

Silvia Tubert (ed.)

Del sexo al *género*

Los equívocos de un concepto

GENEVIÈVE FRAISSE, LINDA NICHOLSON, NEUS CAMPILLO,
CRISTINA MOLINA, PABLO SÁNCHEZ LEÓN, LUISA ACCATI,
GEMMA OROBITG, ESTHER SÁNCHEZ-PARDO,
MERCEDES BENGOCHEA Y SILVIA TUBERT

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUTO DE LA MUJER

Feminismos

Consejo asesor:

Giulia Colaizzi: Universitat de València
María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid
Isabel Martínez Benlloch: Universitat de València
Mary Nash: Universidad Central de Barcelona
Verena Stolcke: Universidad Autónoma de Barcelona
Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo
Instituto de la Mujer

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

1.ª edición, 2003

Diseño de cubierta: Carlos Pérez-Bermúdez

Ilustración de cubierta: Pieter Bruegel, *La torre de Babel* (1563)

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

N.I.P.O.: 207-03-047-0

© Geneviève Fraisse, Linda Nicholson, Neus Campillo,
Cristina Molina, Pablo Sánchez León, Luisa Accati, Gemma Orobitg,
Esther Sánchez-Pardo, Mercedes Bengoechea y Silvia Tubert
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2003
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

Depósito legal: M. 46.292-2003

I.S.B.N.: 84-376-2108-9

Tirada: 2.000 ejemplares

Printed in Spain

Impreso en Huertas, S. A.

Fuenlabrada (Madrid)

INTRODUCCIÓN

La crisis del concepto de género

SILVIA TUBERT

El concepto de género, introducido en la teorización feminista en los años setenta, ha tenido una especial relevancia en los países anglosajones, en la medida en que permitió subrayar, por un lado, la ocultación de la diferencia entre los sexos bajo la neutralidad de la lengua y, por otro, poner de manifiesto el carácter de construcción socio-cultural de esa diferencia. Sin embargo, la naturaleza de esta noción es tan problemática como polémica, y en las últimas décadas su uso se ha extendido de una manera abusiva generando, a su vez, numerosas críticas. Una de sus principales paradojas es que, a pesar de que *género* se define fundamentalmente por su oposición a *sexo*, es frecuente encontrar en textos científicos y periodísticos una simple sustitución del segundo por el primero, incluso cuando se trata de connotaciones biológicas, por ejemplo, al hablar del «progenitor del género opuesto»¹. De este modo se elimina la potencialidad

¹ Es lo que podemos leer en Otto Kernberg, perteneciente a la Asociación Psicoanalítica Internacional, *Love Relations. Normality and Pathology*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1995.

analítica de la categoría para reducirla a un mero eufemismo, políticamente más correcto. El problema es que de este modo se encubren, entre otras cosas, las relaciones de poder entre los sexos, como sucede cuando se habla de violencia de género en lugar de violencia de los hombres hacia las mujeres: una categoría neutra oculta la dominación masculina.

Habitualmente se entiende que el *sexo* corresponde al plano biológico, en tanto que el *género* es el producto de la construcción socio-cultural. El problema es que esta polaridad no hace más que reproducir la oposición naturaleza-cultura y el dualismo cuerpo-mente que han marcado al pensamiento occidental desde sus orígenes. Por una parte, se supone que esta oposición corresponde a una diferencia real, aunque es producto de una operación cultural que establece artificialmente límites dentro de un continuo; por otra, se desconoce que es imposible distinguir en el sujeto aquello que resulta de su condición biológica y aquello que ha sido generado por su formación en el seno de un universo humano, lingüístico, cultural.

No sólo las ciencias sociales han demostrado la íntima articulación de *natura* y *nurtura*, sino que también biólogos como Jacques Monod entienden que nuestra propia naturaleza biológica, gestada en el curso de la filogenia, se ha ido modificando en función de la presión selectiva de los factores culturales, fundamentalmente el lenguaje: «Lo importante es que, durante cientos de miles de años, la evolución cultural no podía dejar de influenciar la evolución física; en el hombre más aún que en cualquier otro animal, e incluso en razón de su autonomía infinitamente superior, es el comportamiento el que orienta la presión selectiva. Y a partir del momento en que el comportamiento dejaba de ser principalmente automático para hacerse cultural, los mismos rasgos culturales debían ejercer su presión sobre la evolución del genoma. Esto hasta el momento, no obstante, en que la creciente rapidez de la evolución cultural dejó completamente a un lado la del genoma»². De modo que nuestra misma naturaleza se ha constituido como producto de la vida civilizada que nos define como seres humanos.

² J. Monod (1970), *El azar y la necesidad*, Madrid, Tusquets, 1988.

Desde otro punto de vista, recordemos que uno de los descubrimientos esenciales de Freud se refiere precisamente a los efectos del inconsciente en el cuerpo, es decir, a la eficacia de lo simbólico sobre lo que se suele percibir como lo más *natural* en el ser humano, tal como se pone de manifiesto en el análisis de los síntomas histéricos. La concepción freudiana del inconsciente cuestiona el dualismo cuerpo-mente, puesto que revela cómo el funcionamiento del cuerpo no se explica totalmente por su condición de organismo, sino que requiere ser considerado asimismo como un espacio psíquico o, más bien, simbólico.

Son muchas las investigadoras feministas que han subrayado las dificultades que presenta el uso indiscriminado del concepto de género, tanto en la filosofía como en las ciencias sociales. Así, por ejemplo, la filósofa Judith Butler, que recoge en su trabajo teórico tanto la influencia del psicoanálisis como la de Foucault, ha indicado que la diferencia sexo/género sugiere una discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros culturalmente contruidos aunque al mismo tiempo el supuesto de un sistema binario de géneros conserva implícitamente la creencia en una relación mimética del género con el sexo.

Butler sostiene que, si aceptamos que el sexo no se reduce a ser una entidad anatómica, cromosómica, hormonal, supuestamente natural, sino que la dualidad de los sexos se establece a través de una historia, de una genealogía que presenta las oposiciones binarias como una construcción variable, y que los hechos supuestamente naturales del sexo se producen por medio de discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales, habremos de concluir que la categoría *sexo* es una construcción cultural en la misma medida que el género. Para el ser humano, el sexo *natural*, entendido como realidad prediscursiva, previa a la cultura, no es sino un producto de los discursos y prácticas sociales, aunque se lo construye como lo *no* construido. Pero entonces la diferencia sexo/género pierde su significación, porque no tiene sentido definir al género como la interpretación cultural del sexo si el sexo mismo se entiende como una categoría del género³.

³ J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

También Jane Flax, filósofa y psicoanalista, ha cuestionado la sobresimplificación y la generalización abstracta que supone el concepto de género, que reproduce la lógica dualista propia de nuestra cultura⁴.

Nancy Chodorow, socióloga y psicoanalista que utilizó en sus primeros trabajos la noción de género como categoría explicativa central, ha admitido que aquéllos reflejaban «la búsqueda feminista de universales y de teorías monocausales de la dominación masculina», que en la actualidad le parecen excesivamente simplificadoras⁵. Chodorow cuestiona su propia visión sociologista del psicoanálisis, que la llevaba a considerar que las relaciones sociales tenían la primacía en la determinación de los procesos psicológicos. Entiende, en cambio, sobre todo a partir de su formación y práctica clínicas, que el psicoanálisis describe un nivel significativo de la realidad que no se puede reducir ni considerar exclusivamente causado por la organización social o cultural. La multiplicidad de las experiencias relativas al género incluye diversos ejes de poder y de subordinación; algunas dimensiones del género asimismo no comprenden una codificación del poder y, por último, no toda la subjetividad del ser humano está marcada por el género. Se puede considerar que el reconocimiento de que este último no es siempre el factor dominante en la identidad, en comparación con otros factores sociales, es un avance significativo en la teoría feminista actual⁶. En efecto,

⁴ J. Flax, «Postmodernism and Gender Relations», en Nancy Fraser y Linda Nicholson (eds.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1990.

⁵ N. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1989. Su autocrítica se refiere, fundamentalmente, a su obra *El ejercicio de la maternidad, Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos* (1978), Barcelona, Gedisa, 1984. Es interesante observar que el título original es *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, en el que la conjunción une, pero distingue al mismo tiempo como áreas diferentes al psicoanálisis y a la sociología del género. Para una crítica de esa obra, cfr. mi trabajo *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Madrid, El Arquero (Cátedra), 1988, págs. 232-4.

⁶ R. Perry, «Review of Chodorow», *op. cit.*, *Signs*, vol. 16 (1991), páginas 597-603.

cuando un concepto adquiere un valor paradigmático, los desarrollos teóricos que genera corren el riesgo de tornarse dogmáticos, hegemónicos o excluyentes.

Esta autocrítica, asociada al intento de ir más allá del dualismo y de los conceptos esencialistas que suelen acompañar a las teorías centradas en el género como concepto explicativo, responde a la observación de que se ha producido una verdadera inversión de la intención de la que ese concepto se hacía portador: más que revelar lo que había permanecido oculto, opera como una pantalla que encubre cuestiones de importancia *teórica*, en las diversas disciplinas que lo han adoptado, y *política*, en cuanto a las reivindicaciones del movimiento feminista.

En este sentido merecen citarse *in extenso* los comentarios de la filósofa Rosi Braidotti: «Pienso que la noción de *género* se encuentra en un punto de crisis en la teoría y la práctica feministas, que está sufriendo críticas intensas tanto por su inadecuación teórica como por su naturaleza políticamente amorfa y desenfocada. (...) La noción de *género* es una vicisitud de la lengua inglesa, que tiene poca o ninguna relevancia para las tradiciones teóricas en lenguas románicas.» En países como Alemania, según Braidotti, la ola feminista de los años setenta no sobrevivió a su paso por las instituciones; en la medida en que el proceso de institucionalización del feminismo fue lento y no demasiado exitoso, «el *género* entró en juego como una solución de compromiso tardíamente, en lugar de las opciones más radicales que emergieron de las tradiciones y prácticas locales. (...) La naturaleza importada de la noción de género también significaba que la distinción sexo/género, que es uno de los pilares sobre los que se ha construido la teoría feminista anglófona, no tiene sentido epistemológico ni político en muchos contextos europeos, en los que se emplean habitualmente las nociones de *sexualidad y diferencia sexual*»⁷.

También Teresa de Lauretis, especialista en teoría del cine, constata, al buscar *gender* en el *American Heritage Diction-*

⁷ «Feminism by Any Other Name», Entrevista de Judith Butler a Rosi Braidotti, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6 (1994), núm. 2+3, págs. 27-61.

nary of the English Language, que se trata de un término clasificatorio. Es una categoría gramatical que permite clasificar los sustantivos y otras formas gramaticales, no sólo en base al sexo o a su ausencia (género natural) sino también a otros elementos, como los morfológicos (género gramatical, presente en las lenguas románicas). La segunda acepción es «clasificación por sexo: sexo». Esta proximidad de sexo y gramática está ausente en las lenguas románicas: el castellano *género*, el italiano *genere* y el francés *genre* no denotan ni connotan el *gender* de una persona, que se expresa con el término *sexo*. De ahí las dificultades que genera su traducción. Por otra parte, el término *gender* no es un atributo de una persona, sino que representa una relación de pertenencia a un grupo o categoría, de modo que asigna a un individuo una posición en el seno de una clase⁸.

En lo que respecta a la historiografía, el género se presenta como una categoría transhistórica con escaso poder explicativo, cuyo carácter omnipresente nada dice de las diversas formas en que se construye la diferencia entre los sexos a través de las prácticas y discursos sociales en diversos contextos espacio-temporales, ni de las distintas formas que asumen las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

En este sentido, Luisa Accati ha señalado que la necesidad de adaptar los instrumentos teóricos a nuestras necesidades se plantea también en el caso de que aquéllos hayan sido elaborados por otras mujeres, en razón de la diversidad de las experiencias. Así, la noción de género, «tal como llega de los países anglosajones, corresponde a las exigencias de definición respecto de un modelo jerárquicamente monolítico y a una lengua sin géneros; aplicarla en un contexto social bipolar como el italiano⁹ equivale a una fuga del problema». Una cosa es partir de una situación relativamente desexualizada y tratar de definir qué contiene esta aparente neutralidad, y otra es partir de una situación que, lejos de haber atenuado la contraposición sexual, la ha exasperado. En este contexto la historia de género «puede

⁸ T. de Lauretis, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, págs. 36-8.

⁹ Lo mismo sucede con el francés o el castellano. (*N. de la ed.*).

convertirse en una operación de neutralización de un conflicto político»¹⁰.

Joan Scott coincide con esta apreciación. Ella parte de la observación de que, en su acepción más simple, *género* se utiliza como sinónimo de *mujeres*: en los últimos años cierto número de libros y artículos que tratan sobre la historia de las mujeres sustituyeron en sus títulos *mujeres* por *género*. La historiadora entiende que esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos, se relaciona realmente con la acogida política del tema. En estos casos, el empleo del vocablo *género* intenta destacar la seriedad académica de una obra, en la medida en que suena más neutral y objetivo que *mujeres*. «*Género* parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, *género* no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido. Mientras que el término *historia de las mujeres* proclama su política al afirmar (contrariamente a la práctica habitual) que las mujeres son sujetos históricos válidos, *género* incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas»¹¹.

Se puede notar entonces, desde el punto de vista del proyecto feminista de transformación social, que al hablar de *perspectiva de género* en lugar de *perspectiva feminista*, se establece un campo académico despojado de toda la proyección crítica y reivindicativa de los movimientos de mujeres. Como subraya Braidotti, algunas versiones de los estudios de género consideran que la construcción cultural de la feminidad y la de la masculinidad son homólogas, lo que sugiere que el estudio del género contradice directamente la connotación política del análisis feminista, que supone el reconocimiento de la asime-

¹⁰ L. Accati, «Il padre naturale. Fra simboli dominanti e categorie scientifiche», *Memoria. Rivista di Storia delle Donne*, núm. 21, abril de 1988.

¹¹ J. Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1990.

tría radical de las posiciones sexuadas¹². En muchas ocasiones el género se usa con el objeto de buscar una legitimación académica, política o social, sin importar demasiado el contenido al que hace referencia. Numerosos congresos, publicaciones, proyectos e investigaciones financiados por organismos políticos incluyen en sus programas el término género, aunque apenas tengan relación con el significado original de la palabra.

A partir de una crítica exhaustiva de los usos y abusos de la noción de género, Joan Scott propone una definición compleja y multidimensional que reposa sobre la conexión entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y también es una forma primaria de relaciones significantes de poder. En su primer aspecto comprende los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias (el ejemplo que incluye, y seguramente no es casual, se refiere a Eva y María como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental); los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas (doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino, rechazando posibilidades alternativas, como si esas normas fueran producto del consenso y no del conflicto); las instituciones y organizaciones sociales como el sistema de parentesco, pero también el mercado de trabajo, la educación y la política; finalmente, la construcción de la identidad subjetiva. La segunda parte de la definición corresponde a las relaciones significantes de poder, aunque el género no es el único campo en el cual o por medio del cual se articula el poder (control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos).

La definición no podría ser más completa y abarcadora, pero esa complejidad misma plantea diversos problemas: por un lado,

¹² «Feminism by Any Other Name», cit., pág. 38.

es difícil que se aluda simultáneamente a todas esas dimensiones, que suponen un enfoque multidisciplinario, cada vez que en un discurso aparece la palabra *género*; por otro, es bastante probable que en un contexto particular (sociológico, antropológico, filosófico o psicoanalítico) se apunte a alguna de ellas en especial, y no a todas, de modo que el concepto resulta sumamente ambiguo; finalmente, no se ve la utilidad de capturar en un único vocablo una multiplicidad de significaciones; en interés de la claridad, sería más conveniente explicitar aquello que se quiere indicar recurriendo a tantos términos como sean necesarios.

Cuando se introduce en el psicoanálisis, la noción de género desplaza del foco al objeto de estudio específico de esa disciplina: la constitución del sujeto del inconsciente como sujeto sexuado, a partir de la posición que asume en relación con la diferencia entre los sexos¹³. Ésta no se enfoca, como pretenden algunas críticas basadas en lecturas sesgadas de la obra de Freud, desde un punto de vista anatomo-fisiológico, puesto que aquél se ocupó precisamente, a lo largo de toda su extensa obra, de elaborar una concepción de la sexualidad ajena a la biología, que distingue la pulsión sexual humana del instinto animal.

Aunque el psicoanálisis puede dirigir su atención a todas las manifestaciones del ser humano, desde la neurosis hasta la creación artística, desde el individuo hasta las instituciones sociales, lo hace siempre desde la perspectiva del deseo inconsciente, que se articula, en tanto se sostiene en el lenguaje, en el fantasma y el mito. Es cierto que incluye —o debería incluir— un permanente autocuestionamiento, puesto que se define no sólo por un conjunto de elaboraciones teóricas, sino por la aplicación de un método de análisis de carácter destructivo. También es cierto que no se trata de un dogma unitario, sino de desarrollos teóricos articulados con la práctica clínica, lo que

¹³ Sostener que el concepto pertinente para el psicoanálisis es «diferencia entre los sexos» y no «género» no significa, de ningún modo, adscribirse al feminismo de la diferencia como posición política. Considerar que la cuestión de la diferencia es ineludible y central para el psicoanálisis no me impide adherirme, personalmente, a un proyecto emancipatorio que persigue la igualdad socio-política y jurídica de mujeres y hombres.

significa que coexisten diversas líneas de trabajo que debaten acerca de la significación de sus conceptos y de la instrumentación técnica de su método fundamental.

Sin embargo, existe un límite establecido por su *punto de vista*, la búsqueda de los efectos de lo inconsciente en todo aquello que toma como objeto de estudio, y su *método*, la asociación libre en el contexto clínico, que admite «aplicaciones», pero nunca la experimentación. Si se atraviesan estos límites que definen su especificidad con respecto a otras disciplinas que estudian lo humano, deja de tratarse de psicoanálisis o desaparece su razón de ser y queda asimilado a la psicología, la sociología o la estética. Por eso no tiene absolutamente ningún sentido hablar de «perspectiva psicoanalítica de género»: se trata de una contradicción en los términos. Primero, porque lo esencial en una disciplina es su punto de vista, ya que los objetos de estudio pueden ser compartidos por diversas ciencias, pero ninguna puede mantener su nombre cuando adopta perspectivas ajenas. Segundo, porque ninguna perspectiva, sea en el campo que fuere, puede definirse por el empleo de un concepto.

Estas circunstancias me han llevado a editar el presente volumen, que intenta presentar un mosaico de reflexiones críticas sobre el concepto de género, formuladas desde la perspectiva de diversas disciplinas que se han valido de él y desde distintas líneas del feminismo. Podemos constatar que, sin menospreciar su valor histórico, ya se ha hecho imposible seguir aplicándolo acríticamente sin empobrecer o distorsionar el pensamiento en las distintas áreas del conocimiento y sin vaciar al feminismo de su contenido político.

El volumen se abre con un texto de Geneviève Fraisse, en el que procede a una elucidación —cuyo carácter es eminentemente epistemológico— de los términos en juego. Afirma Fraisse que el pensamiento feminista norteamericano ha «inventado» el concepto de *género* a falta de un instrumento adecuado para expresar el pensamiento sobre los sexos, pero, a diferencia de lo que sucede en la lengua inglesa, en francés *genre* no alude sólo al género gramatical, sino que se emplea también para denominar al género humano, a la especie. De este modo designa tanto el conjunto de los seres humanos como la sexuación de la

especie en dos categorías; en razón de esta polisemia, la importación de *gender* ha resultado oscura.

Pronto se pudo apreciar que *gender* daba lugar a una traducción en plural, «los géneros», como una forma de retornar al origen del préstamo, es decir, al campo gramatical. Esta situación la lleva a observar que el deslizamiento hacia el género gramatical reintroduce, en el horizonte de una representación abstracta y neutra, una dualidad sexuada estricta; al mismo tiempo, la gramática, con sus dos y hasta tres géneros, podría ser el espacio ideal para el pensamiento acerca de los sexos. Así, el intento de abstracción emprendido con *gender* en singular quedaría legitimado al retornar al plural. La gramática proporcionaría una buena manera de mantenerse en equilibrio entre los sexos biológicos y el sexo social, entre lo natural y lo cultural, sin privilegiar la existencia de dos sexos diferentes ni la arbitrariedad de las atribuciones individuales. Pero entonces parece no haber espacio para el sexo en tanto sexualidad. ¿El género sería, se pregunta Fraisse, un mero taparrabos?

La autora subraya también la importancia política que se ha dado a este término, especialmente en ocasión de la Conferencia de Pekín realizada en 1995 bajo la égida de la Organización de las Naciones Unidas, que hizo posible sustituir la expresión, internacionalmente consagrada, de «derechos de la mujer», por la de *género*. Desde entonces, por ejemplo, en África se habla de «género y desarrollo», produciéndose una transferencia lingüística de «mujer» a *género* (y no sólo de *sexo* a *género*). El sustantivo «mujer» ya no opera como una categoría general para calificar las investigaciones y trabajos sobre la materia ni para definir un compromiso. En el África francófona, el término «mujer» es combativo en tanto no sólo significa que la cuestión de las mujeres implica una relación entre los sexos, hombres y mujeres, sino que también es la expresión de una demanda de igualdad, aunque sólo sea como horizonte lejano. El género, en cambio, escamotea la provocación que constituye el hecho de que el sexo esté siempre presente; evidentemente, hacer desaparecer el vocablo *sexo* no puede ser algo anodino.

El problema político se acompaña de un problema epistemológico: ¿es pertinente el esquema heurístico de dos términos que se oponen o se contradicen? La crítica que utiliza este esquema, ¿no es, a su vez, prisionera del mismo, en la medida en que lo convalida? La oposición entre naturaleza y cultura es un marco conceptual propio de la época moderna; ¿se modifica algo al replicarla en la tensión entre lo real y el concepto? El pensamiento nutrido por el cuestionamiento y la acción feministas, ¿no debería inventar un marco nuevo, una problemática nueva para la cuestión de la diferencia de los sexos? A la oposición de lo biológico y lo social (ya sea bajo la forma de *sexo* frente a *género* o, a la inversa, de *género* contra *sexo*), ¿no habría que responder de otro modo que mediante un dualismo ya agotado?

Fraisse concluye que el concepto de género, por su carácter encubridor y reductor, no puede sustituir a expresiones utilizadas por la filosofía, como «diferencia sexual» y «diferencia de los sexos», que reflejan una distinción ausente en la lengua inglesa pero presente en la francesa (y asimismo, añadimos, en la castellana). Cuando se habla de la «diferencia sexual», la dualidad de los sexos se encuentra dotada de un contenido, de representaciones múltiples, pero siempre claras, de lo masculino y de lo femenino. Al hablar de «diferencia de los sexos», en cambio, la dualidad no implica una afirmación del sentido, ni una proposición de valor; se trata de un instrumento conceptual, de una denominación vacía, y en ello radica precisamente su pertinencia esencial.

Linda Nicholson subraya la contradicción existente entre los diversos usos del *género*. A pesar de que se ha originado como un término que indica lo socialmente construido, en oposición a *sexo*, que alude a lo biológicamente dado, se lo ha ido empleando cada vez más para designar cualquier construcción social relacionada con la distinción masculino-femenino, incluso con las que separan el cuerpo «femenino» del «masculino». Este último uso responde al reconocimiento de que la sociedad modela no sólo la personalidad y la conducta, sino también las formas en que se presenta el cuerpo. Pero si el cuerpo se percibe siempre a través de la interpretación social, entonces el *sexo* no es algo separado del *género*, sino que formaría parte de él.

Sin embargo, a pesar de esta concepción del género como organización social de la diferencia sexual, o como creación de significados de las diferencias corporales, Nicholson entiende que el primer uso del *género* pervive, de manera sutil pero importante, aún en el marco del pensamiento de quienes definen el segundo. La autora centrará su discurso en la categoría de «mujer» o «mujeres» y no en el género.

La autora esboza la historia de la poderosa tendencia a considerar la identidad sexual como algo dado, básico y común más allá de las diferencias culturales, que conduce a fundar las diferencias percibidas entre hombres y mujeres en la naturaleza y el cuerpo. Aunque las feministas de la segunda ola han rechazado explícitamente el *determinismo* biológico, en gran parte han continuado sosteniendo uno de sus rasgos definitorios, posición a la que Nicholson denomina *fundacionismo* biológico: la idea de que existen ciertos datos fisiológicos que se utilizan de manera similar en todas las culturas para diferenciar a los hombres y mujeres, y que aquéllos explican, al menos parcialmente, ciertos elementos comunes, transculturalmente, en la personalidad y en la conducta de ambos.

Analiza esta posición, por ejemplo, en los trabajos producidos por el feminismo radical, que subrayó las similitudes entre las mujeres y sus diferencias con respecto a los hombres, lo que resulta difícil de hacer sin invocar de algún modo a la biología. Esto fue rechazado por muchas feministas, no sólo por sus desagradables asociaciones con el antifeminismo, sino también porque negaba las diferencias entre las mujeres. Pero incluso teorías que conceden más importancia que el feminismo radical a la historia y a la diversidad cultural se apoyan frecuentemente en algún uso del fundacionismo biológico, como sucede en el caso de las posiciones *ginocéntricas*. Tal es el caso de autoras como Carol Gilligan y Nancy Chodorow (en la primera fase de su trabajo). El problema con estas teorías es que el feminismo de la «diferencia» se ha convertido en el feminismo de la «uniformidad»: decir que las mujeres difieren de los hombres en tales y cuales aspectos equivale a afirmar que las mujeres *son* de tal y cual modo. Inevitablemente, una caracterización de la naturaleza o la

esencia de las mujeres, aun cuando se la describa como una naturaleza o esencia construida, tiende a reflejar la perspectiva de quien realiza la caracterización.

Algunas ideas acerca de las mujeres y hombres —por ejemplo, que ellas tienden a centrarse en las relaciones, el cuidado y la nutrición de los otros, mientras ellos son agresivos y combativos—, además de ser falsas generalizaciones, implican ciertos supuestos acerca del cuerpo y su relación con el carácter. Sin embargo, ha sido en parte la tendencia cultural de algunos países occidentales a disociar la biología y la personalidad lo que hizo posible el feminismo. Por eso, la autora propone considerar que el significado de *mujer* ilustra un conjunto de intersecciones entre similitudes y diferencias. El cuerpo tiene un papel en ese conjunto, pero se trata de una variable histórica cuya significación se considera como potencialmente diferente en diversos contextos históricos, de modo que nuestras afirmaciones acerca de las mujeres no se basan en una realidad dada, sino que emergen en nuestra propia posición en la historia y la cultura; son actos políticos que responden a nuestros propios contextos.

Neus Campillo también cuestiona la sustitución, en el discurso filosófico, del concepto de «sexo» por el de «género». Lo que se introdujo como un concepto clarificador de la construcción cultural del sexo, ha llegado a convertirse en su sustituto, de modo que ya no se habla de «violencia sexual», sino de «violencia de género», y la noción de «relaciones entre los sexos» ha sido reemplazada por la de «relaciones entre los géneros». Para la autora, desde la perspectiva de la filosofía crítica, el concepto de sexo y en concreto el de «diferencia de los sexos» no tiene por qué ser sustituido; por el contrario, puede contribuir a aclarar la problemática que planteó la distinción sexo-género, e incluso a analizar mejor algunos problemas como el de la identidad. No se trata de eliminar el término «género», sino de no generalizarlo sustituyendo a «sexo».

El feminismo filosófico ha utilizado siempre los términos «sexo» y «diferencia de los sexos» y el trabajo de desconstrucción y de crítica feminista también lo hace, porque en la histo-

ria del pensamiento occidental las mujeres han sido conceptualizadas en función de su sexo. Como Fraisse, Campillo cuestiona la voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo en favor de lo abstracto del género y de proponer un concepto que unificaría supuestamente el desorden de la tradición. Pero esta decisión metodológica se acompaña de elecciones filosóficas como la negación de la diferencia sexual (¿incluso de la sexualidad?) y la realización de un análisis puramente social; la afirmación de la oposición naturaleza/cultura (biología/sociedad) más que su cuestionamiento; la pérdida de la representación de la relación sexual y del conflicto inherente a ella, en provecho de una abstracción voluntarista.

La idea de que estos términos están ya expresando una proposición filosófica es clave para argumentar que hay que utilizar otras palabras: «diferencia de los sexos» es un filosofema susceptible de tener un papel en el análisis histórico-filosófico, en el ontológico y en el político. La pregunta por el sentido del sexo y por el feminismo apunta a una pluralidad de problemas que quizás sea excesivo tratar conjuntamente. Sin embargo, desvincularlos conlleva perder de vista lo que interesa: la comprensión de la diferencia de los sexos no puede aislarse del problema del dominio de un sexo sobre el otro. Campillo analiza esta relación articulando algunos aspectos del pensamiento de Hegel, Derrida y de filósofas feministas como Simone de Beauvoir y Judith Butler.

Cristina Molina afirma que las versiones «débiles» del género lo definen puramente como representación personal y subjetiva, lo describen en su vertiente sociológica (como rol o apropiación de normativas de «lo femenino») y lo presentan en metáforas estéticas y lúdicas como el teatro, el carnaval, el circo o la parodia. Ello resulta de considerarlo como un mero producto discursivo, es decir, como una suerte de guión que permite sólo la representación o el intercambio de papeles. Esta consideración oculta la organización social de poder que ello implica, a saber —y para seguir con la misma metáfora— el poder de escribir los guiones y de asignar los papeles.

Si nos atenemos a la versión «fuerte» del género, en su vertiente objetiva, como aparato que organiza un sistema social

desigual entre los sexos, es decir, si el concepto de género se define desde su fundamental asimetría en el ejercicio del poder como poder de dominio de los hombres *sobre* las mujeres, entonces no añade nada al concepto de *patriarcado*. Aunque muchas teóricas feministas han dejado de hablar de *patriarcado* en favor de *género*, la autora distingue ambos conceptos para mostrar *la fundamental dimensión de poder* que tiene el género como construcción interesada, venciendo la tentación constructivista postmoderna de reducirlo a su producción discursiva como un «libreto». Cuestiona la excesiva carga explicativa y el protagonismo que se le ha dado como determinante último de las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres. Puesto que esta categoría no ha de pensarse como «explanans universal» de la opresión de las mujeres, prefiere seguir utilizando el concepto de *patriarcado*. Éste, como poder de los hombres sobre las mujeres, daría cuenta del género y en su dimensión histórica daría cuenta, igualmente del entrecruzamiento del género con otras variables.

Molina define el patriarcado como el *poder de asignar espacios*, no sólo en su aspecto práctico, colocando a las mujeres en lugares de sumisión, sino en su aspecto simbólico, es decir, nombrando y valorando esos espacios como «lo femenino». El patriarcado sería entonces una suerte de «*topo-poder*» androcéntrico que se confunde, en cierto sentido, con el «*todo-poder*». El género sería la operación y el resultado de ejercer este poder del patriarcado *de asignar los espacios* — restrictivos — *de lo femenino* mientras se constituye lo masculino *desde el centro*, como lo que no tiene más límites que lo negativo, lo abyecto o lo poco valorado.

Si el concepto de género no se usa como instancia crítica, sino como descripción de la organización social, por ejemplo, encontramos explicaciones funcionalistas neutras de los géneros como roles complementarios y, por ello, útiles cuando no esenciales a la marcha social. Si se reduce el género a su producción discursiva, como en el caso de J. Butler, obviando su dimensión de expresión del poder patriarcal y de la autoridad implícita para nombrar «lo femenino», la lucha feminista se resolverá en una suerte de *revoluciones interiores*, o resistencias

individuales, llevadas por el esfuerzo de descolocarse —o desidentificarse— cada cual de los lugares y normas genéricas, sin cuestionarse el poder que hay detrás.

Mientras el horizonte normativo de Celia Amorós, por ejemplo, en sus propuestas sobre la conquista de la individualidad, sería *la justicia* por medio de la igualdad, el de Butler —si pudiera hablarse de normativa— sería *la libertad* a través de las desconstrucciones del deseo. Por eso ella promueve la *transgresión* mientras que Amorós es partidaria de la *vindicación*. La una habla en clave estética, la otra en clave ética. En la propuesta de proliferación de géneros, Butler no puede marcar un criterio normativo de cuál sería la mejor máscara, porque el bien estaría ya en la propia proliferación al margen de un poder represor o normativo. Molina concluye cuestionando la posibilidad de que esta visión pueda conciliarse con la vocación ética y crítica del feminismo.

Pablo Sánchez León esboza una «historia de la historia de las mujeres», mostrando en qué medida la lucha por el reconocimiento académico ha afectado a la conciencia feminista de sus promotoras, y a la vez cómo la tensión entre identidad académica e identidad feminista ha quedado plasmada en sus prácticas profesionales colectivas.

Las mismas historiadoras de la mujer han tratado el género en la historia como una categoría *colectiva*, capaz de moldear las biografías de las distintas mujeres, sus objetivos y prácticas individuales. En la configuración y evolución de la comunidad de historiadoras se puede apreciar que el empleo de la categoría de género se ha convertido en un criterio de identificación de determinados sujetos en el marco académico. Alrededor de la especialización del conocimiento se configuran «círculos de reconocimiento» que proporcionan criterios de actuación y «valoraciones fuertes»; la historiadora del género tiene su identidad referida al menos a dos círculos específicos, el constituido alrededor del feminismo y el que conforma la comunidad de los historiadores sociales.

La historia es una modalidad social de saber que resulta esencial para la expresión y reproducción de las identidades colectivas modernas, un recurso interpretativo central en la cons-

titución de sujetos. Una imagen del grupo proyectada hacia el pasado es un requisito indispensable en la construcción de una identidad colectiva: la noción de continuidad en el tiempo proporciona certidumbre a sus miembros a la hora de tomar decisiones y actuar.

El precio de ganar visibilidad académica había supuesto un creciente divorcio entre la historia del género y la originaria historia feminista. El feminismo sirvió de acicate ideológico en la búsqueda de enfoques intelectuales renovadores y alternativos mientras ocupó la posición superior en la jerarquía de lealtades de las mujeres. La paradoja ha sido que, al decaer el compromiso feminista en aras del rigor académico, los impulsos intelectuales de uno y otro han venido a restarse entre sí, llevando la disciplina a una suerte de situación estacionaria.

Judith Bennett denuncia el creciente abandono de «perspectivas explícitamente feministas», anticipando la polémica de los años noventa y poniendo en evidencia la larvada crisis de identidad colectiva de las historiadoras del género. El género era, para empezar, una categoría que conservaba la aspiración analítica, si bien adaptada a un periodo de creciente escepticismo acerca de la capacidad del saber histórico para proporcionar un conocimiento distanciado y objetivo de la realidad social. Por otro lado, obligaba a trasladar la atención de los procesos estructurales a las construcciones culturales; se hallaba, por consiguiente, en línea con la progresiva sustitución de la economía y la sociología por la antropología en enfoques, métodos, hipótesis y conceptos prestados de las ciencias sociales. No conviene sobrevalorar la capacidad analítica de un concepto del que, incluso en sus momentos más optimistas, la misma Joan Scott advertía que podía adaptarse a empresas de escaso vuelo y más bien descriptivas.

Para Joan Hoff, la historia del género se convierte en una práctica «políticamente paralizadora» al vaciarse de perspectivas relevantes para la mujer actual, lo que contribuye a la despolitización y desmovilización de las mujeres justamente cuando estaban logrando un reconocimiento social. La cuestión no se refiere sólo a la validez analítica del concepto de género, sino a su relevancia en el terreno de la tecnología social,

en relación con un público femenino para el que las visiones del pasado colectivo tenían una clara e irrenunciable dimensión identificante: ya no se escruta el pasado para alumbrar el sentido del tiempo presente, sino que el presente coloniza el pasado con sus convenciones. Esta operación se efectúa a través de un recurso discursivo: concebir al sujeto protagonista de la obra histórica a imagen y semejanza del autor y el colectivo al que pertenece.

La mujer aparece así en cualquier período histórico como un sujeto individual que lucha por el reconocimiento de su grupo y de su identidad colectiva. El problema de una perspectiva como ésta no es sólo que tiende a caer en la proyección de lenguajes y representaciones de la actualidad en el pasado, sino que la noción misma del sujeto que proyecta en el tiempo es radicalmente ontológica: la mujer, individualmente y como colectivo, es considerada como una precondition, no un resultado del proceso histórico.

Joan Scott afirma que en la medida en que la «historia feminista» se halla al servicio de objetivos políticos, contribuye a generar una «identidad esencialmente común de las mujeres», lo que lleva a considerar sus sujetos de manera ahistórica, como si todas las mujeres del pasado fuesen, en un sentido irrenunciable, «como nosotras»: «las mujeres de hoy no sólo tenemos un pasado como sujetos, sino que además tenemos un pasado común a todas nosotras... todas hemos sido Eva».

En principio, el análisis de las representaciones de género convierte en objeto exclusivo de interés las estructuras lingüísticas y culturales que fundan diferencias de género. Sin el apoyo de otras perspectivas, la que produce este enfoque es una *historia sin sujeto*, en el mejor de los casos un elenco de factores, caracteres y significados cuya institucionalización da cuenta de las desigualdades y las diferencias observables entre varones y mujeres a lo largo del tiempo. Para la perspectiva del género como experiencia, sin embargo, dicha demanda no necesita teoría alguna, pues se trata de una constante histórica: siempre ha habido mujeres, sujetos sexuados que se han sentido y entendido como tales, y que han manifestado su diferencia en forma de prácticas colectivas específicas.

La solución seguramente no está en seguir tratando de contraponer a las historias parciales y cargadas valorativamente una supuesta historia universal y objetiva, sino en distinguir institucionalmente entre el tipo de historia de que necesita dotarse un grupo, un saber que es de carácter identificante, y otro tipo de conocimiento histórico interesado precisamente en cuestionar el reduccionismo con que las identidades sociales observan el pasado histórico, contribuyendo a que quienes están implicados en una determinada cosmovisión puedan distanciarse de las convenciones colectivas que alimentan su identidad. La identidad no es un rasgo estructural dado, sino una variable dependiente de procesos psicosociales cuyas matrices de significado resultan normalmente incomprensibles fuera de su contexto.

En el caso de las mujeres, esta tarea es tan urgente como ardua. Pues en todo periodo histórico ha existido un sujeto denominado «mujer», y ello ha generado en éste más que en otros casos el espejismo de considerar a cualquier ser humano biológicamente femenino del pasado como un sujeto social esencialmente semejante por encima del tiempo y del espacio.

Luisa Accati afirma que las democracias occidentales continúan arrastrando, de modo inconsciente, un imaginario religioso consolidado a fines del siglo XVI, en el cual la pareja parental está dividida entre el área protestante en la que todos los hijos nacen solo del padre (en lo sagrado, la mujer es irrelevante y será suplantada por el marido) y el área católica en la que todos los hijos nacen solo de la madre (en lo sagrado, el marido es irrelevante y resulta suplantado por el hijo). De este modo, ambos cancelan la relación de la pareja como intercambio productivo y la convierten en una relación simbiótica de dominio del padre sobre la madre o del hijo sobre la madre. La negación de la relación originaria de la que procede el sujeto es el aspecto perverso de la autoridad que da forma al Estado moderno en sus orígenes, y esto no ha dejado de crear un ámbito mental en el que se escinde la relación causa-efecto y se evita la prueba de la realidad.

En las áreas de cultura católica este origen confesional ha atravesado e influenciado la historia de las mujeres. Reducir

el sexo a género, es decir, la realidad material a cultura y espíritu, significa no tolerar la diferencia real entre hombre y mujer y la relación sexual entre padre y madre. Nuevamente, es el verbo el que se encarna y no la carne la que se afirma y, en el pensamiento religioso, la carne son las mujeres y el verbo son los hombres. Esta hipótesis negadora se acompaña de un deslizamiento de la investigación, de los *Feminist Studies* a los *Women Studies* y a los *Gender Studies*, que da lugar a cierta «supresión política del sujeto femenino», y al riesgo consiguiente de que la lógica del «gender» sofoque la investigación y la definición de las mujeres. Para evitar esta infausta hipótesis la autora se remonta al momento en el que tuvo lugar la escisión del pensamiento religioso.

La encarnación, tal como la imagina Jacobo I de Inglaterra, expulsa la figura materna de lo sagrado, del marco de referencia simbólico, y todo el escenario civil y religioso deviene masculino-paterno. La encarnación, tal como la entienden los jesuitas del rey de España, coloca la imagen femenina materna en el centro de lo sagrado, pero como continente no determinante de la asimilación de los hijos varones ni de su sustracción a las normas de la sociedad paterna.

El feminismo nace precisamente de la contradicción insalvable de un pensamiento capaz de concebir dos sujetos autónomos y una voluntad decidida, en cambio, a negar la existencia de otro sujeto que el masculino. En este escenario, las mujeres se encuentran ante dos posibilidades: la primera es transmitir el conocimiento que acompaña a su experiencia específica, afirmando su pensamiento, establecer los límites del pensamiento del otro y garantizar el reconocimiento de la alteridad. La autoafirmación de las mujeres desmonta el dominio-privilegio y libera tanto a mujeres como a hombres de la indiferenciación, hace posible que la subjetividad, tanto de las mujeres como de los hombres, alcance una capacidad ética, un uso autónomo de las normas para el control de sí y para el respeto de los otros. En este caso hay dos sujetos, dos sexos y ningún género.

La otra posibilidad que tienen hoy las mujeres de la cultura occidental es participar en la subjetividad omnipotente y dominante; en este caso, ya no hay ningún sexo y el número de

géneros corresponde a los grupos políticos organizados capaces de imponerlos.

En el primer caso, la democracia es un proyecto social que intenta que todos puedan afirmar su individualidad libremente, componiendo su historia con los fragmentos de realidad que heredan del padre, la madre, las mujeres y los hombres. En el segundo, la democracia es un conjunto social de privilegios y dominios, y se trata de distribuirlos al mayor número posible de personas, en condiciones precisas. En esta hipótesis, las identidades de género se multiplican como extensiones de la identidad indiferenciada, dominadora, considerada como masculina: a ésta se agregan la femenina, la homosexual masculina, la homosexual femenina, la transexual y así sucesivamente: a cada libertad, una imagen prescriptiva y una cuota de dominio democráticamente consentida.

Era necesario darse cuenta de que existía una mujer «de género», por lo tanto, ficticia, una construcción abstracta, pero no era necesario considerar lo masculino y lo femenino como meras construcciones culturales, como si no existieran dos sujetos diferentes sino un único sujeto, por un lado asexuado y por otro, preocupantemente omnipotente, hombre y mujer al mismo tiempo. Liberarse de las determinaciones culturales opresivas se convirtió en liberarse de los límites que tiene cada uno por el hecho de ser hombre o mujer, es decir, de los límites del cuerpo. La crítica al sexismo que anulaba a las mujeres como sujetos para convertirlas en objetos sexuales, que acabó en las universidades y se convirtió en materia de estudio, regresa a una especie de visión angélica de los seres humanos, en la cual las mujeres (como también los hombres) ya no son objetos sexuales, sino sujetos sin cuerpo. Es como si el reclamo justo de no ser consideradas sólo como objetos comportara *ipso facto* una negación del hecho de que en toda relación de intercambio desempeñamos alternativamente las funciones de sujeto y de objeto.

El problema de la diferente participación de las mujeres en los mecanismos del poder en los contextos católicos y protestantes, la diferencia histórico-simbólica entre ambos, ha sido ignorado por la *gender history*; su equiparación ha generado muchos

equivocos; seguir ignorándola puede tener efectos perversos tanto en el plano psicológico como en el político y, más en general, simula una secularización que aún no se ha cumplido.

Gemma Orobitg nos ofrece un estudio de la utilización del concepto de género en la antropología y de los problemas que plantea a esta disciplina. El concepto de género, a pesar de haber surgido en un marco construccionista, tiende a esencializar las categorías masculino/femenino. La autora subraya la especificidad del término *mujeres*: hablar de mujeres como objeto del análisis antropológico no es lo mismo que hablar de género. La equiparación entre mujer y género está en la base de las revisiones críticas al concepto de género, de su cuestionamiento como concepto analítico y político coherente.

Los trabajos antropológicos sobre mujeres intentan hacer visibles los mecanismos de la subordinación y las capacidades de las mujeres para generar propuestas sociales alternativas, constituyéndolas como actores sociales.

Para la mirada construccionista, el concepto de género permite cuestionar las bases biológicas de la diferencia sexual, en particular, la dicotomía cultura/naturaleza y el esquema de dominación/subordinación que se le asocia. A partir de la comparación transcultural surge no sólo la distinción entre sexo y género, sino la definición del género como sistema simbólico, que insiste en la necesidad de dar cuenta no sólo de las relaciones que se establecen entre los distintos elementos del sistema de género, como los ideales culturales de hombre y mujer, sino también las relaciones entre el sistema de género y otros sistemas sociales —parentesco, naturaleza, producción, sexualidad, religión, etc. Sin embargo, el concepto de género —y éste es uno de los puntos básicos de la revisión crítica del concepto desde la antropología— se fundamenta en una nueva dicotomía, la que opone el sexo al género, cuando caracteriza al sexo como lo relacionado con lo biológico y al género como lo que tiene que ver únicamente con lo social. El análisis del sexo como construcción social, a su vez, tiene sus antecedentes en los estudios de género, pero, al mismo tiempo, conduce a una visión crítica del concepto de género, en la medida en que ciertas etnografías dan cuenta de sociedades en las que el dimorfis-

mo sexual humano se traduce en el reconocimiento de más de dos sexos y dos géneros.

El género no puede entenderse sin el sexo: la categorización social de la biología influye en la construcción social del género. El sexo no se entiende sin el género: las categorías sociales de género influyen en la construcción de las categorías biológicas. Sexo y género asimismo son incomprensibles fuera del contexto de las relaciones que establecen con otros sistemas simbólicos: la construcción de aquellas categorías está sujeta a las variaciones de las relaciones de poder —de la dominación a la trasgresión y al consenso— que organizan y justifican el conjunto de sistemas simbólicos de una sociedad.

Esta aproximación relacional deja de lado las dicotomías y el modelo único de la dominación/subordinación que se traducen, políticamente, en una discriminación, aunque sea positiva, de la mujer y de lo femenino.

Esther Sánchez-Pardo explora los cuestionamientos de la perspectiva de género en el ámbito de los estudios literarios, y considera que los estudios de la mujer en su conjunto están en crisis debido a una saludable pérdida de certidumbres. La problematización de la identidad emprendida por el postestructuralismo aboga por prácticas críticas desde una perspectiva más fluida y flexible, que no considere las diferencias de sexo o género como un dato *a priori*. El privilegio del término género es sospechoso si se tiene en cuenta que aquél es uno más entre los múltiples ejes de la identidad. Además, las feministas han criticado en infinidad de ocasiones la falacia de la homogeneidad grupal, señalando las diferencias que existen entre las mujeres y entre los hombres, así como la desigual compensación y la devaluación cultural de las mujeres.

Sánchez-Pardo analiza el impacto de las nuevas disciplinas de los estudios étnicos, postcoloniales y de la crítica postestructuralista en el feminismo académico de los últimos años. Los estudios postcoloniales y la crítica postestructuralista han cuestionado radicalmente la visión colonial británica que organiza la disciplina *English*, así como la prioridad concedida al estudio de lo literario como objeto central de la crítica. En conjunto, el postestructuralismo sugiere una fisura entre la descons-

trucción del sujeto, por una parte, y la dependencia del feminismo del colectivo «mujeres», por otra. Esta *impasse* lleva a teóricas como Haraway a recurrir a formulaciones que estima inadecuadas, pues inventa una «no identidad» que nadie podrá contemplar cuando se mire en el espejo.

La autora cita a Chandra Talpade Mohanty quien, utilizando la metodología de los estudios postcoloniales, se propuso desafiar las generalizaciones sobre «la experiencia de las mujeres» que, a su juicio, perpetuaba la invisibilidad de las mujeres de color. Según Mohanty, el feminismo occidental va de la mano del imperialismo debido al «universalismo etnocéntrico» que anima a la crítica contemporánea, y «coloniza discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres del tercer mundo.»

Finalmente, recurre al análisis de la figura de Antígona realizada por Judith Butler, que la percibe como representante de la familia no normativa, de relaciones de parentesco que desafían el modelo estándar. Este trabajo nos hace ver cómo aparentemente sólo «se producen» sujetos viables y coherentes por medio del sometimiento a la norma inflexible del proceso heterosexual de adquisición de género. La noción de género no sólo es cuestionada, sino socavada por infinidad de individuos y agrupamientos familiares de los que la vida y la literatura actuales dan testimonio. En la lectura de Butler, la posibilidad de perpetuación de un sistema de género basado en el binarismo masculino/femenino presupone necesariamente la exclusión de otras alternativas, que quiebran la noción de género y la desplazan más allá de la matriz heterosexual y de la lógica binaria que la sustenta. Y si el sujeto humano en tanto que sujeto hablante está inexorablemente «sujetado» a los dictados del imperativo de género, el estudio de diversas figuras literarias hace posible encontrar otros vocabularios que den cuenta de nuevas versiones de un sujeto que quizá sea ya indefectiblemente postgenérico.

Mercedes Bengochea enuncia su crítica al concepto de género desde la perspectiva de la sociolingüística y desde el punto de vista del feminismo de la diferencia sexual. La autora entiende que las aplicaciones de los Estudios Feministas de Lengua y Género tomaron un camino contrario al buscado; el

divorcio entre teoría feminista y aplicaciones y popularización del concepto de género tuvo dos vertientes: la asimilación de *género* a *sexo* y una creciente despolitización.

Por una parte, el uso de la categoría *género* supuso un mero cambio de etiqueta, más que de postulados esenciales: las investigaciones sociolingüísticas seguían conceptualizando a la mujer y al hombre como categorías preexistentes, en lugar de categorías construidas en un contexto social de relación, como dictaba el paradigma. Aunque las diferencias entre los comportamientos de mujeres y hombres se explicaban de una manera general como producto del género y sólo muy excepcionalmente como producto del sexo (las cuerdas vocales y la variedad tonal serían algunas de tales excepciones), lo cierto es que la variación se hacía corresponder con el sexo. La posición en la sociedad, la compleja red de dimensiones múltiples que dan sentido al género resultaban difíciles de valorar en estudios cuantitativos que se limitaban a correlacionar cierta variable lingüística (pronunciación, entonación de frases, menor o mayor uso de coletillas interrogativas, la interrupción conversacional...) con el sexo de una persona, entendiéndolo como variable (social o biológico), binario, inamovible y perceptible a simple vista.

Por otra parte, la divulgación de los hallazgos de la sociolingüística implicó una creciente despolitización como resultado de aplicar un modelo que toma a la mujer como hablante deficitaria y sometida, que separa «mujer» y habla «femenina».

La popularización del concepto de *género* desplazó el énfasis hacia la «sujeta» individual que podía «actuar» y así cambiar su actuación de género para introducirse con éxito en el mundo público, donde se exigirían prácticas conversacionales «masculinas»: el género se empezó a reducir a mera opción personal. Esta apelación a lo individual provocará frustraciones en aquéllas que no logren triunfar en la vida pública, mientras que, si logran el avance individual, éste no supondrá una integración femenina en el entramado social.

Se elimina así toda referencia feminista a la construcción de género y se asignan etiquetas a cada elemento lingüístico sin reflexión sobre sus causas y significados y desde una visión puramente individualista de la realidad. Uno de los ejemplos más cla-

ros de la perversión a la que conduce esta apropiación de los Estudios de Género puede observarse en los programas de instrucción femenina para casos de violación en «citas con ligues» mediante el aprendizaje de técnicas de asertividad. Según estos programas, las mujeres no sólo serían en cierto modo culpables del techo de cristal profesional que encontrarían en su promoción laboral por su forma de habla, sino también de la violencia de género. La idea apolítica de que el género es reversible se ha demostrado parcial; lo es sólo en una dirección: en el mundo público, en las mujeres la feminidad está naturalizada, no se reconoce ni se recompensa, pero se castiga su falta.

Desde la sociolingüística, a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa el cambio a la perspectiva de género supuso también un cambio en el centro de interés: de las mujeres al género y de éste a la identidad plural de los seres humanos o al género como mera actuación modificable. En ese trayecto se ha ido desarbolando la categoría «mujer» mientras se debilitaba el feminismo como fuerza motriz de los estudios del uso femenino de la lengua. Éstos han sido los principales daños colaterales de la aplicación del concepto de género. Se echan en falta estudios auténticos sobre la esencia y la atribución de la autoridad verbal y el reparto de autoridad verbal en un mundo que deslegitima lo femenino. Éste es un segundo camino, pero únicamente puede abordarse si el estilo comunicativo femenino deja de gozar de la consideración de lenguaje inferior y sumiso.

Género fue una noción propuesta por el feminismo que respondía a la diferencia con división jerarquizada y poder. Conceptualmente no ha dado pie a la posibilidad de distinguir entre ambos conceptos (diferencia/dominación) cuando, de hecho, la diferencia no lleva necesariamente a la división jerarquizada. No todas las diferencias que la investigación ha encontrado responden a la dominación. Ni siquiera a la mera resistencia a la dominación. Esa hebra debe también rescatarse y seguirse, estudiar a dónde nos lleva. Pero eso implicaría desentramar desde el feminismo la conceptualización del *género*.

Muchas investigadoras prefieren la categoría de *diferencia sexual*. Mantienen que la división sexual es el elemento central de la estructura cultural y que el orden simbólico patriarcal está

basado en la soberanía del falo y la anulación de lo femenino excepto como objeto del deseo masculino. Reniegan de la igualdad como ideal feminista, puesto que para ellas refrendaría la lógica falocéntrica de una identidad definida en términos de lo masculino, y abogan en cambio por la recuperación de lo femenino de la diferencia sexual, de un imaginario femenino autónomo capaz de trascender los actuales estereotipos sobre las mujeres. Se podría asimismo tomar de Drucilla Cornell el concepto de *equivalencia*, que no conduciría a la noción de igualdad sino de diferencias del mismo valor aunque no de igual contenido. El trabajo que esta americana lleva a cabo en el campo del Derecho (denunciando uno de los principios legales fundamentales de las sociedades patriarcales occidentales, el de que a todas las personas debe aplicárseles la ley de forma idéntica, sin contemplar su posición y su irreducible experiencia particular, puesto que esto puede resultar injusto para las mujeres) podría guiar los estudios feministas del uso de la lengua.

En lo que respecta a mi propia contribución intento demostrar que los conceptos de *género* e *identidad de género* no representan una aportación de interés al psicoanálisis, sino que acaban por «desnaturalizarlo», neutralizando o encubriendo nociones fundamentales cuya eliminación supone el rechazo de la teoría misma. Freud se adelantó notablemente a su época al sostener tanto el carácter construido, y no natural ni meramente convencional, de la femineidad y la masculinidad, como la incertidumbre con respecto a su significado. Al considerar que masculinidad y femineidad son «construcciones teóricas de contenido incierto», subrayó la diferencia entre las representaciones simbólicas o científicas y la realidad biológica, subjetiva o social de hombres y mujeres. La referencia a la incertidumbre constituye una advertencia contra la asignación de unos contenidos definitivos a esas categorías.

Es ilusorio atribuir entidad real a una clase o comunidad formada por todas las mujeres, es decir, a una femineidad *genérica* compartida por todas. Este esencialismo sociológico implica que hay un sujeto *a priori* que puede llegar o no a asumir el género que la sociedad le asigna, o que la posición sexual del sujeto y su deseo son un resultado lineal del género. Desde la perspectiva psicoanalítica, la femineidad es problemática por

cuanto no se ha inscrito en lo simbólico sino bajo la forma de la negatividad, lo que condiciona un malestar generador de síntomas: además de ser la sede de sus propios síntomas, la mujer misma puede entenderse como un síntoma de la cultura. Pero debemos guardarnos de confundir este punto de vista con una sociogénesis ingenua de la psicopatología, tal como la que se ha desarrollado desde la perspectiva de género.

Por otra parte, aunque los términos *mujer* y *hombre* no tengan una significación unívoca ni invariable, sino que supongan siempre una interpretación cultural, ninguna forma de sexualidad puede definirse como tal sin el referente de la diferencia entre los sexos, excepto la perversión, que la reconoce y la reniega al mismo tiempo. Stoller, por el contrario, al introducir esta terminología en el psicoanálisis, supuso que antes de la elaboración de la identidad nuclear de género habría una *protofeminidad* o *feminidad primaria* en ambos sexos, tan poco sostenible como la protomasculinidad que atribuye y critica a Freud. Para Stoller, todo *infans* es en un principio femenino; el cuerpo originario se feminiza en razón de la simbiosis universal con la madre, antes de la sexuación, fuera de la diferencia que da un sentido a los términos masculino y femenino, fuera de toda dialéctica del deseo. Encontramos aquí la paradoja de una identidad que se define sin referencia a la alteridad. El vínculo de la niña con la madre se concibe como una relación diádica y refleja: la niña se reconoce en la madre plenamente: la especificidad femenina, la identidad nuclear de género, se sitúa en una relación inmediata y no problemática con el origen. En esta concepción no hay lugar para el complejo de Edipo y sus efectos estructurantes, a través de la identificación, sobre la posición sexual del sujeto (Freud habla de «carácter sexual» para designar lo que se suele denominar «identidad sexual», que no se agota en el concepto de género) y su elección de objeto.

Feminidad y masculinidad son términos relacionales, que sólo tienen sentido en referencia a la diferencia entre los sexos. La sexuación se inscribe en el cuerpo de cada sujeto fundamentalmente como *diferencia* y no como término absoluto ligado a determinados órganos sexuales o a la identificación inmediata con la madre. La identidad nuclear de género (femenino, por

ejemplo) funciona como un fetiche que oculta la falta, la inaccesibilidad del otro, lo que se resiste a la representación, puesto que restablece la unidad y homogeneidad del sujeto.

Freud reservó para las categorías «masculino» y «femenino» un margen de indeterminación e incertidumbre en tanto se refieren a una dimensión subjetiva que no puede reducirse a lo biológico ni a lo social, y comprendió que la asignación de un sentido determinado a esas categorías era el producto de las normas estadísticas y de los ideales culturales. Por el contrario, Stoller considera que el sentimiento de ser mujer y la femineidad pueden desarrollarse «normalmente» a pesar de las anomalías congénitas, como en el caso de niñas que nacen sin vagina, con genitales masculinizados o sin clítoris, siempre que se les haya *asignado* el sexo femenino. Esta «normalidad» consiste en que ellas se dedican, como las anatómicamente normales, a las tareas y placeres propios de las mujeres: matrimonio, coito vaginal con orgasmo y una maternidad adecuada. La oposición entre femineidad y masculinidad es entonces tributaria de estereotipos fenomenológicos y comportamentales de carácter ideológico. Además, la idea de que un sentimiento personal pueda establecerse independientemente de toda consideración anatómica, de la excitación sexual y de la imagen corporal, es una creencia transexual. En efecto, el transexual evita el conflicto afirmando que su género está separado de su sexo.

El género se limita a indicar la pertenencia de un individuo a un grupo, pero es completamente opaco en cuanto al deseo, al inconsciente, al fantasma, a la posición sexual y a la elección de objeto, así como es mudo con respecto a la experiencia y la imagen corporal de un sujeto. Todos ellos son singulares y no genéricos: lo único nuclear es la «ambigüedad nuclear», universal e inconsciente. La sexualidad —destinos de las pulsiones, objetos del placer, condiciones eróticas— es múltiple, y no se explica por la dualidad de los sexos ni de los géneros. El género, por el contrario, permite al sujeto refugiarse en una identidad colectiva para defenderse de la angustia ante el deseo, que lo remite a su absoluta singularidad.

En suma, desde mi punto de vista, el concepto de género tiene un papel fundamentalmente resistencial ante los descubri-

mientos esenciales del psicoanálisis: la sexualidad, incluyendo el punto clave de la diferencia entre los sexos, desaparece de los discursos que adoptan esta perspectiva, o se presenta encubierta, de manera sintomática, bajo la denominación espuria de género. El género, dice Reiche, avanzó al primer plano y reprimió, en sentido epistemológico, al concepto de pulsión, puesto que no se explica por sí mismo sino que «vive de la fuerza con la que se aparta del sexo» y opera como un «síntoma colectivo»¹⁴.

¹⁴ La argumentación de las distintas autoras muestra coincidencias en algunas críticas al concepto de género. He preferido reproducirlas a riesgo de reiteración: primero, para no interferir en el desarrollo de su pensamiento; segundo, para que se pueda comprobar la insistencia generalizada en esas críticas.

CAPÍTULO PRIMERO

El concepto filosófico de género

GENEVIÈVE FRAISSE

INTRODUCCIÓN

Gender se convierte en un concepto filosófico, en el pensamiento anglosajón, en torno a los años 1970. A pesar de la analogía, la traducción por *genre*, al francés, o por *género*, al castellano, resulta ambigua, en tanto que la lengua alemana ha adoptado la forma inglesa *Gender*. Ésta coexiste con *Geschlecht*, que podría traducirse tanto por *sexo* como por *género*. Habremos de comparar el concepto de *género*, que ha suscitado tantos problemas como los que intenta resolver, con las expresiones clásicas *diferencia de los sexos* y *diferencia sexual*. La primera se emplea con comodidad en francés, alemán, italiano y castellano, pero no existe en la lengua inglesa, que sólo dispone de los términos *diferencia sexual* y *sexo*.

LA INVENCION DEL CONCEPTO DE «GÉNERO»

La palabra *Gender* es antigua, aunque el concepto es nuevo. La publicación del libro de Richard Stoller, *Sex and Gender*, en 1968, marca el origen de un debate terminológico y fi-

losófico que está aún lejos de haberse agotado. «El sexo y el género», todo parece estar dicho con este título que distingue, como si se tratara de una evidencia, el sexo biológico y el género social. Este esquema heurístico, la oposición entre lo biológico y lo social, permite interpretaciones múltiples y contradictorias, pero presupone un marco epistemológico que no debemos olvidar. Naturaleza y cultura dibujan una oposición, o más bien una tensión, en el análisis de la relación entre los sexos —de la diferencia de los sexos, como se dice por ejemplo en francés¹. De este modo, nos encontramos en presencia de tres términos: sexo, género y diferencia de los sexos. En un contexto tanto filosófico como político, el final del siglo XX reconoce el hecho de que la física de los sexos, cuya realidad es en sí misma problemática, no es más que el soporte de una identificación, no sólo individual sino también colectiva, para los hombres y las mujeres y que, en consecuencia, la crítica de las asignaciones sexuales exige una nueva terminología.

Los años 1900 habían sabido disociar a los seres sexuados, los «hombres» y las «mujeres», de sus supuestas cualidades, la masculinidad y la feminidad, en favor de un juego más flexible de las identificaciones. Un siglo más tarde, el pensamiento feminista conceptualiza la crítica de la dualidad sexual. *Género* o *Gender* es el término portador de esa crítica; es necesario entenderlo como una proposición filosófica. Se ha decidido simbolizar, mediante el concepto de *género*, la necesidad de pensar la diferencia de los sexos. De este modo, la puesta en relieve de esta noción de *género* es un acontecimiento filosófico contemporáneo.

Este acontecimiento es, ante todo, un desafío, originado en una dificultad que es epistemológica en la misma medida en que es terminológica. La palabra *sexo* es, a pesar de su carácter aparentemente transnacional (se lo aproxima a la voz latina *secare*: cortar) un término cuya interpretación abarca desde lo más concreto hasta lo más abstracto. La lengua inglesa denota ante todo, en la palabra *sex*, lo biológico y lo físico; el francés, por

¹ También en castellano. (N. de la T.)

el contrario, entiende este vocablo tanto en lo que se refiere a la vida sexual como al carácter sexuado de la humanidad. Resumidamente, diferencia sexual (*sexual difference*) remite a la realidad material de lo humano, en tanto diferencia de los sexos (*différence des sexes*) incluye una división abstracta y conceptual de la especie. *Diferencia sexual* coexiste en francés con *diferencia de los sexos* y permite entonces comprender en qué se distinguen ambas expresiones: la *diferencia sexual* presupone una distinción entre los sexos, proporciona así una definición de la diferencia, ya sea en la biología (lo que dicen las ciencias naturales) o en la filosofía (lo que investiga el pensamiento de lo femenino); la *diferencia de los sexos*, por el contrario, implica el reconocimiento empírico de los sexos sin inducir ninguna definición del contenido. La lengua alemana ofrece otras perspectivas con el término genérico *Geschlecht*, que abarca tanto el campo de la representación empírica como el empleo conceptual de la palabra *sexo*. Pero, a diferencia de lo que sucede en francés, este único término, *Geschlecht*, designa tanto el sexo como el género.

El pensamiento feminista norteamericano ha «inventado» de este modo el concepto de *género* a falta de disponer del instrumento adecuado para expresar el pensamiento sobre los sexos, el pensamiento del dos en uno, a falta de un pensamiento formalizador sobre los sexos. El realismo de la palabra *sexo* no transmitía ni una elaboración teórica ni una visión subversiva. Sin embargo, si se promovió así *género* al rango de concepto teórico, el término (derivado del griego *genos*, latín *genus*; *gignere*: engendrar) no era nuevo en la lengua. De ahí el interés de saber cómo han recibido otras lenguas esta proposición terminológica y conceptual.

«GENDER», GÉNERO HUMANO Y GÉNEROS GRAMATICALES

La lengua francesa se encuentra en presencia de una multiplicidad de términos y de expresiones. A diferencia de lo que sucede en el inglés clásico, el género (*genre*), en francés, no es

sólo el género gramatical: sirve también para denominar al género humano, a la especie (en inglés, *mankind*). El género designa entonces tanto el conjunto de los seres humanos como la sexuación de la especie en dos categorías (notemos, al pasar, que «género humano» y «especie humana» son expresiones distintas, pero en ocasiones se pueden superponer, aun cuando, del mismo modo que *Geschlecht* y *Gattung* en alemán, la primera expresión tiene un carácter más bien político y la segunda más bien zoológico).

Se comprende que, ante esta polisemia de los conceptos de «género» humano y «géneros» gramaticales, la importación de *gender* haya resultado oscura. Muy pronto se pudo apreciar que *gender* daba lugar a una traducción en plural, «los géneros», como una forma de retornar al origen del préstamo, es decir, al campo gramatical. Esta situación nos lleva a formular dos observaciones: el deslizamiento hacia el género gramatical reintroduce, en el horizonte de una representación abstracta y neutra, una dualidad sexuada estricta; al mismo tiempo, la gramática, con sus dos y hasta tres géneros —masculino, femenino y neutro—, podría ser el espacio ideal para el proceso de construcción del pensamiento acerca de los sexos. De este modo, el intento de abstracción emprendido con *gender* en singular, quedaría legitimado al retornar al plural. La gramática proporcionaría una buena manera de mantenerse en equilibrio entre los sexos biológicos y el sexo social, entre lo natural y lo cultural. Así no se daría privilegio alguno ni al hecho de que existen dos sexos diferentes ni a la arbitrariedad de las atribuciones individuales. Pero entonces parece no haber espacio para el sexo en tanto sexualidad. ¿El género sería luego un taparrabos?

LOS USOS DEL GÉNERO

Todo lo referido no es suficiente para imponer el uso de un nuevo concepto. Es verosímil que la necesidad de doblar la palabra *sexo* haya sido más o menos urgente según las lenguas. Si, desde ese momento, se impone el vocablo *género* en el lenguaje común, los términos de los que se distingue no tienen

equivalente al pasar de una lengua a la otra. El inglés dispone únicamente de *sexual difference* (diferencia sexual) en tanto que el francés puede emplear *différence sexuelle* (diferencia sexual), *différence des sexes* (diferencia de, o entre, los sexos) y hasta *différence de sexe* (diferencia de sexo). La lengua alemana igualmente emplea el término *Geschlechterdifferenz* o *Differenz der Geschlechter* (diferencia sexual o diferencia de los sexos). Sin embargo, en la medida en que *Geschlecht* significa a la vez «sexo» y «género», el alemán se ha visto obligado a doblar *Geschlecht* recurriendo entonces a *Gender*. El sueco ha hecho lo mismo con *Kön* y *Genus*; en este caso se recurre al término latino, como en alemán se ha hecho desde hace tiempo, para darle un valor conceptual.

El problema no es entonces traducir *Gender*, que se convierte en una palabra transnacional sino, a la inversa, no poder traducir correctamente al inglés *différence des sexes* o *Geschlechterdifferenz*. *Sexual difference* implica la referencia a caracteres, cualidades, definiciones de la diferencia que exceden ampliamente una utilización conceptual previa a toda asignación de contenidos.

Debemos subrayar también la importancia que se ha dado al empleo de *género*, al margen de las investigaciones abstractas, especialmente en ocasión de la Conferencia de Pekín realizada en 1995 bajo la égida de la Organización de las Naciones Unidas, que hizo posible sustituir la expresión, internacionalmente consagrada, de «derechos de la mujer», por la noción de *género*. Desde entonces, en África, incluso en las zonas francófonas, se habla de «género y desarrollo». De este modo, se produce también una transferencia lingüística de «mujer» a *género* (y ya no sólo de *sexo* a *género*). Al recurrir a *género* se hace posible que el sustantivo «mujer» ya no opere como una categoría general para calificar las investigaciones y trabajos sobre la materia ni para definir un compromiso. En el África francófona, el término es combativo en tanto no sólo significa que la cuestión de las mujeres implica una relación entre los sexos, hombres y mujeres, sino que también es la expresión de una demanda de igualdad, aunque sólo sea como horizonte muy lejano.

Europa también es en sí misma un laboratorio. El empleo de *género* se generaliza, pero no llega a uniformizarse. La palabra inglesa se superpone a las expresiones idiomáticas propias de cada lengua, tanto en el caso de *gender equality* (igualdad de los géneros, sinónimo de «igualdad de los sexos») como en el de *gender perspective* (traducido por «perspectiva de género»). *Gender* subsiste entonces en inglés en el interior de las otras lenguas, lo que resulta paradójico para la voluntad europea de traducción exhaustiva. Sin embargo, *género* sigue designando el aspecto social en tanto opuesto al biológico.

EPISTEMOLOGÍA E HISTORICIDAD

Con la elección del vocabulario, la crítica feminista se ha afinado. Era necesario, ante todo, marcar una ruptura con la tradición dominante, resumida en el aforismo con el que Freud parafrasea una afirmación de Napoleón: «La anatomía es el destino.» Había que subrayar también aquello que distinguiría el hecho biológico «natural» de la construcción «cultural», en lo que concierne a la relación entre los sexos. En un segundo momento se hizo posible disociar completamente ambas realidades y afirmar que el género no tiene nada que ver con el sexo, que tanto uno como el otro son productos y no datos, y que sostener que el vínculo, aún cuando sea contradictorio, entre lo biológico y lo social sigue implicando un esencialismo perjudicial. El objetivo consistía en liberar de toda norma las identidades individuales y colectivas. Pero si *sexo* remite a *sexualidad*, ¿*género* podría abarcar la dimensión de la vida sexual? Algunos consideran que el género escamotea la provocación que constituye el hecho de que el sexo esté siempre presente, mientras que otros, por el contrario, ven en aquel concepto el punto de apoyo de un pensamiento y una liberación posibles. Ciertamente, hacer desaparecer el vocablo *sexo* no puede ser algo anodino.

Es verdad que la distinción jerarquizada entre *sexo* y *género* se asemeja más a la alianza entre el hecho y el concepto que al dualismo que opone la naturaleza a la cultura. El problema político se replica en un problema epistemológico: ¿es perti-

nente el esquema heurístico de dos términos que se oponen o se contradicen? La crítica que utiliza este esquema, ¿no es, a su vez, prisionera del mismo, en la medida en que lo convalida? La oposición entre naturaleza y cultura es un marco conceptual propio de la época moderna; ¿se modifica algo al replicarla en la tensión entre lo real y el concepto? El pensamiento nutrido por el cuestionamiento y la acción feministas, ¿no debería inventar un marco nuevo, una problemática nueva para la cuestión de la diferencia de los sexos? A la oposición de lo biológico y lo social (ya sea bajo la forma de *sexo* frente a *género* como, a la inversa, de *género* contra *sexo*), ¿no habría que responder de otro modo que mediante un dualismo ya maltrecho?

La dificultad del debate acerca del sexo y el género se debe a que permanece prisionero de la problemática de la identidad: la búsqueda o la crítica de la identidad parecen constituir la cuestión fundamental. Sin embargo, otra cuestión podría modificar esta perspectiva: se trata de la alteridad, puesto que, por debatir en exceso acerca de la identidad de los seres sexuados, se dice demasiado poco sobre su relación, sobre la relación con el otro y con los otros. No obstante, la relación, ya sea que se trate de relaciones sexuales, sociales, de dominación o de emancipación, configura la historia. La historicidad de la diferencia de los sexos podría ser un hilo conductor; una historicidad entendida como crítica de las representaciones atemporales de los sexos y, al mismo tiempo, como relevamiento de los sexos en la fábrica de la Historia.

Para concluir, volveremos a la distinción entre diferencia sexual y diferencia de los sexos, esas dos formulaciones de las que disfruta la lengua francesa (y asimismo la castellana), con las que la filosofía no se priva de jugar. En la expresión «diferencia sexual», la dualidad de los sexos se encuentra dotada de un contenido, de representaciones múltiples, pero siempre claras, de lo masculino y de lo femenino. Al hablar de «diferencia de los sexos», en cambio, la dualidad no implica una afirmación del sentido, ni una proposición de valor; se trata de un instrumento conceptual, de una denominación vacía. En ello radica su pertinencia esencial.

(Traducción de Silvia Tubert)

BIBLIOGRAFÍA

- BUSSMANN, H., y HOF, R. (eds.), *Genus. Zur Geschlechter Differenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1995.
- BUTLER, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001].
- DERRIDA, J., «*Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*», en *Psyché*, París, Galilée, 1987.
- DIOTIMA (colectivo), *Il pensiero della differenza sessuale*, Milán, La Tartaruga, 1987.
- FRAISSI, G., *La différence des sexes*, París, PUF, 1996 [trad. esp.: *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996].
- IRIGARAY, L., *L'Étique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.
- LAQUEUR, T., *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990 [trad. esp.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1990].
- MATHIEU, N.-C., *L'anatomie politique*, París, Coté-femmes, 1991.
- MOI, T., *What is a Woman? And other Essays*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- RUBIN, G., «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- SCOTT, J. W., *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- STOLLER, R., *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, Nueva York, Science House, 1968.

CAPÍTULO 2

La interpretación del concepto de *género*¹

LINDA NICHOLSON

Género es una palabra extraña dentro del feminismo. Aunque suele creerse que posee un significado claro y universal, lo cierto es que se emplea por lo menos en dos sentidos distintos y, en algunos aspectos, incluso contradictorios. Por un lado, surgió en contraste con el término *sexo*, y así se emplea fre-

¹ Publicado en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1994, vol. 20, n. 1. Este artículo es el resumen de una obra en preparación, titulada «La genealogía del género». Puesto que el libro se está elaborando desde hace varios años, el artículo tiene una genealogía propia y compleja; por esa razón no puedo comenzar agradeciendo la participación de todos aquellos que lo han leído o han contribuido de alguna forma al nacimiento de la presente versión. Para muchos será ya conocido. Sin embargo, no puedo dejar de agradecer por lo menos a la Duke-University de Carolina del Norte, en el Chapel Hill Center for Research on Woman, la concesión de una beca de residencia de la Rockefeller Foundation Humanist, en 1991-1992. Esta beca, junto al año sabático que me concedió la universidad de Albany (State University of New York), me permitió reflexionar sobre muchas de las ideas que expongo a continuación. Quiero agradecer también a Steve Seidman la lectura de los borradores y su intervención en algunos puntos fundamentales de este trabajo.

cuentemente, con la intención de separar lo que es construcción social de lo que es un hecho biológico. Dentro de este uso se entiende que el término alude al comportamiento y a los rasgos de la personalidad en tanto que realidades diferentes al cuerpo. *Género y sexo* serían, pues, dos cosas distintas. Por otro lado, *género* ha venido empleándose cada vez más para hacer referencia a toda construcción social relacionada con la distinción masculino/femenino, entre ellas las que separan el cuerpo «masculino» del cuerpo «femenino». Este último uso surge cuando se impone la consciencia de que la sociedad no sólo configura la personalidad y el comportamiento, sino también la apariencia física. Ahora bien, si el propio cuerpo siempre se percibe a través de la interpretación social, el sexo no será distinto al género, sino algo que se puede incluir en él. Joan Scott ofrece una elocuente descripción de esta segunda forma de entender el *género*, en la que aclara en qué consiste la inclusión: «Se deduce, pues, que el género es la organización social de la diferencia sexual, lo cual no significa que el género refleje o produzca diferencias físicas fijas y naturales entre el hombre y la mujer; el género es una idea que confiere significado a las diferencias corporales (...). Sólo vemos las diferencias sexuales como función de nuestra forma de comprender el cuerpo, pero esa comprensión ni es “pura” ni puede aislarse de sus implicaciones en una gama mucho más amplia de contextos discursivos» (1988, pág. 2). Por mi parte, creo que aunque esta segunda acepción de «género» ha terminado por preponderar en el discurso feminista, la huella de la primera sobrevive en ciertos detalles sutiles pero importantes, incluso en el pensamiento de quienes no la respaldan. Esta huella no sólo contribuye a estereotipar los dos sentidos de *género*, sino que obstaculiza nuestra teorización de las diferencias que existen entre las mujeres.

El primero de estos significados de «género» procede de la unión de dos ideas muy importantes para el pensamiento occidental moderno: las bases materiales de la identidad propia y la formación social del carácter humano. Cuando surgió la «segunda ola» del feminismo, a finales de los años sesenta, el poso que había dejado la primera idea produjo la creencia, predominante en la mayoría de las sociedades industriales, de que la dis-

tinción masculino/femenino expresa lo que es fundamentalmente un «hecho de naturaleza biológica». La prueba es que el término comúnmente empleado para nombrar la distinción, es decir, *sexo*, tiene profundas connotaciones biológicas. Nada más comenzar la segunda ola feminista se comprendió que el término sólo servía para apuntalar el sexismo desde un punto de vista conceptual, pues al aceptar implícitamente que las diferencias entre el hombre y la mujer son de índole biológica, el concepto de sexo determinaba la inmutabilidad de tales diferencias y descartaba toda esperanza de cambio. Para luchar contra el arraigo de ese punto de vista, las feministas de finales de los años sesenta recurrieron a la idea de la formación social del carácter humano. En los países anglófonos esto se consiguió ampliando el significado del término *género*, que antes de finalizar los sesenta se utilizaba fundamentalmente para diferenciar las formas masculinas y femeninas del lenguaje. Por tanto, tenía mucho que ver con la codificación social de lo *masculino* y lo *femenino*. Las feministas extendieron su significado para referirse a las diferencias entre los hombres y las mujeres en general.

Pero lo más interesante es que en aquel momento el término *género* no pretendía sustituir al término *sexo*, sino sencillamente reducir su alcance. A finales de los sesenta y principios de los setenta abundaban las feministas que asumían la premisa de una diferencia biológica real entre los hombres y las mujeres que todas las sociedades interpretaban de un modo semejante para generar la distinción masculino/femenino. La novedad de su idea estribaba únicamente en que muchas de las diferencias asociadas a los hombres y las mujeres ni eran de esa clase ni procedían directamente de esa condición. Así pues, *género* no se introdujo para sustituir a *sexo*, sino para complementarlo. Por otro lado, *sexo* no sólo no era sustituido, sino que resultaba esencial para elaborar el verdadero significado de *género*. Por ejemplo, en su excelente artículo «The Traffic in Women», Gayle Rubin introdujo la expresión «sistema sexo/género», al que definió como «aquel conjunto de convenciones en las que se apoya la sociedad para transformar la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y dentro de las cuales se satisfacen esas necesidades sexuales transformadas»

(1975, pág. 159). Aquí lo biológico se acepta como la base que sustenta los significados culturales, de tal modo que su influencia se invoca al mismo tiempo que pretende reducirse.

La posición que Rubin mantiene en su ensayo no es idiosincrásica; por el contrario, refleja un aspecto muy importante de una gran parte del pensamiento del siglo xx sobre la «socialización». Aun aceptando que el carácter no emana de la biología, sino que se forma socialmente, no suele negarse que lo biológico es el espacio de esa formación. Dicho de otro modo, se sigue creyendo que el ser fisiológico es un hecho «dado» al que se «superponen» determinadas características; es decir, que proporciona el espacio en el que se localizan las influencias sociales concretas. La aceptación de estas ideas por parte de las feministas contribuyó a conservar la enorme importancia del sexo, en este caso como espacio en el que supuestamente se construía el género.

Esta idea de la relación entre la socialización y la biología hace posible lo que podríamos llamar la identidad del «perchero». El cuerpo sería una especie de percha en la que se cuelgan o se superponen los distintos mecanismos culturales, especialmente los relacionados con el comportamiento y la personalidad. La gran ventaja de esta posición para las feministas es que les permitía abordar tanto las diferencias como las semejanzas entre las propias mujeres. Si consideramos que el cuerpo es un perchero común en el que cada sociedad cuelga sus normas de comportamiento y personalidad, nos explicaremos cómo pueden ser idénticas algunas normas en sociedades diferentes, mientras que otras son completamente distintas. La propia configuración del perchero nos obliga a preguntarnos qué cosas no determinantes, en el sentido clásico de determinismo biológico, se han colgado en él. Puesto que desde esa posición se construyen los rasgos comunes del comportamiento y la personalidad como resultado de una reacción a los hechos de la biología, esta última no los «determina» en el sentido estricto de la palabra y, por consiguiente, cabe pensar que en un futuro una determinada sociedad podrá responder a tales demandas de un modo completamente distinto al tradicional. Con ese modo de ver la relación entre biología y sociedad, muchas feministas pudieron sostener ideas frecuente-

mente relacionadas con el biologismo determinista —las constantes de la naturaleza explican ciertas constantes sociales—, sin verse obligadas a aceptar una de sus grandes desventajas para la perspectiva feminista; esto es, que las constantes sociales no son susceptibles de transformación. Por otra parte, les permitía también abordar las diferencias y las semejanzas entre las propias mujeres. El hecho de que ciertas cosas de las que se colgaban en el perchero se parecieran mucho de una cultura a otra —como respuesta a ciertos aspectos del perchero mismo— era compatible con que también se colgaran cosas muy diferentes.

Lo interesante, sin embargo, es que quienes afirman que la identidad sexual es una construcción social no dejan por eso de considerarla un fenómeno universal. A mi parecer, esto es así porque creen que se trata de una respuesta social, semejante en todas las culturas, a cierto nivel «más profundo» de los rasgos biológicos comunes representados por los materiales dados del cuerpo; es decir, por la vagina de la mujer y el pene del hombre. De ahí que muchas feministas hayan llegado a pensar que la identidad sexual es una construcción social y, al mismo tiempo, un hecho común a todas las culturas. Cuando se sostiene esta posición y se defiende la independencia entre género y sexo, es imposible no pensar que las distinciones básicas de la Naturaleza, en sus niveles más elementales, se basan o se manifiestan en la identidad humana. Llamo a esta idea *fundacionalismo biológico*. En el caso de la distinción masculino/femenino, consiste en pensar que las distinciones elementales de la Naturaleza se manifiestan en la identidad sexual, un conjunto de criterios comunes a las diversas culturas para distinguir al hombre de la mujer.

El fundacionalismo biológico y la concepción de la identidad como perchero constituyen un obstáculo para la auténtica comprensión de las diferencias entre las mujeres, entre los hombres y entre quienes se consideran una cosa u otra. Cuando creemos que la identidad sexual representa lo que es común a todas las culturas, acabamos por generalizar erróneamente muchas cuestiones típicas de la totalidad de la cultura occidental moderna o de algunos de los grupos que la forman. La dificultad para adquirir consciencia de la falacia de tales generaliza-

ciones estriba en la alianza del fundacionalismo biológico con ciertas formas de construccionismo social. Hace ya tiempo que las feministas han comprendido que achacar el comportamiento y la personalidad a causas biológicas significa, a fin de cuentas, generalizar a todas las sociedades aquellos aspectos que son propios de una sociedad concreta. Sin embargo, fundacionalismo biológico no equivale a determinismo biológico, puesto que en todas las formas del primero, si bien en unas más que en otras, encontramos elementos de construccionismo social. Así, incluso aquellas posiciones feministas que, en un primer momento, concibieron la independencia de sexo y género, al emplear este último concepto aceptaban algunos ingredientes sociales en la formación del carácter. En general, toda posición que reconoce al menos que una parte de la distinción masculino/femenino depende de la respuesta social tiende a teorizar que cada sociedad puede dar una interpretación diferente a la distinción. Esa diferencia suele admitirse mediante la hipótesis de una sociedad pasada (o futura) que ha respondido (o responderá) a los hechos biológicos de un modo distinto al predominante en la mayoría de las sociedades humanas. Por ejemplo, a veces, contra el exceso de generalización, se utiliza el argumento de que ésta sólo vale para el caso de las «sociedades patriarcales»; sin embargo, nunca se nos ofrecen criterios claros que nos permitan conocer cuáles son los límites de ese tipo de sociedad. Así, lo que en principio parece una posición historicista se convierte en un rechazo de la referencia histórica. Aunque aceptáramos la referencia al patriarcado como un hecho vinculante, es decir, válido para todas las sociedades en las que existe alguna forma de sexismo, sería imprescindible investigar las diferencias en la interpretación del cuerpo que encontraríamos en ellas. Otros problemas atañen a la idea de que las diferencias coexisten con las semejanzas. Estas teorías dualistas de la interpretación de la diferencia admiten también los rasgos comunes, pero el problema en este caso es que producen lo que Elizabeth Spelman ha llamado un tipo de análisis aditivo. «En definitiva —escribe—, según un análisis aditivo del sexismo y el racismo, todas las mujeres sufren la opresión del primero y un grupo de ellas la del primero y la del segundo, pero esto dis-

torsiona la experiencia de la opresión propia de las mujeres negras, porque no tiene en cuenta las importantes diferencias de los contextos en que unas y otras padecen el sexismo. El análisis aditivo sugiere además que la identidad racial de una mujer se puede “restar” de la suma de sus identidades sexual y racial» (1988, pág. 128). En otras palabras, la teoría dualista nos impide considerar la posibilidad de que lo que describimos como un hecho común esté también imbricado con lo que es diferente.

En definitiva, no basta con pensar que el cuerpo se nos da siempre a través de la interpretación social; es decir, que el sexo está incluido en el género. Debemos aceptar expresamente una de sus consecuencias; no podemos pensar que, respecto a la distinción masculino/femenino, el cuerpo se construye del mismo modo en todas las sociedades. Dentro de la especie humana no sólo existen diferencias en las expectativas sociales relativas a nuestro modo de pensar, sentir y actuar, sino también en las formas de ver el cuerpo y en la relación entre éstas y las expectativas concernientes a lo que pensamos, sentimos y hacemos. En resumen, necesitamos comprender las variaciones sociales de la distinción masculino/femenino en su relación no sólo con aquellas diferencias que están vinculadas con los fenómenos limitados que la mayoría asociamos con el género (esto es, con los estereotipos culturales del comportamiento y la personalidad), sino también con las distintas ideas culturales del cuerpo y con lo que éste significa para el hombre o para la mujer. Desde esta mirada alternativa, el cuerpo no desaparece de la teoría feminista; por el contrario, deja de ser una constante para convertirse en una variable y ya no explica la distinción masculino/femenino a lo largo de la historia humana, pero sigue siendo un elemento potencialmente importante para el funcionamiento de la distinción masculino/femenino en una sociedad concreta.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

La tendencia a pensar que la identidad sexual es un hecho básico y común a todas las culturas es muy fuerte. Si le reconocemos raíces históricas, si pensamos que es el producto de

un sistema de creencias característico de las sociedades occidentales modernas, vemos que existe y puede existir una profunda diferencia en las formas pasadas y futuras de comprender la distinción masculino/femenino.

Las sociedades basadas en el modelo europeo del periodo comprendido entre los siglos xvii y xix conciben al ser humano como una materia dinámica, un ser físico que, en última instancia, se distingue de otros por la referencia a las coordenadas espaciales y temporales que ocupa. Esto implica una tendencia a pensar en los seres humanos en términos de «cosa»; es decir, algo semejante a los objetos que nos rodean —y que están formados de la misma sustancia, la «materia»—, separado de ellos y separado de sus iguales dentro de sus coordenadas espacio-temporales².

Pero no se trata sólo de que el lenguaje del espacio y del tiempo se haya convertido en el medio fundamental de la identidad del ser; el predominio cada vez mayor de una metafísica materialista muestra también la tendencia a comprender la «naturaleza» de las cosas según las configuraciones específicas de la materia que éstas encarnan. Como consecuencia lógica, las nuevas concepciones de la identidad manifiestan la tendencia a comprender la índole de los seres humanos según las configuraciones específicas de la materia que éstos encarnan. Por tanto, los aspectos materiales o físicos del cuerpo han pasado a ser el testimonio de la naturaleza del ser que en él se contiene.

² Aunque la extensión de la metafísica materialista ha podido contribuir al aumento del fuerte sentimiento de individualismo que muchos autores vinculan a las concepciones del ser propias del Occidente moderno, sería un error considerarlo sólo un producto de esa situación. Algunos autores, entre ellos Charles Taylor, hablan de la aparición de un sentido de la «interioridad» como uno de los aspectos del individualismo, que, por otra parte, ya encontramos en la obra de San Agustín. Véase Taylor, 1989, págs. 127-142. Según Colin Morris, el lenguaje de la interioridad constituyó un fenómeno muy extendido en el siglo xii, que, después de experimentar un periodo de decadencia a mediados del mismo siglo, volvió a surgir y conoció su punto culminante a finales del siglo xv, en la Italia del Renacimiento (Morris, 1972). Por otra parte, tras la aparición de la metafísica materialista, otras transformaciones sociales facilitaron el desarrollo de un individualismo distinto entre los diferentes grupos sociales.

Desde finales del siglo xx asociamos ese testimonio del cuerpo acerca de la naturaleza del ser que alberga, con una creencia cada vez mayor en el determinismo biológico. Durante los siglos xvii y xviii, sin embargo, la concepción del ser como un hecho natural o material implicaba dos ideas que sólo posteriormente comenzaron a parecer antitéticas: una profunda conciencia de que el cuerpo es fuente de conocimiento del ser y una seguridad absoluta de que el ser se configura en el mundo exterior. La primera idea, la del ser como un hecho corporal, se refleja en los temas que consideraron dignos de estudio los teóricos de los siglos xvii y el xviii. Por ejemplo, mientras que un defensor del patriarcado de principios del siglo xvii como sir Robert Filmer encontraba en la Biblia la justificación de la subordinación de las mujeres al poder de los hombres, John Locke, el último teórico del derecho natural, citaba con idéntico propósito las diferencias que separan los cuerpos de ambos ([1690] 1965, pág. 364). No obstante, para un teórico del derecho natural como Locke, *naturaleza* no equivale a cuerpo, en tanto que distinto de otros tipos de fenómeno. Por el contrario, podría referirse también a las influencias exteriores de la educación o la concepción del mundo. En los escritos de Locke sobre la educación, el intelecto de las niñas y los niños se moldea en función de aquellas influencias externas concretas a las que se ven sometidos. En definitiva, el *materialismo* combinaba en aquel momento de la historia lo que después iba a convertirse en dos tradiciones distintas y opuestas. Como apunta Ludmilla Jordanova:

A finales del siglo xviii se creía ya que todas las cosas vivas se hallaban en continua interacción e intercambio con el medio (...) Las costumbres y los hábitos de la vida cotidiana, entre ellos la dieta, el ejercicio y el trabajo, y otras fuerzas sociales más generales, como la forma de gobierno, influían profundamente en todos los aspectos de la vida humana (...). La base de este pensamiento era un marco conceptual naturalista que comprendía de forma coordinada los aspectos fisiológicos, sociales y mentales de los seres humanos. Dentro de este marco se entendía entonces la relación entre la naturaleza, la cultura y el género (1989, págs. 25-26).

Como sostiene Jordanova, la interrelación entre lo corporal y lo cultural se expresa en el empleo de ciertos conceptos típicos de la época, tales como temperamento, hábito, constitución y sensibilidad (1989, pág. 27).

Ahora bien, aunque el interés propio de los siglos xvii y xviii por la materialidad del ser no suponía exactamente un determinismo biológico, lo cierto es que el cuerpo, en contraste con otras concepciones ideológicas, comenzaba a considerarse una fuente de conocimiento del ser. Esta consideración cambió la forma de entender la identidad, y el cuerpo se convirtió en un medio para distinguir a los seres humanos, por ejemplo, a través de la raza. Como ya han dicho muchos estudiosos, a finales del siglo xvii, la raza pasó a ser el primer medio de división de los cuerpos humanos en categorías, y hasta el siglo xviii, con publicaciones tan influyentes como el *Systema naturae*, de Carl von Linné (1735), y el *Generis humani varietate nativa liber*, de Friedrich Blumenbach (1776), no se establecieron las primeras divisiones autorizadas entre los seres humanos³. Esto no significa que, por ejemplo, los europeos no hubieran percibido sus diferencias físicas con los africanos antes del siglo xviii. Sin duda, las conocían y las habían utilizado para justificar la esclavitud, pero, como afirma Winthrop Jordan, lo físico determinaba sólo una diferencia entre otras, y el hecho de que los africanos practicaran costumbres «exóticas» y fueran infieles justificaba no menos la trata de esclavos para la mentalidad europea (1968, págs. 3-98). Por otra parte, percibir una diferencia física e incluso atribuirle significados políticos o morales no es lo mismo que utilizarla para «explicar» las divisiones básicas entre los seres humanos, como ocurrió con el concepto de raza desde finales del siglo xviii.

EL CUERPO SEXUADO

El ejemplo de la raza demuestra que el predominio de la metafísica materialista no significó la creación de nuevas dife-

³ Para el análisis de este punto, véase Jordan, 1968; Banton y Harwood, 1975; West, 1988; y Outlaw, 1990.

rencias sociales *ex nihilo*, sino la explicación y elaboración de las que ya existían. En efecto, la nueva concepción suponía una transformación del significado mismo de las diferencias. Tal es el caso de la distinción masculino/femenino en el pensamiento moderno occidental. Es evidente que la implantación de la metafísica materialista no creó la distinción, pero supuso un cambio trascendente para el papel de las características físicas, que pasaron de indicar una distinción a explicarla. Al mismo tiempo, tenían lugar otros cambios sociales, tales como la separación de las esferas pública y privada, que daban alas a la explicación biológica de la distinción masculino/femenino, convertida ya en un binomio.

Thomas Laqueur, en su estudio de la literatura médica sobre el cuerpo desde los griegos hasta el siglo XVIII, descubre que en este último se produce un cambio significativo, por el que se pasa de percibir en el cuerpo «un sexo» a percibir «dos sexos». Antes de aquella época, el cuerpo femenino se consideraba una versión inferior del masculino «en un eje vertical de infinitas gradaciones», pero en la versión posterior la mujer pasó a ser «una criatura completamente distinta en un eje horizontal, cuya zona intermedia quedaba vacía» (Laqueur, 1990, pág. 148).

En el primer caso, el hecho de que las diferencias físicas entre los sexos se consideraran de grado, no de tipo, se manifestaba de muchas formas. Por ejemplo, para nosotros la diferencia entre los órganos sexuales femeninos y masculinos sirve para distinguir a las mujeres de los hombres, pero entonces los órganos femeninos, la vagina y el útero, eran sólo una versión menos desarrollada del pene masculino. Del mismo modo, la menstruación no constituía un proceso distintivo de la vida femenina, sino una instancia como otra cualquiera de la tendencia del cuerpo humano a sangrar, y el orificio por el que manaba la sangre no era significativo. El propio sangrado se consideraba un recurso del cuerpo para deshacerse del exceso de alimentos. Como se creía que los hombres eran seres más fríos que las mujeres, no se esperaba de ellos que prescindieran de ese exceso, por tanto, no tenían tanta necesidad de sangrar (Laqueur, 1990, págs. 36-37). Laqueur recuerda que, según Gale-

no, las mujeres tenían semen, pues de otro modo, se preguntaba, cómo iban a poseer testículos, cosa que evidentemente poseen (1990, págs. 35-36). En resumen, los órganos, los fenómenos y los fluidos corporales que nosotros consideramos característicos del cuerpo femenino y el cuerpo masculino se tenían por un hecho convertible dentro de una «economía genérica de los fluidos y los órganos del cuerpo» (1990, pág. 40). Laqueur demuestra que esta economía genérica del cuerpo dio paso a la nueva concepción de los dos sexos: «Los órganos que habían compartido un nombre —ovarios y testículos— pasaron a distinguirse lingüísticamente. Los órganos que no se habían diferenciado por un nombre propio —la vagina, por ejemplo— se nombraron con uno solo. Las estructuras que se habían considerado comunes al hombre y a la mujer —el esqueleto y el sistema nervioso— se distinguieron según correspondieran a lo masculino o a lo femenino cultural» (1990, pág. 35).

Otra manifestación de la concepción de los dos sexos fue la legitimación del concepto de hermafroditismo. Como afirma Michel Foucault, en el siglo XVIII el hermafroditismo se convirtió en un concepto reducido. El mismo autor apunta que durante aquel siglo el hermafrodita de épocas anteriores pasó a ser un «pseudohermafrodita», cuya «verdadera» identidad sexual sólo requería un diagnóstico suficientemente experto:

«Las teorías biológicas de la sexualidad, las concepciones jurídicas del individuo y las formas de control administrativo de las naciones modernas condujeron poco a poco al rechazo de la mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y, por tanto, a la limitación de la libertad de elegir del antiguo individuo indeterminado. En adelante, cada cual tuvo un único sexo. Los seres humanos poseían una identidad sexual primaria, profunda, determinada y determinante, y si presentaban elementos del otro sexo, éstos sólo podían ser accidentales, superficiales e incluso sencillamente ilusorios. Desde el punto de vista de la medicina, esto significaba que, en presencia de un hermafrodita, el médico no tenía por qué reconocer la existencia de los dos sexos, yuxtapuestos o entremezclados, ni tampoco saber si uno de los dos era predominante, sino descubrir el auténtico sexo escondido tras la ambigüedad de la apariencia (1978).»

La nueva forma de concebir la relación entre el cuerpo del hombre y el de la mujer se debió a una serie de cambios culturales. Como ya han afirmado muchos estudiosos de la historia de la familia y el género, una de las consecuencias más importantes de la industrialización y el crecimiento de las ciudades fue la separación de lo público y lo doméstico, respectivamente asociados con el hombre y con la mujer⁴. Pero la nueva concepción del cuerpo se puede relacionar también con la tendencia ya indicada a ver en él una fuente de información sobre el ser y, por eso mismo, sobre la identidad masculina o femenina. Laqueur puntualiza que las diferencias físicas entre el hombre y la mujer se percibieron siempre, pero se consideraban la lógica expresión de un cierto orden cosmológico gobernado por la diferencia, la jerarquía y la interrelación; es decir, no eran ni «causas» ni fundamentos, sino sólo «señales» de la distinción masculino/femenino (1990, págs. 151-152).

En una sociedad en la que Aristóteles o la Biblia constituían las fuentes autorizadas para entender las relaciones entre los hombres y las mujeres, toda diferencia entre ambos había de encontrar su justificación en esos textos. Pero cuando perdieron su autoridad, la naturaleza y el cuerpo se convirtieron en la base de una distinción que, por percibirse como necesaria y significativa, obligó a este último a manifestarla alto y claro; es decir, en todos los aspectos de su ser. De ahí la concepción de los dos sexos.

SEXO Y GÉNERO

Este modo de concebir la identidad sexual como una diferencia profunda entre el hombre y la mujer, basada en la distinción de sus respectivos cuerpos, dominaba en la mayoría de los países industrializados cuando comenzó la segunda ola del fe-

⁴ Laqueur afirma también que el carácter binario de la nueva concepción fue una consecuencia de las transformaciones sociales de tipo estructural en la vida de los hombres y las mujeres. Véase Laqueur, 1990, págs. 193-243.

minismo, pero no era la única idea que las feministas se vieron obligadas a cuestionar. La metafísica materialista en las sociedades occidentales modernas nunca se había discutido; eran muchos los movimientos culturales e intelectuales que, en todo el Occidente moderno, se esforzaban por probar la singularidad de la existencia humana en relación con el resto del mundo físico⁵. Algunos continuaban defendiendo la distinción masculino/femenino sobre bases religiosas, no fisiológicas, e incluso desde dentro de esta metafísica surgieron opiniones que se atrevían a desafiar la concepción biológica de la identidad sexual. Karl Marx fue, por su parte, uno de los teóricos del siglo XIX que con mayor ahínco defendió el materialismo, al tiempo que elaboraba una compleja teoría de la formación social del carácter humano. Las feministas de la segunda ola recogieron esta última idea, elaborada tanto por él como por otros muchos pensadores de los siglos XIX y XX. No obstante, los escritos feministas de la época son incompletos y continúan afirmando la existencia de ciertos imponderables fisiológicos que las distintas culturas han interpretado de un modo similar, lo que supuestamente explicaba, al menos en parte, algunas semejanzas en las normas que rigen el comportamiento y la personalidad de los hombres y las mujeres. Esta posición, que he llamado *fundacionalismo biológico*, permitió a muchas feministas rechazar expresamente el determinismo biológico y defender al mismo tiempo uno de sus ingredientes: la presunción de semejanzas entre las culturas.

⁵ La elaboración de estas oposiciones requeriría el espacio de todo un libro. Como se aprecia en la obra de uno de los principales abogados de ese tipo de materialismo, René Descartes, en un principio no resultó fácil admitirlo en términos absolutos. Pero incluso la posición de Descartes fue considerada demasiado radical por «The Cambridge Platonist», partidarios de alguna versión del materialismo, pero convencidos de que Descartes había ido demasiado lejos. Véase en Brooke (1991) un análisis muy interesante de las tensiones religiosas que suscitó la adopción del materialismo en la época moderna. A finales del siglo XIX aparecieron otros argumentos, esta vez no religiosos, contra la utilidad de la explicación científica del comportamiento humano y las leyes sociales. El movimiento, especialmente intenso en Alemania, encuentra su elaboración completa en la obra de Wilhelm Dilthey.

Lo que he llamado fundacionalismo biológico se comprende mejor cuando se representa como un continuo de posiciones limitadas, de un lado, por un estricto determinismo biológico y, de otro, por la posición que yo pretendo para el feminismo: el rechazo de la explicación biológica para la condición del «hombre» y de la «mujer» en las distintas culturas. La ventaja de considerar que el fundacionalismo biológico abarca todo un abanico de actitudes es que nos permite desmentir una tendencia contemporánea común a considerar que todas las posiciones que afirman la importancia de la construcción social del carácter tienen la misma carga biológica. De ahí que muchas feministas hayan creído con frecuencia que distanciarse absolutamente de las posiciones «biologistas» significa liberarse de todos sus problemas característicos. En cambio, yo creo que la cuestión es más relativa: las posiciones feministas han mostrado mayor o menor distancia del determinismo biológico y, según su grado de distanciamiento, han manifestado muchos o pocos de los problemas que caracterizan esa posición, muy especialmente la tendencia a producir generalizaciones falaces que no son otra cosa que la proyección del propio contexto cultural de cada teórica.

Me extenderé sobre este punto remitiéndome a mi anterior metáfora del «perchero». Todas las posiciones que sitúo dentro de lo que he llamado fundacionalismo biológico dan por sentada la existencia de una percha biológica común que las sociedades humanas deben ocupar de un modo u otro elaborando la distinción masculino/femenino. En un determinismo biológico estricto, el propio «perchero» sería la distinción, pero dado que todo fundacionalismo biológico acepta de alguna manera el construcciónismo social, acepta también alguna forma de reacción social como parte constitutiva de la distinción masculino/femenino. Existen, sin embargo, distintas formas de conceptualizar tales reacciones; es decir, de conceptualizar «lo que se cuelga en el perchero». Unas piensan que es significativamente semejante en la mayor parte de las sociedades, en tanto que respuesta directa a los hechos dados del «perchero». Otras, que lo que se cuelga es muy diferente de una cultura a otra, y que lo coincidente representa sólo una solución mínima común

a los hechos dados. Por fin, y naturalmente, cabe también prescindir por completo de la idea del «perchero». En este caso, la biología, en vez de considerarse lo común a todas las sociedades, se concibe como un conjunto cultural y concreto de ideas que pueden o no traducirse a otras ideas coincidentes en otras sociedades, pero, aun cuando resulten traducibles, no hay por qué pensar que produzcan la misma forma de ver la distinción masculino/femenino en todas las sociedades humanas.

Para mostrar las distintas manifestaciones del fundacionalismo biológico que afloraron en las teorías de la segunda ola, empezaré con la obra de dos pensadoras que representan una posición cercana a uno de los extremos de este continuo; ambas construccionistas sociales confesas. Sin embargo, las dos utilizan el cuerpo para crear o justificar ciertas generalizaciones sobre la mujer a lo largo y a lo ancho de distintos contextos culturales y de un modo no muy distinto al del determinismo biológico.

La primera de las autoras a la que me quiero referir es Robin Morgan en su introducción a *Sisterhood is Global*, titulada «Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century»⁶. En su ensayo, Morgan reconoce sin ambages las múltiples variaciones de la vida femenina en función de la cultura, la raza, la nacionalidad, etc., pero cree también en la existencia de ciertos rasgos comunes, que, según afirma con toda claridad, no están determinados por la biología, pues «son el resultado de una condición común que, pese a las variaciones de grado, experimentan todos los seres humanos que han nacido mujeres» (1984, pág. 4). Aunque nunca define expresamente cuál es esa condición común, parece que se acerca a una definición en el siguiente párrafo: «Para muchas teóricas feministas, el dominio que ejerce el patriarcado del cuerpo de la mujer como medio de reproducción constituye la clave del dilema (...). La doble tragedia es que al ser consideradas seres reproductores por encima de todo (nunca seres humanos comple-

⁶ Como consecuencia de la lectura del agudo análisis de Chandra Talpade Mohanty sobre la introducción de Robin Morgan a *Sisterhood is Powerful*, comprendí que el ensayo de esta última constituía un ejemplo eficaz de fundacionalismo biológico. Véase Mohanty, 1992. El intento de análisis de Mohanty, distinto al mío en la forma; me parece muy semejante en el fondo.

tos), se nos percibe en un contexto sexual (definido por los hombres), cuya consecuencia endémica es la violación, el acoso sexual, la prostitución forzada y el tráfico sexual de las mujeres, junto a los matrimonios arreglados, las estructuras familiares institucionalizadas y la negación de la expresión de nuestra sexualidad individual» (1984, págs. 6, 8).

Este pasaje, entre otros parecidos, indica que hay algo en el cuerpo de la mujer, concretamente nuestra capacidad reproductora, que, si bien no produce necesariamente un resultado social concreto, constituye un terreno fértil para un cierto abanico de reacciones masculinas en todas las culturas, con semejanzas suficientes para establecer una cierta comunidad de la experiencia femenina como víctimas de tales reacciones. Una vez más, lo común del cuerpo de la mujer no determina esa panoplia de reacciones, en el sentido de que en todos los contextos culturales no se producen reacciones idénticas, pero conduce a una reacción de ese tipo en numerosos contextos. La diferencia entre esta posición y el determinismo biológico es mínima. Como ya he apuntado, el determinismo biológico se aplica normalmente a los contextos en los que un determinado fenómeno no se ve afectado por ninguna variación procedente del contexto cultural. Puesto que Morgan admite ciertas variaciones de la reacción achacables al contexto, no podemos decir que defienda el determinismo biológico, pero, desde el momento en que acepta una comunidad de los cuerpos femeninos que produce un tipo de reacción en una amplísima gama de contextos culturales distintos, se aparta muy poco del determinismo estricto. Siempre que la biología ejerce un influjo más o menos determinante sobre una elaboración teórica, esta última presenta una dosis mayor o menos de constructivismo social.

Janice Raymond es otra de las escritoras que, aun rechazando expresamente el determinismo biológico, acaba por encontrarse funcionalmente muy cercana a él. En su obra *A Passion for Friends* la autora se niega a dar una explicación biológica a la singularidad de la mujer. «Las mujeres no tienen un perfil biológico que predomine sobre otras cualidades humanas —afirma— o que determine su singularidad o su diferencia respecto a los hombres. La “alteridad” de la mujer procede de la cultura de la mujer, como en el caso de cualquier otro grupo dentro de un con-

texto cultural determinado» (1986, pág. 21). Esta posición aparece en un libro anterior de Raymond, *The Transsexual Empire* (1979). No obstante, lo más interesante de esta última obra estriba en que, como en el caso de la argumentación de Morgan, la autora confirma la existencia de una relación sumamente invariable entre la biología y el carácter, aunque la invariabilidad no sea la habitual dentro del determinismo biológico. En esta obra Raymond se muestra muy crítica con la transexualidad en general, que califica de paso de «hombre a mujer fabricada», especialmente con aquellas que se llaman a sí mismas «feministas lesbianas». Una parte de la crítica de Raymond nace del convencimiento de que la medicina moderna no es precisamente un terreno apropiado para plantar cara a las normas convencionales del género; otra, de ciertas creencias en una relación invariable entre la biología y el carácter. En concreto, Raymond duda que sea cierta la pretensión de que todo hombre biológico lleva «una mujer dentro». «El hombre andrógino y la feminista lesbiana, transexualmente fabricada, embaucan a las mujeres de un modo muy parecido, porque pretenden convencernos de que son realmente una de nosotras, y esta vez no sólo en el comportamiento, sino también en el espíritu y la convicción» (1979, pág. 100).

Para Raymond, *todas* las mujeres difieren en aspectos muy importantes de *todos* los hombres, aunque no porque sus respectivas biologías determinen un cierto carácter. La autora cree que la posesión de un tipo concreto de genitales, es decir, de los que se consideran *femeninos*, produce reacciones distintas a las que impone la posesión de los genitales considerados *masculinos*. Las semejanzas entre esas reacciones y sus diferencias con las que experimentan los que cuentan con genitales masculinos bastan para garantizar que quienes poseen estos últimos carecen de aquellas cosas en común con quienes tienen genitales femeninos que les permitirían llamarse legítimamente *mujeres*. «Sabemos que somos mujeres porque hemos nacido con una anatomía y unos cromosomas femeninos, y se nos socialice o no para ser lo que se llama mujeres normales, el patriarcado nos ha tratado y nos tratará como mujeres. Los transexuales no tienen esa historia. Ningún hombre ha nacido y ha sido localizado en su cultura como si fuera una mujer. Puede que su historia consista en haber *desea-*

do ser mujer o en *actuar* como una mujer, pero esa experiencia es propia de transexuales, no de mujeres» (1979, pág. 114).

En el párrafo anterior, Raymond sitúa sus afirmaciones en el seno de las sociedades patriarcales, pero, partiendo de ellas, afirma una tal homogeneidad en la reacción que la biología se convierte desde todos los puntos de vista en un factor «determinante» del carácter. Desde luego, no genera directamente el carácter, pero desde el momento en que conduce invariablemente a ciertas reacciones comunes se convierte de hecho en una de sus causas. Como Morgan, Raymond no sostiene que la biología genere consecuencias concretas independientemente de la cultura; sin embargo, en ambas autoras la variabilidad dentro de cada sociedad y de una sociedad a otra queda tan silenciada que, en relación con otros aspectos, acaba por ser una variable intrascendente. La alusión a la cultura les permite reconocer la existencia de diferencias junto a las semejanzas y deja también abierta la posibilidad de una sociedad lejana en la que la biología no cause esos efectos, pero nunca interfiere en el poder de los hechos biológicos para producir una semejanza entre las mujeres que abarca un amplio periodo de la historia humana.

Me he detenido en los escritos de Robin Morgan y Janice Raymond con ánimo ejemplificador, ya que el fundacionalismo biológico de su obra no es privativo de ellas; por el contrario, representa, a mi parecer, una tendencia mayoritaria en la teoría de la segunda ola, especialmente en la tendencia conocida como feminismo radical, cosa que no debe sorprendernos. Desde los primeros años setenta, las feministas radicales han estado en la vanguardia de quienes subrayan las semejanzas entre las mujeres y sus diferencias con los hombres, pero resulta difícil defender esta idea sin remitirse de un modo u otro a la biología. Durante la década de 1970, muchas feministas radicales adoptaron explícitamente el determinismo biológico⁷. Den-

⁷ Mary Daly es una de las teóricas del feminismo radical que adoptó expresamente el determinismo biológico a finales de los años setenta. Durante una entrevista concedida al periódico feminista *off our backs*, Daly respondió que se inclinaba a creer en el origen biológico de los problemas humanos (1979). Conocí la entrevista a través de Douglas (1990). Para otros ejemplos de esta tendencia dentro del feminismo radical de los años setenta, véase Jagger, 1983.

tro del movimiento feminista, sin embargo, cundió poco a poco, debido a razones muy variadas, el malestar por este tipo de determinismo, y no sólo por su molesta asociación con el antifeminismo, sino también porque niega las diferencias entre las mujeres y —a falta de una lucha feminista biológica— destruye toda esperanza de cambio. En aquel momento la tarea consistía en crear una teoría capaz de asumir las diferencias entre las mujeres, hacer posible, al menos teóricamente, un futuro sin sexismo y, aun así, justificar los hechos comunes a todas las culturas. Muchas feministas encontraron la respuesta en una u otra versión de alguna versión fuerte del fundacionalismo biológico.

Pero los escritos de las feministas radicales no son la única fuente de esas versiones fuertes del fundacionalismo biológico. Incluso aquellas teóricas que manifiestan mayor interés por la diversidad y la historia cultural recurren con frecuencia a ese tipo de pensamiento en sus escritos críticos. Desde los años setenta y principios de los ochenta, una gran parte del feminismo de la segunda ola subrayó las semejanzas entre las mujeres y sus diferencias con los hombres, pasando de lo que Iris Young llama instancia humanista a una posición más ginocéntrica (1985, págs. 173-183). El enorme interés del momento por obras como *In a Different Voice* (1983), de Carol Gilligan, y *The Reproduction of Mothering* (1978), de Nancy Chodorow, demuestra la utilidad de la primera para explicar las diferencias entre las mujeres y los hombres, y la de la segunda para dar cuenta de ellas. Aunque ambas obras ejemplifican una perspectiva de la diferencia, ninguna de ellas encaja en la versión radical del feminismo. No obstante, en esos libros, como en otros de aquel periodo que subrayan la diferencia (los de las francesas como Luce Irigaray, por ejemplo), hay una interesante superposición con ciertas perspectivas de muchos análisis del radicalismo. En concreto, plantean una fuerte correlación entre ciertas características biológicas y ciertos rasgos del carácter. En efecto, en una obra como *The Reproduction of Mothering*, de Chodorow, estas ideas se asientan en una rica y compleja historia de la cultura; en ella se sostiene, por ejemplo, que la posesión de cier-

to tipo de genitales nos sitúa en una dinámica psicosocial específica sólo en circunstancias concretas y sólo en la medida en que esos genitales poseen un determinado significado. Con todo, sigo creyendo que *The Reproduction of Mothering* defiende un fundacionalismo biológico, y lo creo porque su compleja y sofisticada historia del desarrollo infantil, supuestamente aplicable a un amplio abanico de culturas, se apoya en la idea de que la posesión de cierto tipo de genitales implica un significado que presenta, en distintas culturas, suficientes rasgos comunes para justificar la existencia de un conjunto de historias fundamentalmente homogéneas sobre el desarrollo en la infancia. El hecho de asumir que la construcción cultural del cuerpo sirve como variable continua en la historia humana y que se combina con otros aspectos relativamente estáticos de la cultura para crear ciertos aspectos comunes en la formación de la personalidad a lo largo de esa historia basta, a mi parecer, para indicar que estamos ante una versión del fundacionalismo biológico.

Uno de los problemas recurrentes de las citadas teorías, ya señalado por numerosos comentaristas, es que el «feminismo de la diferencia» tiende a ser un «feminismo de la uniformidad». Decir que «la mujer es diferente al hombre en esto y en esto» equivale a decir que la mujer es «así y así». Inevitablemente la caracterización de la «naturaleza» o «esencia» de las mujeres —aunque se describa como naturaleza o esencia socialmente construida— tiende a reflejar la perspectiva de quien realiza esa caracterización. Y puesto que quienes crean tales caracterizaciones en las sociedades contemporáneas de tradición europea suelen ser blancos, heterosexuales y pertenecientes a las clases profesionales, las caracterizaciones suelen reflejar, a su vez, el sesgo ideológico de tales grupos. No debe sorprendernos, pues, que el movimiento ginocéntrico de los años setenta recibiera las airadas críticas de las mujeres de color, las lesbianas y las mujeres procedentes de ambientes de clase obrera, que no reconocían su propia experiencia en aquellos escritos. Enseguida se criticó a Chodorow por elaborar un relato básicamente heterosexual, y ella, Gilligan y otras feministas radicales como Mary Daly fueron acu-

sadas de hablar desde una perspectiva fundamentalmente blanca, occidental y de clase media⁸.

Según mi opinión, todas las generalizaciones históricas de las feministas se basan en la existencia de perspectivas comunes respecto al significado y el alcance del cuerpo del hombre y de la mujer. Muchos autores han puntualizado ya que el contenido específico de esas teorías tiende a reflejar su propia cultura y el concepto del cuerpo que predomina en el contexto social de cada teórico. Por tanto, ofrecen un relato del desarrollo del carácter y de la reacción social aplicable a un espacio de tiempo indefinido. Su metodología no es distinta de la que emplean los teóricos del determinismo biológico; es decir, se asumen unos hechos y unas semejanzas naturales en las distintas culturas para dar crédito a la generalidad de la afirmación. En resumen, no se trata sólo de la defensa de unas determinadas ideas sobre el hombre y la mujer —por ejemplo, que la mujer se relaciona, nutre y cuida, mientras que el hombre es agresivo y combativo—, sino también de generalizarlas falazmente y de hacer posible su aplicación al carácter, lo que implica una determinada concepción de la relación de este último con el cuerpo: las semejanzas entre los hechos distintivos del cuerpo generan semejanzas en la

⁸ Judith Lorber afirma que la obra de Chodorow no presta suficiente atención a las estructuras sociales, y critica además su subjetividad de clase de *The Reproduction of Mothering*. En cualquier caso, su crítica vale igualmente para el problema de la raza. Véase su contribución al simposio crítico sobre *The Reproduction of Mothering* en *Signs* (Lorber, 1981). Elizabeth Spelman critica en *Inessential Woman* (1988) el escaso interés de Chodorow por las cuestiones relacionadas con la clase y la raza. Adrienne Rich se centra en las lagunas del análisis de Chodorow en materia de lesbianismo en su «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence» (1980). Audre Lorde encuentra prejuicios racistas en el trabajo de Mary Daly, *Gyn/Ecology*, en «An Open Letter to Mary Daly» (1981). Según Spelman, el análisis de Mary Daly tiende a separar sexismo y racismo, y hace depender el segundo del primero en *Inessential Woman*. El separatismo de las feministas lesbianas ha recibido críticas por su desinterés por la raza. Véase, por ejemplo, el colectivo Combaherr River «Black Feminist Statement», en *This Bridge Called My Back* (1981). Broughton (1983) denuncia los prejuicios del trabajo de Gilligan respecto a la clase y la raza. Por mi parte, doy mi opinión en el artículo «Women, Morality and History», en el mismo volumen (Nicholson, 1983).

clasificación de los seres humanos en distintas culturas y en el comportamiento de los demás con los así clasificados. Los problemas característicos del feminismo de la diferencia se deben al fundacionalismo biológico que reflejan.

Una posible contrarréplica a mi argumentación podría ser que en muchos contextos históricos el cuerpo ha recibido una interpretación relativamente similar y que esa interpretación ha producido ciertas semejanzas universales en el tratamiento de la mujer. Claro —se dice—, es posible que algunas intelectuales feministas hayan generalizado erróneamente ciertos rasgos concretos de la vida contemporánea de la clase media occidental, por ejemplo, que las mujeres tienen mayor capacidad de cuidar a los demás que los hombres, pero parece evidente, tanto en el caso de las sociedades occidentales modernas como en el de otras muchas, que la posesión de una de las dos clases posibles de cuerpo conduce a la clasificación en mujeres y hombres, y que esa etiqueta implica necesariamente *ciertas* características comunes que producen *ciertos* efectos comunes.

En efecto, se trata de un argumento de peso. Sin embargo, a mí me parece que toda su fuerza deriva de una sutil incomprensión del funcionamiento del género en las distintas culturas. Lo cierto es que las estudiosas occidentales creen ver alguna forma de la distinción masculino/femenino en muchas de las sociedades conocidas, e incluso parece que la mayoría relaciona esa distinción con alguna forma de diferencia física. Es muy tentador recurrir a los argumentos que hemos visto en el párrafo anterior para defender esta postura, pero yo creo que se trata de una falacia, porque «alguna forma de distinción masculino/femenino» y «alguna forma de diferencia física» son expresiones que abarcan un amplio abanico de posibles diferencias de gran sutileza, tanto en el significado de la propia distinción masculino/femenino como en su relación con las diferencias físicas. Es esa misma sutileza lo que puede desorientar a las feministas occidentales cuando observan las culturas europeas premodernas o las culturas no dominadas por la Europa de la modernidad. Sin embargo, las diferencias sutiles pueden producir consecuencias importantes en el sentido profundo de lo que significa ser hombre o ser mujer. Por ejemplo, algunas so-

ciudades de nativos americanos entendieron la identidad en un sentido más espiritual que las sociedades de tradición europea; por eso permitían que ciertas personas con genitales masculinos se tuvieran y fueran tenidos por medios hombres/medias mujeres, cosa imposible en las sociedades de modelo europeo. En estas últimas la importancia que se atribuye al cuerpo como significador de la identidad impide que una persona con genitales femeninos ocupe el papel de «marido», cosa perfectamente posible en muchas sociedades africanas. En pocas palabras, aunque todas las sociedades poseen alguna forma de distinción masculino/femenino, relacionada de uno u otro modo con el cuerpo, las diferencias sutiles en la interpretación de este último pueden representar diferencias muy importantes a la hora de ser hombre o mujer y, en consecuencia, también en el grado de sexismo. Es decir, las diferencias sutiles en el modo de interpretar el cuerpo pueden estar relacionadas con la manera de concebir lo que es un hombre o una mujer «corrientes»⁹.

Pero el argumento puede defenderse no sólo atendiendo a la relación entre las sociedades occidentales modernas y otras más o menos «exóticas», porque incluso dentro de las primeras cabe detectar fuertes tensiones y conflictos en el significado del cuerpo y en su relación con la identidad sexual. En efecto, aunque desde hace varios siglos existe en ellas una fuerte distinción binaria basada en una supuesta biología igualmente binaria, también han articulado, en uno u otro grado, ciertas nociones de la personalidad que niegan las diferencias entre los hombres y las mujeres, y no sólo como consecuencia del feminismo de los sesenta. En cierto modo, la convicción de que el hombre y la mujer son fundamentalmente lo mismo también forma parte del sistema hegemónico de creencias de las sociedades en las que nosotras operamos y, de hecho, ha servido a

⁹ Para el concepto de *berdache* entre los nativos americanos y su contraste con las nociones de género propias de la cultura europea, véase Whitehead, 1981, y Williams, 1986. Para un análisis muy interesante del fenómeno de las mujeres-maridos, véase Amadiume, 1987. Kopytoff (1990) ofrece un estudio profundamente provocador de la relación del fenómeno de las mujeres-maridos con otros aspectos de la naturaleza de la identidad.

las feministas para utilizarla contra la diferencia. En efecto, el propio feminismo ha sido en parte posible como consecuencia de una tendencia general de la cultura de algunas de esas sociedades a disociar en cierta medida la biología del carácter. Una de las grandes debilidades del feminismo de la diferencia consiste precisamente en que no puede explicarlo, ya que no asume el hecho de que los genitales nos hacen completamente femeninas, en virtud de la convención social, pero que nuestra cualificación política o nuestra presencia en las instituciones previamente dominadas por los hombres, como el mundo académico, indican cierta socialización masculina. Es, pues, erróneo conceptualizar esa socialización como un mero «añadido» a las semejanzas «básicas». En resumen, muchas de nosotras somos lo que somos gracias a una separación previa, a un nivel muy básico, de la biología y la socialización.

En pocas palabras, el feminismo de la diferencia y el fundacionalismo biológico que lo sustenta contienen elementos falsos y elementos verdaderos en las sociedades modernas de tradición europea. Puesto que en ellas se perciben los genitales masculinos y femeninos como un fenómeno de carácter binario al que se vincula el carácter, los nacidos con genitales de «hombre» se consideran completamente distintos en muchos aspectos importantes de la vida a las nacidas con genitales de «mujer», sólo por el hecho de poseerlos. Pero el feminismo de la diferencia y el fundacionalismo biológico que lo sostiene son igualmente falsos no sólo por su incapacidad para reconocer la historicidad de sus propias ideas, sino también porque no saben ver que el sistema de creencias que reflejan presenta numerosas grietas y fisuras. Por esa razón, el feminismo de la diferencia no puede entender aquellos mecanismos psíquicos que se cue-
lan por ellas. Tomemos, por ejemplo, el caso de los nacidos con genitales de «hombre» que, sin embargo, se consideran mujeres. En *The Transsexual Empire*, Raymond afirma que el paso del «hombre a la mujer fabricada» surge del deseo de asumir, al menos simbólicamente, la capacidad femenina para la reproducción (1979, págs. 28-29), y que el caso contrario, el del paso «de la mujer al hombre fabricado», se debe al deseo de tomar el poder social típicamente masculino; es decir, de identi-

ficarse por completo con el hombre (1979, págs. XXIII-XXV). Aunque aceptáramos en principio la validez de este planteamiento, lo cierto es que no nos dice por qué hay mujeres que se identifican hasta ese punto con lo masculino, ni por qué sólo ciertos hombres aspiran a controlar simbólicamente el poder de la reproducción. La explicación de la «falsa conciencia», propia de sus antecesoras marxistas, no haría más que ahondar el vacío de la respuesta, porque nada sabemos de por qué unos sucumben a ella y otros no¹⁰. Así pues, aun aduciendo que la cultura vincula el género a la biología, un análisis feminista de ese tipo es incapaz de explicar las desviaciones.

Puesto que el feminismo de la diferencia es al mismo tiempo verdadero y falso dentro de las sociedades en las que operamos, resulta difícil aceptarlo o rechazarlo de plano. Nos ocurre como cuando miramos esas manchas de los textos de psicología que de repente nos parecen la cabeza de un conejo y segundos después la de un pato. Con cada mirada descubrimos rasgos que antes permanecían ocultos, y la interpretación de cada momento nos parece la única posible. Una gran parte del éxito de obras como *The Reproduction of Mothering*, de Chodorow, e *In a Different Voice*, de Gilligan, se debe a que ofrecen formas radicalmente nuevas de contemplar las relaciones sociales. El problema, no obstante, es que esas nuevas formas de configurar la realidad, aunque eficaces, dejan muchas cosas por el camino. Como la lente que ilumina sólo ciertos aspectos de una figura y deja otros en la sombra, esa mirada ignora los múltiples contextos en los que hombres y mujeres nos desviamos de las generalizaciones de su análisis, ya sea porque los contextos culturales de nuestra infancia no son los que la generalización establece, ya sea porque la dinámica psíquica concreta de nuestro desarrollo infantil impidió la interiorización de las generalizaciones. La perspectiva del feminismo de la diferencia imposibilita que las mujeres se reconozcan en las generalizaciones que produce su análisis empobrecedor de las nociones de masculinidad y feminidad, y aunque se reconocieran, no les resultaría menos im-

¹⁰ Marcia Lind me llamó la atención sobre la debilidad del argumento de la «falsa conciencia».

posible averiguar cómo encarna su propia psique los rasgos masculinos. Todo planteamiento de esta última desviación levanta sospechas dentro de la comunidad feminista.

Este último punto aclara lo que suele olvidarse en los debates sobre la verdad de tales generalizaciones: puesto que hay tantas pruebas de su verdad como de su falsedad, aceptarlas o negarlas nunca es la consecuencia de una valoración desapasionada. Es el variado conjunto de nuestras necesidades, tanto individuales como colectivas, lo que nos empuja a vernos más o menos iguales a otras mujeres y distintas a los hombres. En el plano colectivo, la necesidad de vernos iguales a nosotras y distintas a los hombres ha hecho posible muchas cosas a lo largo de la historia y, lo que es más importante, nos ha permitido desenmascarar el sexismo y su capacidad de introducirse en nuestra mente e incluso formar comunidades de mujeres organizadas para luchar contra él. No obstante, su mayor debilidad ha sido la tendencia a erradicar también las diferencias entre las mujeres. El feminismo se enfrenta hoy al siguiente dilema: ¿es posible generar nuevas concepciones del género que conserven todos los aspectos positivos del feminismo de la diferencia, eliminando los negativos?

¿CUÁL SERÁ ENTONCES LA INTERPRETACIÓN DE LA «MUJER»?

En las sociedades modernas de tradición europea existe una fuerte tendencia a plantearse una disyuntiva cuando se piensa en generalidades: ¿existen puntos comunes que nos igualan o somos sólo individuos? En cierta forma, la fascinación que ejercen las teorías del feminismo de la diferencia estriba en su profunda crítica contra la tendencia social a quitarle importancia al género y sostener que el feminismo no es necesario dado que «somos únicamente individuos». El feminismo de la diferencia descubre muchas y muy importantes pautas sociales de género que incapacitan a las mujeres para entender su circunstancia en términos no idiosincrásicos, sino colectivos.

Mi crítica contra ese tipo de feminismo no significa el abandono del estudio de las pautas sociales, sino la obligación de comprenderlas de un modo distinto y más complejo, prestando especial atención a su historicidad. Cuando investigamos lo que es socialmente común, es imprescindible investigar también los espacios en que lo común deja de serlo. Planteo, pues, la posibilidad de sustituir el estudio de la mujer como tal e incluso de la mujer en las sociedades patriarcales por el estudio de la mujer en los contextos concretos¹¹.

La idea de que podemos estudiar a la mujer a través de largos periodos históricos se debe a la creencia de que la categoría *mujer* ha tenido siempre algo común; es decir, que ha compartido básicamente ciertos aspectos biológicos. El pensamiento que llamo fundacionalismo biológico defiende la existencia de algunos criterios comunes para definir qué significa ser mujer, creyendo que esos criterios nos permitirían distinguir al enemigo del aliado y establecer las bases de un programa político feminista. Por esa razón, puede que alguien quiera ver en mi crítica un ataque al propio feminismo, pues cómo elaborar una política a partir de la palabra *mujer* si no poseemos algún criterio común en cuanto a su sentido, a no ser que la política feminista no necesite que la categoría *mujer* posea un significado concreto.

Rechazaré la idea de que una política feminista requiera un significado concreto del concepto de *mujer*, tomando algunas ideas de Ludwig Wittgenstein sobre el lenguaje. Al argumentar en contra de una filosofía del lenguaje que afirmaba que el significado supone en general una determinación, Wittgenstein eligió la palabra *juego* para demostrar que lo que así llamamos no es siempre la misma cosa:

«Porque si los observamos (los procedimientos que llamamos “juegos”) no encontraremos algo común a todos; únicamente semejanzas, relaciones (...) Tomemos, por ejemplo, los juegos de mesa, con sus múltiples relaciones. Pasemos después a los juegos de cartas, donde encontramos numerosas corres-

¹¹ Naturalmente, la demanda de singularidad es siempre relativa. Como tal, nunca puede interpretarse en términos absolutos, sino sólo como señal de que nos movemos sobre todo en esa dirección.

pondencias con el primer grupo, pero muchos aspectos desaparecen para dejar paso a otros nuevos. Si cambiamos a los juegos de pelota, vemos que es mucho lo que se conserva, pero también mucho lo que se pierde (...) El resultado de este examen es una complicada trama de semejanzas que se solapan y se entrecruzan, unas veces en la totalidad, otras en el detalle» (1953, págs. 31e-32e).

En efecto, el significado de *juego* no se revela a través de la determinación de unas características concretas, o de un conjunto de ellas, sino mediante un complejo entramado de características que presenta elementos distintos en cada caso. Wittgenstein emplea la expresión «relaciones de familia» para nombrar esa trama, pues, como los miembros de una familia, se parecen unas a otras sin necesidad de compartir todos y cada uno de sus rasgos. Otra metáfora válida sería la del tapiz tejido por hebras de color que se superponen sin que al final predomine ninguna¹².

Yo creo que nosotras concebimos el significado de *mujer* como Wittgenstein el significado de *juego*; es decir, como una palabra cuyo sentido no se descubre a través de la elucidación de unas características específicas, sino mediante un entramado muy complejo de características. Naturalmente, parto del hecho de que deben existir algunas características —tales como poseer una vagina o llegar a una determinada edad— que cumplan una función fundamental dentro de ese entramado durante largos periodos de tiempo, y de que la palabra puede emplearse también en contextos en los que tales características no se hallan presentes; por ejemplo, en los países de habla inglesa antes de adoptar el concepto de *vagina*, o en la actualidad, para referirse a los que, sin tenerla, se sienten mujeres, es decir, a los transexuales antes de pasar por el quirófano. Más aún, si nuestro marco de referencia no es sólo el término en nuestra lengua, sino también todas las palabras que lo traducen, ese modo de concebirlo será aún más útil.

¹² He empleado la metáfora del tapiz en un artículo que escribí con Nancy Fraser, acerca de nuestro pensamiento sobre la teoría feminista. Véase Fraser y Nicholson, 1990.

Esta conceptualización del término *mujer* es útil sobre todo por su carencia de pretensiones en materia de significado. Como ya he sostenido, esa forma de concebir el significado de *mujer* y el de sus equivalentes en otras lenguas no rechaza la existencia de pautas a lo largo de la historia. Negar que *mujer* tenga un significado claramente definido no significa decir que no tiene ninguno. Por el contrario, al concebir el significado de este modo partimos del hecho de que esas pautas se encuentran efectivamente en la historia y deben documentarse como tales. No podemos dar por supuesto que el significado dominante en las sociedades occidentales e industriales contemporáneas valga para todo tiempo y lugar, sin limitación alguna. Desde la instancia que yo defiendo no se niega que el cuerpo de dos sexos haya representado un papel importante en la estructuración de la distinción masculino/femenino y, por tanto, en el significado de *mujer* para una determinada parte de la historia humana, pero se exige que aclaremos cuál es exactamente esa parte y en qué contextos no se aplica. Puesto que reconoce que el significado de *mujer* ha cambiado a lo largo del tiempo, asume también que quienes no aceptan hoy en día su significado tradicional, por ejemplo, los transexuales, no pueden sufrir un rechazo porque sus interpretaciones desmientan las pautas estandarizadas. Según Janice Raymond, aquel que no ha nacido con una vagina no puede pretender experiencias comparables. Yo pregunto: ¿cómo lo sabe ella? ¿Sabe, por ejemplo, que existen padres que no separan de un modo absoluto la biología del carácter como hace la mayoría en las sociedades industriales contemporáneas, y que proporcionan a sus hijos con genitales de hombre experiencias muy parecidas a las de aquellos que nacen con vagina? Todo cambio histórico se ha producido gracias a aquellos que han tenido experiencias completamente distintas a las que predominaban en tiempos anteriores.

Así pues, propongo que pensemos en el significado de *mujer* como un mapa en el que se entrecruzan las semejanzas y las diferencias. En ese mapa el cuerpo no desaparece; por el contrario, se convierte en una variable histórica específica, cuyo valor y significado se reconoce como un hecho potencialmen-

te diferente cuando varía el contexto histórico. Afirmar que el significado se descubre, no se presupone, equivale también a proponer que la indagación no es un proyecto político-investigador realizado por una intelectual en su despacho, a título personal, sino un esfuerzo colectivo necesario que se lleva a cabo mediante el diálogo.

Como se desprende de la anterior referencia a los transexuales y a mi análisis de las semejanzas entre las mujeres y las diferencias respecto de los hombres, constituiría un enorme error pensar que la indagación es una meta «objetiva» que persiguen unas intelectuales movidas sólo por el interés de descubrir la verdad. Lo que vemos y sentimos como semejanzas y diferencias dependerá, al menos en parte, de nuestras distintas necesidades psíquicas y metas políticas. Clarificar el significado de una palabra ambigua, cuyas diversas interpretaciones producen consecuencias, es en sí mismo un acto de índole política. La clarificación del significado de numerosos conceptos de nuestro lenguaje, tales como *madre, educación, ciencia, democracia*, etc., aunque se presente como un acto descriptivo, es en realidad un acto condicionante. Ante una palabra con la carga emocional que presenta el término *mujer*, en la que una gran parte de lo que se le atribuye depende de la elaboración de su significado, toda idea al respecto ha de considerarse una intervención política.

Pero si la elaboración del significado de *mujer* representa una tarea y una lucha política continuas, ¿no constituirá esto una merma del proyecto político feminista? ¿Cómo plantear reivindicaciones basadas en el concepto de mujer, si quienes se consideran a sí mismas feministas no pueden decidir cuál es su significado? ¿No necesita el feminismo una presuposición de unidad alrededor de un significado que, según mi planteamiento, es imposible poseer?

Para responder a estos problemas sugeriré una forma de comprender la política feminista ligeramente distinta a la que suele darse por descontada. Cuando pensamos en una «política de coalición» imaginamos una serie de grupos con intereses claramente definidos que se reúnen alrededor de un planteamiento temporal con el propósito de desarrollar un compromiso mutuo. Vista así, la política de coalición resulta una activi-

dad que las feministas emprenden junto a «otros». Sin embargo, cabe también concebirla como algo no meramente externo, sino también interno al feminismo. Esto significa concebir la política feminista como el camino que recorren juntas aquellas que pretenden luchar por las necesidades de las mujeres, y el concepto no se entendería entonces como una necesidad singular de significado o un acuerdo general sobre este último. La coalición política de este movimiento se formularía como se formulan todas las coaliciones políticas, como una lista consistente de reivindicaciones que asumen las distintas necesidades de los grupos que la forman, articuladas de un modo abstracto para abarcar la diversidad, o como las reivindicaciones concretas de grupos diversos temporalmente unidos. En realidad, podríamos decir que tales estrategias corresponden a las que han venido adoptando las feministas desde hace veinticinco años. Por ejemplo, las feministas blancas deberían comenzar a plantearse el derecho a la reproducción, en vez de centrarse en el aborto, por la sencilla razón de que para muchas mujeres de color la posibilidad de tener una gestación en buenas condiciones o de salvarse de una esterilización involuntaria resulta por lo menos tan trascendental, si no más, que el aborto libre. Dicho de otro modo, si la política feminista de los últimos veinticinco años ha demostrado ya que puede establecer coaliciones estratégicas internas, ¿por qué no se refleja esa circunstancia en nuestra teorización del concepto de *mujer*?

Una política de este tipo no necesita que el término posea un significado concreto. Si una determinada política feminista aspira a hablar desde una determinada comprensión de lo que es una mujer, ¿no podría considerarlo expresamente un acto político y por eso mismo provisional, abierto a los cambios que otros pudieran aportar? En otras palabras, ¿no podríamos reconocer que nuestra forma de entender a la mujer y sus intereses es más condicionante que descriptiva y que depende sobre todo de nuestra concepción del mundo? Asumir el carácter político de esas ideas significa, naturalmente, abandonar la esperanza de incluir en ellas una fácil determinación de lo que es la mujer y de cuáles son sus intereses. Me gustaría hacer hincapié en el hecho de que la determinación nunca ha sido fácil. Las femi-

nistas que hablan en nombre de las mujeres han ignorado con mucha frecuencia las ideas de las mujeres de derechas, por la sencilla razón de que las primeras comparten ciertos ideales sobre los intereses de las mujeres que proceden de la izquierda masculina. Si las feministas estadounidenses, cada vez más conscientes de la necesidad de tomarse en serio las ideas de las mujeres de color, no han podido hacer lo mismo con los intereses de las blancas conservadoras no ha sido porque éstas no poseen una vagina como cualquier otra mujer, sino porque las primeras tenían ideales que podían compartir en alguna medida entre ellas y que consideraban incompatibles con los ideales de las segundas. Probablemente ha llegado el momento de reconocer de un modo expreso que nuestras ideas no se basan en una realidad dada, sino que surgen de nuestras situaciones dentro de la cultura y de la historia; hay actos políticos que reflejan los contextos de los que partimos y el futuro que deseamos contemplar.

(Traducción de Pepa Linares)

BIBLIOGRAFÍA

- AMADIUME, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, Atlantic Highlands, N. J., Zed Books, 1987.
- BANTON, Michael y HARWOOD, Jonathan, *The Race Concept*, Nueva York, Praeger, 1975.
- BROOKE, John Hedley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- BROUGHTON, John, «Women's Rationality and Men's Virtues», *Social Research* 50 (3), 1983, págs. 597-642.
- CHODOROW, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978 [trad. esp.: *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 1984].
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, «Black Feminist Statement», en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, Watertown, Mass., Persephone, 1981, págs. 210-218.

- DALY, Mary, «Interview», *off our backs* 9 (5), 1979, pág. 23.
- DOUGLAS, Carol Anne, *Love and Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories*, San Francisco, Ism Press, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Herculine Barbin*, París, Gallimard, 1978.
- FRASER, Nancy y NICHOLSON, Linda, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson, Nueva York, Routledge, 1990, págs. 19-38.
- GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.
- JAGGAR, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, N. J., Rowman & Allanheld, 1983.
- JORDAN, Winthrop, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968.
- JORDANOVA, Ludmilla, *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.
- KOPYTOFF, Igor, «Women's Roles and Existential Identities», en *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, ed. Peggy Reeves Sanday y Ruth Gallagher Goodenough, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, págs. 77-98.
- LAQUEUR, Thomas, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990 [trad. esp.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1990].
- LOCKE, John (1690), *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Nueva York, New American Library, 1965 [trad. esp.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997].
- LORBER, Judith, «Critical Symposium on *The Reproduction of Mothering*», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6 (3), 1981, págs. 482-486.
- LORDE, Audre, «An Open Letter to Mary Daly», en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, Watertown, Mass., Persephone, 1981, págs. 94-97.
- MOHANTY, Chandra Talpade, «Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience», en *Destabilizing Theory*, ed. Michele Barrett y Anne Phillips, Cambridge, Polity, 1992, págs. 74-92.
- MORGAN, Robin, «Introduction/Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century», en *Sisterhood Is Global: The International*

- Women's Movement Anthology*, ed. Robin Morgan, Nueva York, Doubleday, Garden City, 1984, págs. 1-37.
- MORRIS, Colin, *The Discovery of the Individual*, Londres, SPCK, 1972.
- NICHOLSON, Linda, «Women, Morality and History», *Social Research*, 50 (3), 1983, págs. 514-536.
- OUTLAW, Lucius, «Towards a Critical Theory of Race», en *The Anatomy of Racism*, ed. David Theo Goldberg, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, págs. 58-82.
- RAYMOND, Janice, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Boston, Beacon, 1979.
- *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection*, Boston, Beacon, 1986.
- RICH, Adrienne, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs*, 5 (4), 1980, págs. 631-660.
- RUBIN, Gayle, «The Traffic in Women», en *Toward and Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, Nueva York, Monthly Review, 1975, págs. 157-210.
- SCOTT, Joan, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- SPELMAN, Elizabeth, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon, 1988.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- WEST, Cornel, *Prophetic Fragments*, Grand Rapids, Mich., William B. Erdmans y Trenton, N. J., Africa World, 1988.
- WHITEHEAD, Harriet, «The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America», en *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, ed. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 80-115.
- WILLIAMS, Walter L., *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon, 1986.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.
- YOUNG, Iris Marion, «Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, núm. 3, número especial de *Women's Studies International Forum*, 8 (3), 1985, págs. 173-183.