

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

Mara Viveros Vigoyas\*

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

## Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### Diferencia y diferencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Algunas de las críticas que se han formulado al pensamiento de Butler<sup>6</sup> y sus seguidores (y seguidoras), desde las tendencias materialistas del feminismo francés, son las siguientes: en primer lugar, que se privilegian los aspectos simbólicos, discursivos y paródicos en detrimento de la realidad material e histórica de las opresiones sufridas por las mujeres. Otro de los problemas que se señala es una –y en este sentido arbitrarios– y totalmente reales, en el sentido de representar datos y constreñimientos concretos y materiales, exteriores a los individuos e inaccesibles a su acción individual. En una dirección similar, en *La domination masculine*, Pierre Bourdieu plantea algunas críticas a los filósofos posmodernos que invitan a la superación de los dualismos, al señalar que es "el orden de los géneros el que funda la eficacia performativa de las palabras –y particularmente de los insultos, y es también él quien resiste a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo".

La segunda corriente presente en el feminismo angloamericano es la del multiculturalismo. Las tendencias agrupadas en esta corriente buscan promover y

<sup>6</sup> Es importante precisar que Judith Butler parece rechazar esa visión voluntarista del género que tantas veces se le ha reprochado. En el libro *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Butler aclara el malentendido sobre la performatividad del género al plantear que "el género es "performativo" puesto que es el efecto de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan de forma coercitiva. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualizada de las normas" (64).

revaluar positivamente las diferencias e identidades de los grupos, y han convertido el multiculturalismo en la bandera de una alianza potencial de los llamados nuevos movimientos sociales. Su objetivo es generar expresiones públicas que representen la pluralidad humana como algo valioso. El problema de esta perspectiva, según Fraser, es que celebra acríticamente la diferencia, sin preguntarse por su relación con la desigualdad; actúa políticamente como si todos los grupos fueran socialmente iguales y concibe la diferencia como si perteneciera únicamente a la cultura. Este tipo de feminismo tiende, desde su punto de vista, a esencializar las identidades y a abordarlas como sustancias dadas y no como relaciones construidas. Ignora las formas en que se entrecruzan los grupos y desalienta o impide la interacción e identificación intergrupales. Su concepción de la diferencia procede de un razonamiento simplista y aditivo que elude el juicio político sobre las identidades y diferencias ligadas a las relaciones sociales de dominación.

Fraser sostiene que el antiesencialismo y el multiculturalismo presentes en el feminismo norteamericano contemporáneo son dos tendencias especulares, con problemas comunes: primero, una concepción unidimensional de la identidad y de la diferencia, ya sea en su versión negativa (para las antiesencialistas) o positiva (para las multiculturalistas). Segundo, una forma de ignorar las injusticias sociales asociadas a una distribución político-económica inequitativa y su restricción al plano de la cultura. Para Fraser, la única manera de diseñar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad es vincular la problemática de la diferencia cultural con la problemática de la igualdad, combinando un multiculturalismo antiesencialista con la lucha por la igualdad social.

Esta afirmación se funda en su concepción de la relación que debe existir entre la igualdad social y el reconocimiento cultural, pensados como nociones que se entrelazan y apoyan mutuamente. Para Fraser, la injusticia cultural y la injusticia socioeconómica se entrecruzan siempre pues aun las prácticas culturales más discursivas están ligadas a bases materiales, y las instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural irreductible y constitutiva. Esta imbricación lleva a que unos grupos de personas (las mujeres, las minorías étnico-raciales o sexuales, etc.) estén simultáneamente en desventaja económica y cultural respecto a otros, y a que necesiten reivindicar a la vez justicia económica y reconocimiento cultural, exigiéndose realizar un ejercicio contradictorio: negar una especificidad (para combatir la desigualdad social) y afirmarla (para promover la revaloración y el respeto a su singularidad). Este ejercicio es la respuesta a lo que Fraser llama el dilema redistribución-reconocimiento.

## Los alcances políticos de los nuevos movimientos sociales

La enunciación del carácter meramente cultural de la noción de diferencia implícita en las concepciones antiesencialistas suscitó una estimulante polémica entre Judith Butler y Nancy Fraser en torno a los alcances políticos de los llamados "nuevos movimientos sociales" (feministas, antirracistas y antiheterosexistas). Este debate se puede resumir de manera sucinta, así: Butler ("Marxismo" 109-25) cuestiona dos tipos de afirmaciones que han circulado en relación con este tipo de movimientos: la primera, que el conocimiento y el activismo marxista se han reducido a los estudios culturales, y la segunda que los nuevos movimientos sociales se han circunscrito a objetivos meramente culturales, y que su política es fragmentadora, identitaria y autorreferencial. El supuesto de estas afirmaciones es que el posestructuralismo ha bloqueado las posibilidades del marxismo de ofrecer explicaciones sistemáticas de la vida social al dedicarse a la política cultural y actuar como una corriente relativista y políticamente paralizante.

Butler discute en primer lugar la clasificación que realiza Fraser de los movimientos sociales en una escala cuyos dos extremos son la economía política y la cultura, y la ubicación de las luchas de lesbianas y *gays* en el polo cultural del espectro político. El nudo de la discusión gira en torno a la afirmación de Fraser de que la homofobia no tiene ninguna raíz en la economía política debido a que los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo y no constituyen una clase explotada y, por tanto, sus luchas son más un asunto de reconocimiento cultural que de opresión material. Para Butler, "la regulación de la sexualidad ha estado sistemáticamente vinculada al modo de producción apto para el funcionamiento de la economía política", "la homofobia resulta fundamental para el funcionamiento de la economía política" y "lo económico, ligado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad". En ese sentido, resulta incomprensible –e inaceptable– que las luchas sexuales emerjan como las figuras paradigmáticas de las luchas culturales y que no se indique el lugar central de la regulación heteronormativa de la sexualidad para el funcionamiento del sistema capitalista. Si bien Fraser ("Heterosexismo" 123-37) admite que las ofensas que sufren *gays* y lesbianas incluyen desventajas cuyos efectos materiales son incuestionables, no acepta la conclusión de Butler de que la regulación heteronormativa de la sexualidad es parte por definición de la estructura económica a pesar de que, en la sociedad capitalista, ésta no estructure la división social del trabajo ni el modo de la explotación de la fuerza de trabajo. Para Fraser es importante identificar las especificidades de la sociedad capitalista como forma de organización social en la cual el vínculo entre el modo de regulación sexual y el sistema de relaciones económicas no es tan fuerte como en las



sociedades precapitalistas. También señala algunos ejemplos de grandes multinacionales capitalistas, como *Disney*, *Apple Computers* y *American Airlines*, que han adoptado políticas empresariales favorables a las parejas *gay* de hecho, e ilustran que el capitalismo contemporáneo no parece precisar del heterosexismo para subsistir como tal.

Otros de los argumentos de Butler contra el marco de redistribución/reconocimiento que propone Fraser son la inadecuación e inestabilidad de la distinción entre lo material y lo cultural, la pertinencia de tener en cuenta “las difuminaciones de las diferencias entre ambas esferas, que producen las prácticas de intercambio sexual y la utilidad de entender la regulación sexual como un modo de producción del sujeto”. La respuesta de Fraser a estas críticas se sustenta, una vez más, en la distinción entre lo material y lo económico. Si bien las injusticias que se derivan de la falta de reconocimiento son materiales y culturales simultáneamente, no son económicas. Su punto de fricción con Butler no es la distinción material/cultural sino entre lo económico y lo cultural. Su perspectiva teórica es la historización y no la desestabilización o deconstrucción de conceptos. Por esta razón, si en las sociedades preestatales que describen Marcel Mauss y Lévi-Strauss y —a las que acude Butler para fundar su argumentación— la diferencia entre lo económico y cultural no rige para sus miembros, esto no significa que esta distinción sea inútil para pensar lo que sucede en las sociedades capitalistas contemporáneas (en las cuales las relaciones de parentesco no organizan el proceso de trabajo ni la distribución de los bienes, ni las jerarquías simbólicas de estatus y prestigio). Su crítica a Butler es que ésta extrapola la inexistencia de una diferencia socio-estructural entre economía y cultura —un rasgo específico de las sociedades precapitalistas— a las capitalistas.

Este debate ofrece otra nueva posibilidad de lectura y es señalar que la polémica entre las corrientes feministas en torno al lugar de la diferencia continúa vigente. Pese al intento de Nancy Fraser de superar y trascender este debate mediante una propuesta de redistribución económica unida al reconocimiento cultural, su posición es asimilada por teóricas como Butler a la imposición de una unidad que “caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia” (“Marxismo” 112). Las diferencias en los marcos analíticos desde los cuales se argumentan las distintas posiciones políticas no permiten avanzar en una lógica conciliadora o ecléctica. El deseo de pasar por encima de las diferencias, o de intentar ignorarlas en aras de un proyecto común, tiene que ver con una creencia de que en el fondo todas las mujeres queremos la misma cosa. Y esto es hoy evidentemente falso. Por otra parte, la interpretación de las divergencias en el feminismo como diferencias de estrategias puede ser equivocada, ya que no se trata de divergencias a propósito de las formas de realizar un mismo fin, el ejercicio de la democracia radical por ejemplo, sino de divergencias en relación con los mismos fines buscados.

A comienzos de la década de los noventa, Henrietta Moore criticaba la premisa de partida de la política feminista, es decir, la existencia real o potencial de una identidad común a todas las mujeres. La cohesión potencial o real de la política feminista había dependido hasta ese momento de la opresión compartida de la mujer (es decir, de las mujeres, como grupo social dominado por los hombres como grupo social). Una de las debilidades de esta suposición era que al no tener en cuenta las diferencias existentes entre las mujeres, el sujeto del feminismo se volvía imperceptiblemente fuente de múltiples exclusiones (étnico-raciales, de clase, etc.). La visibilización de las diferencias entre mujeres dio lugar, en el ámbito de la movilización política, a diversas luchas por el reconocimiento de estas diferencias y al surgimiento de un imaginario político en el cual las nociones de identidad, diferencia, reconocimiento y dominación cultural ganaron relevancia (Fraser, *Iusticia*). Las respuestas políticas a la necesidad del reconocimiento cultural se orientaron en dos direcciones: una buscaba reevaluar las identidades despreciadas sin modificar ni el contenido de esas identidades ni las diferenciaciones de grupo implícitas; otra se proponía deconstruir las categorías binarias con el fin de desestabilizar todas las identidades fijas y transformar la estructura cultural-valorativa subyacente a ellas.

Desde una perspectiva *queer*, el sujeto fue definido como el producto de los discursos, como el resultado de un fuerte proceso disciplinario y como un proceso siempre en construcción. Una de las preguntas que surgió con fuerza fue la siguiente: ¿es posible fundar una acción política sobre un sujeto así definido (¿o indefinido?). Mientras ciertas feministas y activistas lesbianas plantearon que el esencialismo *queer* despoja a las minorías sexuales de sus recursos políticos de afirmación identitaria, otras autoras como Marie Hélène Bourcier (9-18) señalaron que esta posición implicaba ignorar los recursos políticos que la cultura de las identidades *gay* y lesbiana había generado, y suponer que la identidad esencial debía preceder la teoría y la acción política.

A partir de una perspectiva de democracia radical, como la planteada por Fraser, se podrían integrar los aportes de la propuesta deconstructiva de la teoría *queer* con el carácter transformativo de la redistribución propuesta por el feminismo socialista (o socialdemócrata según Fraser). Según ella misma, su estrategia presenta ventajas y desventajas. Como ventajas con respecto a otras se pueden señalar: su consistencia política al anclar la posibilidad de elaborar construcciones de identidad y diferencia de género no normativas en una base de igualdad social básica; su carácter doblemente transformativo que la hace más atractiva para colectividades que padecen múltiples injusticias entrecruzadas y para la construcción de coaliciones políticas de distintas colectividades. Como desventaja, su alejamiento de las identidades e intereses inmediatos de la mayoría de mujeres tal como son construidas culturalmente en la actualidad.

A comienzos de la década de los noventa, Henrietta Moore criticaba la premisa de partida de la política feminista, es decir, la existencia real o potencial de una identidad común a todas las mujeres. La cohesión potencial o real de la política feminista había dependido hasta ese momento de la opresión compartida de la mujer (es decir, de las mujeres, como grupo social dominado por los hombres como grupo social). Una de las debilidades de esta suposición era que al no tener en cuenta las diferencias existentes entre las mujeres, el sujeto del feminismo se volvía imperceptiblemente fuente de múltiples exclusiones (étnico-raciales, de clase, etc.). La visibilización de las diferencias entre mujeres dio lugar, en el ámbito de la movilización política, a diversas luchas por el reconocimiento de estas diferencias y al surgimiento de un imaginario político en el cual las nociones de identidad, diferencia, reconocimiento y dominación cultural ganaron relevancia (Fraser, *Iusticia*). Las respuestas políticas a la necesidad del reconocimiento cultural se orientaron en dos direcciones: una buscaba reevaluar las identidades despreciadas sin modificar ni el contenido de esas identidades ni las diferenciaciones de grupo implícitas; otra se proponía deconstruir las categorías binarias con el fin de desestabilizar todas las identidades fijas y transformar la estructura cultural-valorativa subyacente a ellas.

Desde una perspectiva *queer*, el sujeto fue definido como el producto de los discursos, como el resultado de un fuerte proceso disciplinario y como un proceso siempre en construcción. Una de las preguntas que surgió con fuerza fue la siguiente: ¿es posible fundar una acción política sobre un sujeto así definido (¿o indefinido?). Mientras ciertas feministas y activistas lesbianas plantearon que el antisencialismo *queer* despoja a las minorías sexuales de sus recursos políticos de afirmación identitaria, otras autoras como Marie Hélène Bourcier (9-18) señalaron que esta posición implicaba ignorar los recursos políticos que la cultura de las identidades *gay* y lesbiana había generado, y suponer que la identidad esencial debía preceder la teoría y la acción política.

A partir de una perspectiva de democracia radical, como la planteada por Fraser, se podrían integrar los aportes de la propuesta deconstructiva de la teoría *queer* con el carácter transformativo de la redistribución propuesta por el feminismo socialista (o socialdemócrata según Fraser). Según ella misma, su estrategia presenta ventajas y desventajas. Como ventajas con respecto a otras se pueden señalar: su consistencia política al anclar la posibilidad de elaborar construcciones de identidad y diferencia de género no normativas en una base de igualdad social básica; su carácter doblemente transformativo que la hace más atractiva para colectividades que padecen múltiples injusticias entrecruzadas y para la construcción de alianzas políticas de distintas colectividades. Como desventaja, su alejamiento de las identidades e intereses inmediatos de la mayoría de mujeres tal como son construidas culturalmente en la actualidad.

Aunque la propuesta de Fraser de eliminar la desigualdad social al tiempo que se reconoce y se respeta la diferencia puede parecer sencilla, en la práctica supone problematizar la relación entre igualdad y diferencia, que es una tarea compleja. Como lo señala Christine Delphy, todas las posiciones toman partido en torno a la igualdad y la diferencia. Éstas dan distintas ponderaciones y adjudican roles diferentes a estas nociones y estas distinciones pueden incluir la definición misma de estas dos nociones. Delphy identifica tres posiciones que combinan en forma diversa la igualdad y la diferencia, actúan como tipos ideales y permiten hacer una relectura de la periodización propuesta por Fraser. La primera propone la igualdad en la diferencia, en función de una concepción de la diferencia sexual no sólo biológica sino esencial que constituye las disposiciones, los valores y la vocación social de los individuos. Para esta posición, debe existir igualdad en el valor socialmente atribuido a cada una de estas dos esencias, pero debe mantenerse la diferencia. El problema para las mujeres es encontrar la esencia de la feminidad y restablecer el equilibrio con una esencia masculina, socialmente dominante. El objetivo político de esta tendencia es la revalorización simbólica de la feminidad y la exigencia del respeto de unos derechos femeninos, distintos pero equivalentes a los derechos masculinos.<sup>7</sup> La segunda posición piensa la diferencia sexual como una determinación de lo social por lo biológico, en forma parcial puesto que no determina las esencias sino únicamente los roles sociales. La igualdad es un principio y las desigualdades entre hombres y mujeres se explican como el resultado de roles sociales diferentes, concebidos como derivaciones de la naturaleza. El objetivo político de esta posición no es corregir estas desigualdades sino limitarlas a las que provienen de lo estrictamente natural, y brindar a las mujeres una igualdad de oportunidades.<sup>8</sup> La tercera posición plantea que la igualdad debe ser formal y real, y evaluada con criterios concretos, como el lugar ocupado en la escala social, el nivel de ingreso y el grado de autonomía del cual se dispone. Las diferencias no son negadas, pero son percibidas como pertenecientes a dos órdenes distintos: por un lado, las diferencias biológicas, que son pensadas como diferencias individuales y que, por ser comunes a todos los seres humanos, no pueden justificar las desigualdades sociales. Por el otro, las diferencias de roles y posiciones sociales que son entendidas como el efecto del proceso de dominación. El objetivo político de esta corriente será entonces el logro de un derecho verdaderamente universal que no discrimine con base en el sexo ni en ningún rasgo físico individual.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Esta posición es la que corresponde al llamado feminismo cultural en Norte América.

<sup>8</sup> Este sería el objetivo compartido por las llamadas feministas liberales, radicales y socialistas en Norte América.

<sup>9</sup> Esta posición puede ser asimilada a la de Nancy Fraser, como lo hemos mostrado en el texto.

En resumen, la primera posición aborda la igualdad desde la perspectiva de la *equivalencia* que se debe hacer entre dos sistemas de valores, fundamentalmente en el ámbito simbólico. La segunda considera la igualdad desde el ángulo de la *equidad* y busca igualar las oportunidades de los individuos, dando por supuesto que su desigualdad natural producirá resultados desiguales pero justos, porque no son el efecto de un sesgo explícitamente discriminatorio del derecho. La tercera configuración es la única que se puede denominar realmente igualitaria pues pretende encontrar –y sobre todo eliminar– las fuentes reales de las desigualdades, percibidas como no-naturales.

### A manera de conclusión:

### La diferencia, "un lugar" relevante para el feminismo

Al final de este recorrido por algunas de las controversias que han acompañado la historia de los estudios de género y del movimiento feminista, nos queda claro que una teoría feminista del género debe ser simultáneamente una teoría de la "diferencia". El sentido de la diferencia, como nos lo recuerda Stuart Hall,<sup>10</sup> no es solamente el de "otredad" sino el de un significado diferido (y no sólo diferenciado), por el juego de la significación. El significado del género depende del lugar arbitrario y contingente en que continuamente se están ubicando y reubicando sus términos diferenciales (las oposiciones binarias en los que se apoya). Con este concepto de la diferencia es posible pensar el continuo movimiento del significado del género, más allá del cierre provisional que lo hace posible. Imaginar hoy una teoría y una práctica política basadas en un antagonismo estructural y transhistórico entre dos categorías coherentes –"las mujeres" y "los hombres"– es prácticamente imposible. Los debates surgidos desde mediados de los ochenta cuestionaron la existencia de un sujeto femenino, "la Mujer", basado en un criterio de género, porque ignoraba las divisiones internas (raciales, de clase, nacionales) de esta categoría que podían restar coherencia al sujeto consciente.

Para autoras como Gloria Anzaldúa, su propia historia de persona chicana que vive entre las fronteras de México y Estados Unidos, del español, el inglés y los dialectos nativos, de sus tareas como académica en la Universidad de California y como activista de distintos movimientos feministas es una ilustración de la imposibilidad de ser un sujeto unitario construido a partir de las categorías binarias de la Modernidad. Por el contrario, han sido su capacidad de cruzar fronteras y su

<sup>10</sup> El planteamiento de S. Hall se inspira en el trabajo teórico de Jacques Derrida, que utiliza la palabra *différance* con "a", para generar un sentido suplementario a la palabra diferencia y mostrar que el significado "nunca está terminado o completado, pero que se mantiene en movimiento para abarcar otros significados adicionales o suplementarios" (138).

continuo y particular tránsito entre distintos códigos, tradiciones y formas culturales los que la han constituido a ella como sujeto “múltiple”. Anzaldúa caracteriza la capacidad de hacer traducción cultural entre distintos mundos como una fuente importante de la capacidad de transformación social y de acciones políticas en coaliciones que permitirían formar movimientos sociales más inclusivos.

Hortense Spillers, una de las autoras afro-estadounidenses citada por Haraway, propone un discurso alternativo de feminidad que pone en cuestión el humanismo de muchas tradiciones discursivas occidentales y reclama para las mujeres afro-americanas la autoridad para representarse a sí mismas y autoconstituirse como sujetos. Spillers plantea:

Nuestra tarea consiste en hacerle sitio a este sujeto social diferente. Al hacerlo estamos menos interesadas en incorporarnos a las filas de la feminidad generada que en conquistar el terreno *insurgente* como sujetos sociales femeninos. Es decir, proclamar la monstruosidad de una mujer con la posibilidad de nombrar... (Citado por Haraway)

Por su parte, Gayatri Chakravorty Spivak, feminista india, plantea que no se puede apreciar “la opresión de las mujeres de color en el marco político y económico global del primer mundo imperialista sin darnos cuenta de que ‘mujer’ como categoría unitaria no puede sostenerse, no se puede describir sino ponerse en crisis y exponer sus fracturas en el discurso público” (citada en Butler, “Encuentros” 81). Igualmente, se pregunta lo que significa “representar” las voces de las mujeres privadas de derechos dentro del propio trabajo, porque esta “representación”, por bien intencionada que sea, puede reproducir la actitud condescendiente del colonizador. Las posiciones de Anzaldúa, Spillers y Spivak convergen en señalar el fin del sueño feminista de “un lenguaje común” y su sustitución por una “poderosa e infiel heteroglosia” y “un hablar feminista en lenguas que llenen de miedo a los circuitos de los supersalvadores de la nueva derecha” (Haraway 311).

Si bien Spivak se opone a la pretensión de construir una categoría unitaria “mujer”, señala también la importancia política de hacer un uso estratégico de nociones esenciales como “mujer” o “trabajador”, a la manera de un eslogan que se emplea conscientemente por parte de quienes se movilizan. Para Spivak, la fabricación de identidades nacionales “estratégicamente esencialistas” puede ser un arma política en la era global-poscolonial, y una manera de desafiar los dogmas antiesencialistas que se predicán en las universidades occidentales (Rubio 42-9). A pesar de las transformaciones que ha sufrido el sujeto del movimiento feminista a lo largo de los últimos cuarenta años, el empleo estratégico o no de una noción unitaria de “mujer” sigue constituyendo uno de los puntos más controvertidos para

la mayor parte de los feminismos contemporáneos. Esto significa que la disyuntiva entre diferencia e igualdad tiene innumerables aristas que siguen cuestionando las concepciones de lo que es o debe ser el feminismo. ¿De qué manera es posible construir un movimiento feminista no etnocéntrico?; ¿cómo establecer coaliciones en respuesta a acontecimientos concretos sin caer en esencialismos?; ¿cuál es la dosis adecuada de esencialismo (y antiesencialismo) que podemos pactar en aras de conformar un feminismo incluyente? Por último, ¿qué lugar ocupa el movimiento feminista en relación con los llamados "nuevos movimientos sociales"?

En el ámbito político, la separación de los intereses de clase, étnico-raciales y de género y sexualidad ha producido una serie de cegueras mutuas y ha puesto en evidencia los límites de estas separaciones: la dificultad de incluir los temas del género y la sexualidad en la agenda de los movimientos étnico-raciales, los temas de raza y discriminación racial en la agenda de los movimientos feministas y antiheterosexistas, el tema de la homofobia y la misoginia en la agenda de los movimientos sindicales. Estas separaciones, y la dificultad de ver las confluencias y superposiciones de las diversas diferencias –convertidas en desigualdades sociales– no propicia que los distintos movimientos sociales articulen sus objetivos. En consecuencia, se hace necesario propiciar una sinergia en el plano político y una articulación de los objetivos emancipatorios de estos diversos movimientos sociales. Si como lo señala Fraser, el logro de la justicia social no podrá ser alcanzado si se insiste en la reivindicación de los intereses de cada uno de ellos por separado, por otra parte, la fecundidad política de los nuevos movimientos sociales sólo podrá ponerse de manifiesto si cada uno de ellos encuentra, como lo señala Butler ("Marxismo" 109-23), su condición de posibilidad en los otros y articula sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros. Igualmente, si la unidad se erige, no en torno a la síntesis de un conjunto de conflictos sino "como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos" (113).

## Obras citadas

- Bourcier, Marie-Hélène. "Foucault, ¿y después? Teoría y políticas Queers: entre contra-prácticas discursivas y políticas de la performatividad". *Reverso 2, (De-) construyendo identidades* (2000): 9-18.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- Bozon, Michel. "Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité". *Sociétés contemporaines 41/42, Les cadres sociaux de la sexualité*, 2001.
- Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault". *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Comp. Marta Lamas. México: PUEG/UNAM, Miguel Ángel Porrúa editores, 1996.
- \_\_\_\_\_. "El marxismo y lo meramente cultural". *New Left Review 2* (2000): 109-123.

- \_\_\_\_\_. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: PUEG/UNAM/Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Encuentros transformadores". *Mujeres y transformaciones sociales*. Eds. Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler, Lída Puigvert. Barcelona: El Roure, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Críticamente subversiva". *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Ed. Rafael M. Mérida Jiménez. Barcelona: Icaria editorial, 2002.
- Collin, Françoise, Evelyne Pisier, Eleni Varikas. *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*. Paris: Plon, 2000.
- Delphy, Christine. *L'ennemi principal. Penser le genre*. Paris: Editions Syllepse, 2001.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- Fraser, Nancy. *Iusticia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Bogotá: Siglo del Hombre/Uniandes, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo". *New Left review* 2 (2000): 123-137.
- Gagnon, John, and William Simon. *Sexual Conduct. The Social Sources of Human sexuality*, Chicago: Aldine, 1973.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: MA, Harvard University Press, 1982.
- Hall, Stuart. "Identidad cultural y días para". *Pensar en los Intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Eds. Santiago Castro Gómez, Óscar Guandida Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Colección Pensar, 1999.
- Hurtig, Marie Claude, Marie France Pichevin, dir "Catégorisation de sexe et perception d'autrui." *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris: CNRS, 1991.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1995.
- Kimmel, Michael. "El desarrollo (de género) del subdesarrollo (de género). La producción simultánea de masculinidades hegemónicas y dependientes en Europa y Estados Unidos". *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Eds. Teresa Valdés y José Olavarría. Santiago: Flacso/UNFPA, 1998.
- Lamas, Marta. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'". *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Comp. Marta Lamas. México: PUEG/Porrúa, 1996.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpos y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1994.
- Mead, Margaret. *Sexo y temperamento*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Moore, Henrietta. *Antropología y feminismo*, Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1991.
- Ortner, Sherry. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" *Antropología y feminismo*. Eds. Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Ed. Anagrama, 1979.
- Rosaldo, Michelle. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". *Antropología y feminismo*. Eds. Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Anagrama, 1979.
- Rubin, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". *Placer y*



- peligro, explorando lá sexualidad femenina*. Comp. Carol S. Vance. Madrid: Revolución, 1989.
- \_\_\_\_\_. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo." *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Comp. Marta Lamas. México: PUEG/UNAM/Porrúa, 1996.
- Rubio Alcover, Consuelo. "Poscolonialismo y deconstrucción: el pensamiento feminista de Gayatri Spivak". *Debats, Primavera* 76 (2002): 42-49.
- Scott, Joan. "La travailleuse". *Histoire des femmes*. Tomo IV. Le IXième siècle. Paris: Plon, 1991.
- Stolcke, Verena. "Antropología del género". *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona: Ariel, 1996.
- \_\_\_\_\_. "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?" *Cuadernos inacabados* 8 (1992): 87-111.
- Stoller, Robert. *Presentations of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems With Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Weeks, Jeffrey. *Sexualidad*. México: Editorial Paidós, 1999.
- Wittig, Monique. *Les guerrillères*. Paris: Editions de Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. "La pensée straight". *Mix-Cité Online*. Online. 24 Oct. 2002.



*Immoderata, infinita potestate*

El presente artículo pretende señalar instancias en las cuales el cuerpo femenino es atrapado entre dos órdenes jurídicos, uno laico (ius) y otro religioso (fas), entre los cuales interactúan y producen una forma de desprotección y carga. Los conceptos de ius y fas, aunque pertenecientes al derecho romano arcaico, pueden ser empleados contemporáneamente para señalar que ese espacio quita a las mujeres la posibilidad del ejercicio pleno de sus derechos, convirtiendo sus cuerpos en vida.

*Femina sacer*

Nuda propiedad, desnuda, mera propiedad, propiedad sin atributos. Nada más, mera vida, vida sin valor, cosificación de la vida para ser desprovista de todo espacio que excede al resto conjunto de fuerzas que se resiste a la muerte. Giorgio Agamben emplea la figura para proponernos el *homo sacer* (108), un ser tan desprotegido que puede ser muerto por cualquiera sin que ello constituya homicidio, cuya muerte no es sacrificio, pues ésa tampoco es de la incumbencia de los

Esto precede la exposición de Latio (3.9.1) al referirse a la potestad legislativa de los dioses.