qué le pasa a una mujer que llene que trabajar tan duro para sobrevivir que no le queda energía maternal al final del día? La

hija no discierne el sistema social o la institución de la maternidad sólo escucha una voz áspera y ve un par de ojos opacos, una madre que no la levanta y le dice cuán hermosa es.²⁶

Pero la cuestión clave del recuerdo de Cullwick y de Woodward con respecto a esta ausencia de afecto físico y atención es que lo notaron al mismo tiempo en que comenzaron a valorar la actitud que tenía el mundo social hacia ellas y a encontrar un lugar en él. Su exilio de la atención de su madre refleja una exclusión más amplia. Aunque las historias sobre la frialdad de las madres hacia las hijas pueden encontrarse en una amplia gama de fuentes literarias y autobiográficas, no necesariamente de clase obrera, esto explica por qué tal rechazo es para cada niño diferente y depende de las circunstancias generales en que se encuentra.

Excluidas de esta manera, la niñas no desarrollan el amor propio. Porque es el amor propio el que yace en la base del deseo por un hijo. Pero el amor propio es difícil de reproducir. Saber que mientras uno existe, uno puede también no haber sido, saber que las cosas podrían haber sido mejores si uno no estuviera allí, presenta todos los ingredientes de la contradicción, es una unión de información dispar que agudiza la inteligencia del niño; pero la integración del yo y su espejo, que provee la base de la sensualidad, muere en la niña pequeña; y el rechazo de su madre, al quitar el espejo, reproduce al rechazo.

Existe otra manera de contar la historia, en una versión que yo leí cuando tenía siete años. La pequeña sirena se sacrifica, rechaza la posibilidad de recobrar su estado original, de transformarse en una sirena nuevamente. Se niega a hundir el cuchillo en el corazón del príncipe y a derramar su sangre caliente sobre los pies que le producen mucho dolor y queda disuelta como espuma en el mar. Una sirena no puede tener un alma inmortal pero los espíritus a los que se une le dicen que trescientos años de lucha para ser buena después de su muerte le pueden dar una:

"Después de trescientos años flotaremos en el reino de los cielos",
"podremos llegar allí antes" susurró una de ellas. "Flotemos

invisiblemente en las casa de la humanidad, donde hay niños y por cada día en que encontremos a un buen chico, que trae alegría a sus padres y merece nuestro amor, se acorta nuestro tiempo de prueba. El chico no sabe que nosotras votamos en su habitación y que le sonreímos con alegría a semejante niño bueno; entonces nos quitan un año de los trescientos; pero si vemos a un niño malo y perverso debemos llorar lágrimas de pena, y por cada lágrima se nos agrega un día a nuestro tiempo de prueba."

Todos los chicos que son traídos al mundo por algún propósito especial encontraran su propia culpa por no darles la felicidad a los que los trajeron, aunque sean poco conscientes de esos propósitos y aunque sea difícil saber lo que les trae esa felicidad.²⁷ El espejo se rompe, como el reloj da la cinco, y un trozo de hielo se incrusta en el corazón. Debajo la pequeña sirena vuelve el cuchillo hacia ella: el niño mira, lee el libro y no está seguro de si la cara de la sirena es la de su madre o la propia.

Notas

¹ Carolyn Kay Steedman, "Reproduction and Refusal", en Carolyn Kay Steedman, *Landscape for a Good Woman. A Story of Two Lives* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987), pp. 83-97.

² Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, (Penguin, 1959), p. 48.

³ Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir Today*, (Chatto & Windus: The Hogarth Press, 1983), pp. 73-74, 76, 114-115.

⁴ Cuando aparece tal comportamiento, creo que es importante notar que "Hace cuatro años mi madre nos informó a mis hermanas a mí que ella no tenía deseo de vernos más". No dió ninguna explicación en particular salvo el hecho de que ella "ya había tenido suficientes familias"... Para nuestra sorpresa otras tres mujeres también admitieron haber tenido una experiencia similar con sus madres". Christine Morris, "What Happens when a mother suddenly cuts the apron strings and closes her heart to her family?", *Guardian*, 21, Agosto, 1985.

⁵ Liz Stanley (comp), *The Diaries of Hannah Cullwick*, (Virago, 1984), p. 238.

⁶ Ibidem, p. 170.

⁷ Ibidem, p. 239.

⁸ Ann Oakley, *The Sociology of Housework*, Martin Robertson, 1974, p. 165-80.

⁹Carolyn Steedman, *The Tidy House: Little Girls Writing*. (Virago, 1982), passim.

¹⁰Sarah Ruddick, "Maternal thinking", *Feminist Studies*, 6:2 (1980), pp. 341-67.

¹¹Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. (Berkeley: University of California Press, 1978).

¹²*Ibidem*, pp. 108-10.

¹³*Ibidem*, pp. 199-201.

¹⁴*Ibidem*, pp. 215.

¹⁵*Ibidem*, pp. 110.

¹⁶Stanley, *Op. Cit.*, p. 49-50.

¹⁷En la leyenda griega Hades raptó a Persefone, que era la hija de Demeter, la diosa de la fertilidad y la agricultura. Demeter recorrió la Tierra entera para recuperarla y Zeus obligó a Hades a devolvérsela todos los años desde la primavera hasta el otoño. [N. del T.]

¹⁸Judith Arcana, *Our Mothers' Daughter*. (Shameless Hussy Press, Berkeley, California, 1979), pp. 171-72.

¹⁹Adrienne Rich, *Of Woman Born*. (New York, Bantam, 1977), pp. 240.

²⁰*Ibidem*, pp. 243.

²¹Steedman, *Op. Cit.*, pp. 119-28.

²²La evidencia está tomada aquí de los Informes de la Comisión de Empleos de Niños. (1862), 1863, xvii, p. 223, 1864, xlii, p. 104-5, y passim. Véase también Elean Yeo y E. P. Thompson, *The Unknown Mayhew*. (Penguin, 1973), pp. 200-213, para ver las afirmaciones contemporáneas sobre la necesidad de ropas decentes para las mujeres y niñas.

²³*Ibidem* 1867, xviii, pp. 226-7.

²⁴Mark Poster, *Critical Theory of the Family*. (Seabury Press, New York, 1978), p. 172-73.

²⁵Una exploración más profunda sobre el desarrollo del sentido del propio yo en una interpretación económica puede verse en Carolyn Steedman, "Listen How the Caged Bird Sings: Amari's Song", en Carolyn Steedman, Cathy Urwin y Valerie Walkerdine (comp.), *Language Gender and Childhood*, Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 137-63. Véase también Marron Glanstonbury, "The Best Kept Secret: How Working Class Women Live and What They Know", *Womens' Studies International Quarterly*, 2, (1979), pp. 171-81.

²⁶Donald Winnicott, "Communication Between Infant and Mother" en W.G. Joffe (comp.) *What is Psychoanalysis?*, Balliere, Tindall y Cansell, 1968, pp. 15-25, citado en Madoleina Davis y Davis Wallbridge, *Boundary and Space* (Penguin, 1981), p. 129.

²⁷*Ibidem*, p. 100.

²⁸Donald Winnicott, "The Beginning of the Individual", 1966, mimeo inédito, citado en Davis y Wallbridge, *Op. Cit.*, p. 100.

²⁹Jeremy Seabrook, *What Went Wrong?* (Gollancz, 1978), p. 122.

³⁰Kathleen Woodward, *Jipping Street*. (1928) (Virago, 1983), p. 18.

³¹Rich, *Op. Cit.*, p. 219.

³²Kathleen Dayus, *Her People*. (Virago, 1982), p. 81.

³³Rich, *Op. Cit.*, p. 219.

³⁴Stanley, *Op. Cit.*, p. 168.

³⁵Woodward, *Op. Cit.*, p. 20.

³⁶Rich, *Op. Cit.*, p. 248-49.

³⁷Esta es esencialmente la relación descrita por Alice Miller en *The Drama of The Gifted Child* (Faber & Faber, 1983), aunque es más bien el drama de los niños que han sido hechos amables y sobre todo buenos por la necesidad de la madre de encontrar una solución para sus propios problemas.

De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales. <i>María Cecilia Cangiano - Lindsay DuBois</i>	7
El género: una categoría útil para el análisis histórico. <i>Joan Scott</i>	17
Una relación extraña: el caso del feminismo y la antropología. <i>Marilyn Strathern</i>	51
Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. <i>Teresa de Lauretis</i>	73
Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. <i>Donna Haraway</i>	115
La reproducción y su rechazo. <i>Carolyn Kay Steedman</i>	145