

GÉNERO, PODER Y POSTMODERNIDAD¹: HACIA UN FEMINISMO DE LA SOLIDARIDAD²

GABRIELA CASTELLANOS

Universidad del Valle
Cali, Colombia

Durante mucho tiempo, la política y la mujer fueron consideradas la antítesis la una de la otra. "Mujer, calla sobre la política", le dijo Napoleón a Mme. de Staël, parodiando la célebre prohibición de San Pablo a las mujeres: "Mujer, calla en la iglesia". Nietzsche, por su parte, irritado por lo que para él era la cháchara femenina (¿de Lou-Andréas Salomé, quizás?) en torno a "la cuestión de la mujer", nos conminó a callar sobre este tema. En definitiva, las tres prohibiciones convergen, pues se basan en una gran convicción: las mujeres no debemos hablar sino en privado y sobre asuntos domésticos, a fin de que los hombres puedan sonreír, indulgentes, ante nuestra locuacidad, o declararse abrumados por ella. En aquel mundo donde vivía San Pablo y donde aún habitó Nietzsche, la provincia de la mujer eran los hijos, la cocina y la iglesia (donde las mujeres podíamos rezar o llorar, pero no alzar la voz).

Afortunadamente, en este último siglo del milenio hemos visto, entre todos los desbarajustes y revolcones que lo han caracterizado, un cambio en esto también. No sólo alcanzamos el voto y el derecho a ejercer cargos públicos en gran parte del planeta, sino que además las mujeres protestamos contra la división entre la esfera privada y la pública: "lo personal es político", proclamamos las feministas en la década de los sesenta y los setenta. En los últimos tiempos, en muchos países del globo han proliferado los institutos, las secretarías, y hasta los ministerios de la mujer, con lo cual los problemas de nuestro gé-

1. En América Latina se escribe con frecuencia el término en su forma clásica, conservando la "t" de "post". He preservado este uso, respetando la versión, común en España, que suprime la t, al citar obras editadas allí.

2. Mis reconocimientos a Marta Lamas, por sus comentarios y sugerencias sobre este trabajo.

nero se van convirtiendo en temas y motivos para el debate público y la acción gubernamental. Varias cumbres mundiales, de 1975 en adelante, se han ocupado de discutir nuestra subordinación social como un problema urgente, como un paso necesario para la equidad y la modernización. Hoy, poco después de clausurada la Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer, celebrada en Beijing, parece evidente que estamos presenciando una de las transformaciones más importantes que se hayan visto en la historia de la humanidad.

La relación entre la problemática de la mujer y la política, por otra parte, no permanece sólo en el terreno de la acción, sino que ha invadido la teoría; ésta, a su vez, sirve cada vez más para nutrir activismos políticos. Una de las posiciones teóricas más fructíferas en este sentido es la de Joan Scott, cuyo aporte nos permite investigar a fondo las relaciones entre género y poder. En este trabajo, me propongo explorar estas relaciones, tomando como punto de partida la definición de género que nos da Scott y la reflexión en torno al poder que podemos derivar de Foucault, así como su concepción de sujeto. Estas consideraciones aparecerán enmarcadas en una breve exploración del debate sobre la postmodernidad. Se pasará luego a enumerar algunos de los tipos de relaciones sociales cuyo estudio puede enriquecerse notablemente al incorporar el análisis basado en la categoría de género, sobre todo desde una perspectiva foucaultiana. Finalmente, esbozaré una concepción postmoderna de la solidaridad que puede ser muy útil para el trabajo feminista.

EL CONCEPTO DE GÉNERO

En primer lugar, una aclaración: género no es otra manera de decir "mujer", ni un camuflaje inventado por las feministas para despistar al enemigo. El término género, que entró en boga como resultado de las luchas feministas (sobre todo en Norteamérica) y de su articulación con cierto tipo de trabajo académico,³ nos remite a las relaciones sociales entre mujeres y hombres, a las diferencias entre los roles de unas y de otros, y nos permite ver que estas diferencias no son producto de una esencia invariable. Por el contrario, cada cultura concibe lo que es ser hombre y lo que es ser mujer de una manera diferente. Además, estas concepciones cambian, evolucionan a través del tiempo.

3. Para un análisis de algunas de las fuentes de donde deriva el concepto, véase mi artículo "Desarrollo del concepto de género en la teoría feminista", en *Discurso, género y mujer*, G. Castellanos, Simone Accorsi, Gloria Velasco (comps.). Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle, Cali, 1994.

La definición de género que nos ofrece Scott tiene tres partes: primero, género es “un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias que distinguen los sexos”.⁴ Segundo, género es “una forma primaria de relaciones significantes de poder”, a la vez que “el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder”.⁵ Tercero, es el conjunto de saberes sociales (creencias, discursos, instituciones y prácticas) sobre las diferencias entre los sexos.⁶ Género entonces, es una categoría íntimamente ligada a las relaciones sociales, al poder, a los saberes.

Al emplear estos términos, Scott aclara que los ha tomado en el sentido que les da Foucault. *Saber*, entonces, nos remite a “la comprensión sobre relaciones humanas producida por las culturas y las sociedades”; el saber es, por tanto, relativo en vez de absoluto, y es objeto de luchas políticas, a la vez que se constituye en uno de los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder.⁷ Los saberes se producen y se comparten a través de determinados tipos de discursos, desde los científicos hasta los narrativos, tanto los relatos literarios como los de la vida cotidiana, pasando por toda la gama de discursos profesionales, más o menos especializados. Es allí, en lo que la gente dice y escribe, donde se juegan las batallas que decidirán lo que consideramos verdad, lo que consideramos legítimo, lo que consideramos valioso e importante. Es allí donde se establecerá quién tiene derecho a tomar determinadas decisiones en la vida social, es decir, quién ostentará cada tipo de poder.

EL CONCEPTO DE PODER

Como sabemos, las investigaciones de Foucault sobre el poder lo condujeron a verlo de manera diferente a la que había sido tradicional. Las concepciones del poder vigentes aún en muchos análisis contemporáneos corresponden, o bien a lo que Foucault denominó “el economicismo de la teoría del poder”, que puede ser tanto liberal como marxista, o bien a lo que llamó la “hipótesis de la represión”, que se ubica en la línea freudiana y posteriormente de Reich.⁸ En contraposición a estas explicaciones, Foucault planteó otra hipótesis,

4. Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James Amelang and Mary Nash (comps.), Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, p. 26.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988, p. 2.

7. *Ibidem*, p. 2.

8. M. Foucault, *Power/knowledge*, Pantheon Books, New York, 1980, pp. 88-91.

según la cual "el poder es guerra, es la continuación de la guerra por otros medios". Esta definición invierte los términos del famoso dicho de Clausewitz, según el cual "la guerra es la continuación de la política por otros medios". Aun cuando la concepción de Clausewitz enfatiza lo que hay de similar entre la guerra y la política, todavía coincide con la posición que se adoptaría a partir del sentido común, al considerar que lo usual es el manejo de los conflictos de intereses mediante la negociación, el uso de influencias y otros mecanismos, es decir, por medio de la política, mientras que la guerra es el caso extremo, especial, lo extraordinario. Para Foucault, por el contrario, los conflictos que se producen en la lucha por el poder, las correlaciones de fuerzas y sus cambios, las tendencias y sus refuerzos, las diversas acciones que se emprenden para mantener o alterar el *statu quo*, en suma, todo lo que compone la "paz civil" en un sistema político, no es sino la continuación de la guerra, que se torna cotidiana y perenne.⁹ Desde esta perspectiva, en nuestra civilización la guerra es el estado normal de cosas, aunque los combates no siempre sean cruentos. Por esta razón, el poder rara vez conduce a victorias o derrotas monumentales, o definitivas, sino que "se consolida mediante la confrontación a largo plazo entre los adversarios".¹⁰

Por otra parte, para Foucault el poder opera mediante leyes, aparatos e instituciones que ponen en movimiento relaciones de dominación. Pero esta dominación no nos remite simplemente al viejo modelo de una subyugación sólida, global, aplastante, que sobre la gran masa del pueblo ejercen una persona o un grupo que centralizan el poder. El gran descubrimiento de Foucault fue que el poder lo ejercemos todos de múltiples formas en nuestras interrelaciones. El poder circula entre todos nosotros, los dominadores y los dominados, que además podemos serlo de diversas maneras e intercambiando estos dos roles según el tipo de relación de que se trate. Una dama burguesa, por ejemplo, puede ejercer una dominación sobre sus sirvientes, a la vez que verse subyugada por su marido, o su amante. Un obrero puede padecer la dominación del jefe, pero ejercerla ante su mujer y sus hijos. Una madre puede repetir con sus hijos la dominación que padeció, y quizá aún padece, a manos de su propia madre.

El poder se ejerce, también, mediante una red de discursos y de prácticas sociales. Del poder participan hasta los mismos dominados, quienes lo apuntalan y lo comparten, en la medida en que, por ejemplo, repiten los dichos, las ideas que justifican su propia dominación.

9. Ibidem, p. 91.

10. Ibidem, "Subject and Power", in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H.L. Dreyfus and Paul Rabinow (eds.), University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 226.

Esta, entonces, se organiza mediante una estructura de poder cuyas ramificaciones se extienden a todos los niveles de la sociedad. La mejor dominación, la más eficiente, es la que se apoya en miembros del propio grupo subyugado; es por esto que los esclavistas siempre eligen a sus capataces entre los mismos esclavos, así como las familias patriarcales siempre dependen de mujeres (madres, abuelas, tías) para mantener el control sobre las niñas y las jóvenes. Y no sólo ellos, sino también aquellos que están muy lejos de tener el derecho a esgrimir el látigo, hacen circular el poder que los domina, y se invisten en él, convirtiéndose en cómplices de su propia dominación al hacer uso de los discursos y las prácticas que la justifican y perpetúan.

En esta nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, las víctimas tradicionales dejan de parecernos tan sufridas e inocentes, pues empezamos a descubrir su participación en apoyo a los victimarios. En la medida en que los dominados ejercen un poder sobre sus pares, o cuando aceptan y promueven sus propios roles en las relaciones de poder, ejercen también una auto-dominación, pues contribuyen a la consolidación del poder que los subyuga. Por eso, tanto las mujeres que hacen ciencia partiendo de premisas sexistas, como las que escriben platitudes para las revistas femeninas, o las que emplean los esquemas misóginos de su profesión en lo que dicen o escriben, o las que murmuran contra sus vecinas, o las que sencillamente repiten el refrán que apuntala las relaciones tradicionales de género; todas ellas, a la vez que contribuyen a su propia subordinación, están usufructuando el mismo poder que las subyuga como mujeres, compartiéndolo fugazmente, en la medida en que aparecen como aliadas de los dominadores. En esta nueva perspectiva, la concepción misma del viejo término, "patriarcado" tiene que reevaluarse; no podemos ya concebir a las mujeres como las impotentes víctimas de un orden masculinista monolítico y aplastante. Si el término "patriarcado" va a mantenerse, debe repensarse como la jerarquía de género en la cual prima el varón, en parte con la anuencia y la complicidad de muchas mujeres en muchas ocasiones. Por más que nos duela abandonar la vieja visión de las cosas, sólo podremos romper el yugo de nuestra subordinación aceptando el aporte que nosotras mismas hacemos a la consolidación de ese yugo.

Tampoco se trata de culpabilizar a los/las dominados/as por razón de género, raza o clase, ni de trasladar la culpa de los victimarios a las víctimas. Se trata, más bien, de comprender que debemos dejar de interpretar la dominación en términos de culpa, a fin de aprender a reconocer la culpa como uno de los mecanismos de dominación. Se trata de trascender las viejas explicaciones en términos moralistas para acceder a una concepción de las relaciones de poder que nos acerque a sus mecanismos ocultos, escondidos, muchas veces, en los resortes más íntimos de los saberes y los discursos cotidianos.

A algunas personas, sin embargo, tal concepción puede parecerles inescapablemente pesimista, al considerar a quienes son objeto de la dominación como sujetos activos en ella. Sin embargo, estas concepciones no son incompatibles con la noción de resistencia. Los dominados no son sólo actores que contribuyen a agenciar su propia dominación; son también, y casi que inevitablemente, luchadores que se resisten de múltiples maneras a la subyugación que padecen. Estas resistencias, en gran parte puestas en juego en el escenario de los saberes y los discursos, no son siempre evidentes, ni aún deliberadas, pero sí alcanzan, mediante un efecto momentáneo o acumulativo, una cierta eficacia. Ellas incluyen, en el caso de las relaciones de género, no sólo acciones o discursos políticos o académicos influidos por ideas feministas, sino también ciertas formas de complicidad entre dominados (por ejemplo, la momentánea o reiterada laxitud de la madre ante algunas formas de rebeldía sexual de su joven hija), y ciertos tipos de discursos cotidianos (tales como relatos, chistes, "chismes", incluso, en los cuales se minimiza o se hace mofa del poder patriarcal). Las estructuras de poder se reacomodan, es cierto, tratando de asimilar y así de neutralizar cualquier resistencia, pero ese mismo esfuerzo por cooptar o por contrarrestar la oposición implica desplazamientos que tarde o temprano producen grietas en las estructuras existentes, grietas que pueden ir agrandándose.

¿Qué consecuencias tiene para los estudios de género tal concepción de la política, de los saberes y del poder? En primer lugar, ratifica y refuerza la vieja consigna feminista: "Lo personal es político", dándole, simultáneamente, un nuevo sentido. Pues no se trata ya sólo de advertir cómo las relaciones afectivas o domésticas están atravesadas por una lucha que también podemos llamar política, sino a la vez de reconocer que en el lenguaje científico y en el cotidiano, en las conversaciones, en los dichos y las costumbres, estamos intercambiando efectos de poder, que a la vez apuntalan y pueden llegar a socavar las estructuras políticas. Para Foucault, entonces, *lo discursivo es político*, tanto en el ámbito personal como en la esfera pública.

En segundo lugar, esta perspectiva va ligada a una visión de la subjetividad que rompe con su concepción tradicional, que nos viene de Hegel, como un aspecto "natural" del "ser humano", como algo innato y universal. Para Foucault, la subjetividad es una construcción histórica, y el tipo de análisis de los procesos sociales que esta idea permite¹¹ puede ser utilizada para desvelar aspectos fundamentales

11. Véase, por ejemplo, *Vigilar y Castigar*, y los tres volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*, así como "The Subject and Power", este último en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H.L. Dreyfus y Paul Rabinow (eds.). University of Chicago Press, Chicago, 1983.

de las relaciones de género, y ha sido ya empleada con éxito por muchas teóricas feministas.¹² Para presentar con mayor claridad las potencialidades de la concepción foucaultiana del sujeto para el análisis feminista, debemos enmarcarla en una breve reflexión sobre sus raíces históricas, en especial en relación con el debate sobre la modernidad y la postmodernidad.

SUBJETIVIDAD, MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

A partir del *cogito* cartesiano, y, posteriormente, del Siglo XVIII, de la Ilustración, se generaliza en el mundo occidental la idea de que la subjetividad, la capacidad de ser consciente, de pensar y sentir, de decir *yo* y por ende de oponerse, como radicalmente diferente, al mundo inerte de los objetos, es la cualidad básica de todo ser humano. Esta capacidad de diferenciar entre el yo y el mundo, de establecer linderos entre lo interior y lo exterior a la conciencia, aparece así como inherente a la humanidad, innata en todo ser humano, y basada en la facultad universal de la razón, de la racionalidad humana. En su obra *El Discurso filosófico de la modernidad*, Habermas¹³ ubica el comienzo de la trayectoria del espíritu moderno en el racionalismo de Kant, para quien la razón aparece entronizada, de tal modo que ante ella debe dirimirse cualquier tipo de validez.

Posteriormente a Kant, Hegel, en su *Fenomenología del espíritu* (1807), postula ya explícitamente la subjetividad como el principio filosófico de la modernidad, concepto éste que ha adquirido importancia actualmente en múltiples debates contemporáneos sobre la postmodernidad. Para Hegel, el espíritu moderno es un desarrollo pleno del potencial de auto-conciencia del Espíritu Absoluto. La modernidad es la realización de la subjetividad, de la búsqueda del Espíritu de un conocimiento de sí mismo. Para Hegel, a través del cristianismo y la filosofía, podría el hombre no sólo acceder al saber, sino también a la conciencia de saber y de quién es aquel que sabe. La humanidad, a través de sus élites intelectuales y morales, se hace cada vez más auto-reflexiva, más consciente, no sólo de la realidad que la circunda, sino de sí misma. Se establece así una jerarquía entre las cien-

12. Véanse, por ejemplo los múltiples trabajos contenidos en los volúmenes *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*, Irene Diamond and Lee Quinby (eds.), Northeastern University Press, Boston, 1988 y *The Pirate's Fiancée: Michel Foucault: Power, Truth and Strategy*, Meaghan Morris and Paul Patton (eds.), Feral, Sidney, 1979, así como el libro de Lois McNay *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Northeastern University Press, Boston, 1992.

13. Traducción de Manuel Jiménez R., Taurus, Madrid, 1989.

cias naturales, en un plano inferior, y la filosofía y la ética cristiana, que corresponden a un nivel superior de conocimiento. Mediante su progreso ético y epistemológico, el sujeto ideal humano accede, no sólo al saber sobre la realidad externa —esto puede lograrse mediante las ciencias naturales— sino también a saber que se sabe, y a la conciencia de quién es aquel que sabe, al conocimiento de sí, que es la forma más acabada y plena de la auto-realización.

Según Lyotard, este racionalismo hegeliano es una “metanarrativa”, es decir, un discurso totalizante que pretende legitimarse apelando a un consenso supuestamente accesible a cualquier mente racional. Las metanarrativas, o metarrelatos, entonces, son esos grandes discursos globales y básicos que aspiran a dotar de su sentido último a todos los avatares del conocimiento humano, por ejemplo, justificando el progreso del saber humano como la realización plena de la subjetividad del Espíritu Absoluto.¹⁴ Como ejemplos de tales metarrelatos podemos mencionar, no sólo el racionalismo humanista de la Ilustración, con su promesa de una evolución de la historia hacia el progreso, o al idealismo hegeliano, con su fe en la progresiva autoconciencia del Espíritu, sino también al marxismo, con su convicción de la inevitabilidad de la revolución socialista y la desaparición del estado. Cada una de estas perspectivas es teleológica, es decir, desde cada una de ellas, todo el acontecer humano tiene un solo fin último, aunque, obviamente, este fin aparezca postulado de manera diferente en cada una de ellas. En cualquiera de ellas, todo lo que existe y todo lo que acontece aparece considerado como si se dirigiera a un mismo punto culminante, una meta (de nuevo, definida de distinta manera en cada una de estas posiciones) que le da sentido a toda la historia. Cada una, a su manera, explica la totalidad de la historia en términos de una concepción unificadora, estructurada en sistemas perfectamente coherentes y cerrados. La humanidad, de esta suerte, aparece como una unidad, como un solo héroe colectivo en busca de su emancipación, héroe del cual puede contarse un gran relato mediante discursos globales y básicos que pueden dotar de sentido último a todo acontecimiento.

Estas grandes narrativas o “metarrelatos”, nos dice Lyotard, son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e, incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la

14. Véase J.-F. Lyotard, “Excepts from *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*,” tr. G. Bennington y B. Massumi, en *A Post-modern Reader* (Joseph Natoli y Linda Hutcheon (eds.), State University of N. Y. Press, New York, 1993, pp. 71-72.

modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crítico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos, y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa.¹⁵

Si en el pensamiento de Hegel encontramos la expresión más clara de la modernidad, la postmodernidad, por otra parte, se define como la incredulidad ante tales metanarrativas o metarrelatos universales.¹⁶ La posición postmoderna, en las palabras de Behler, implica "el rechazo de cualquier concepción totalizada de la verdad, en el sentido de filosofías globales de la historia, sistemas totalizadores de significación, o fundamentos uniformes del conocimiento".¹⁷

Ahora bien, la post-modernidad, para Lyotard, no es una etapa, porque la modernidad, por definición, implica el culto a lo actual, lo que ha reemplazado a lo viejo. Lo postmoderno, entonces, no puede ser aquello que viene después de lo moderno, puesto que no puede haber algo posterior a lo nuevo, lo último. Pero, precisamente, lo último es siempre efímero; desde que empezamos a valorizar lo moderno, empezamos simultáneamente a devaluarlo, porque toda vanguardia es por definición una invitación a la auto-obsolencia. Lo postmoderno, entonces, la desconfianza ante lo moderno, es, en alguna forma, parte integrante de lo moderno: "Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante".¹⁸ El postmodernismo, entonces, no se define en términos cronológicos, sino más bien como una posición, una actitud de incredulidad, de escepticismo ante las grandes concepciones teleológicas de la historia humana, ante la idea de que toda nuestra realidad puede entenderse en relación con una esencia universal, y que todo acontecer está dirigido a un fin que concuerda con la realización de esa esencia.

Esta incredulidad es importante para la teoría feminista, pues la crítica a la idea de una sola razón y de una sola verdad objetiva nos permite vislumbrar la posibilidad de un saber que incorpore otras perspectivas, entre ellas la de la mujer. Aquella supuesta objetividad y neutralidad de la razón de la que tanto se ha hablado en la tradición epistemológica como la base para la objetividad científica, en realidad ha sido puesta al servicio de un sujeto hegemónico. Como nos lo

15. J.-F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994, p. 29.

16. *Ibidem*, p. 72.

17. Behler, *op. cit.*, p. 6.

18. Lyotard, *La posmodernidad ...*, p. 23.

dice Linda Nicholson, "los planteamientos presentados como universalmente aplicables han sido invariablemente válidos sólo para los hombres de una cultura, una raza y una clase en particular".¹⁹

Desde la perspectiva postmoderna comenzamos a descubrir que los puntos de vista de otras razas, otras clases, otras culturas, otro género (*el otro género*), en suma, de cualquier otro grupo dominado, por lo general parecen débiles, pobres, injustificados, ante la fuerza arrolladora de "la razón universal". Además, para muchas feministas, la actitud postmoderna permite evitar la tendencia a construir una teoría generalizante en el feminismo mismo, pues en ocasiones algunos feminismos proclaman, como válida para todas las mujeres, una experiencia femenina que no toma en cuenta las diferencias entre mujeres en términos de clase, de etnia, de edad, de orientación sexual, una supuesta "experiencia de **la mujer**" que no es sino la vivencia de mujeres blancas, adultas, occidentales, burguesas y heterosexuales.

HISTORIA Y POSTMODERNIDAD

Otros autores, sin embargo, prefieren abordar la postmodernidad desde una crítica de la historia, más que a partir de una desconstrucción epistemológica. Para Gianni Vattimo, por ejemplo, la modernidad "es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser un valor determinante", cuando impera "un culto cada vez más intenso por lo nuevo, lo original", culto que aparece vinculado "a una perspectiva más general que, como sucede en la Ilustración, considera la historia humana como un proceso progresivo de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal".²⁰ Es por esto que "la modernidad deja de existir cuando —por múltiples razones— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria". Partiendo de la crítica de Walter Benjamin a la historia tradicional, que nos presenta el pasado como un decurso visto desde la óptica de una clase, de determinados grupos, Vattimo critica tanto la historia única, presentada desde "un punto de vista supremo... capaz de unificar todos los demás" como la idea misma de progreso que gobierna esa historia unitaria; tanto la primera como la segunda se basan en "el ideal europeo de humanidad", ideal que excluye y subordina a todos los que no pueden ser subsumidos a él.²¹ Es por esto que

19. Linda J. Nicholson, "Introduction", en *Feminism and Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson, Routledge, New York, 1990, p. 5.

20. Gianni Vattimo, "Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?" en *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 10.

21. *Ibidem*, p. 12.

la historia tradicionalmente ha sido el relato de las acciones y los intereses del grupo hegemónico.²²

Por su pertinencia a este tema, vale la pena referirnos aquí, de paso, a la crítica que hace de la historia Catherine Morland, joven protagonista de la novela de Jane Austen *La abadía de Northanger*.²³ Anticipándose en más de 150 años a Benjamin, Catherine, representando a dos grupos excluidos, las mujeres y los jóvenes, nos ofrece a la vez un buen resumen de lo que hace que “la historia seria y solemne” sea tan aburrida, y una saludable desconfianza de la veracidad de lo que nos dice la historia:

“Las peleas entre papas y reyes, con guerras o pestilencias en cada página; los hombres todos unos buenos para nada, y casi ninguna mujer —es muy aburrido; y sin embargo a menudo me extraña que tenga tan poco interés, porque una gran parte debe ser inventada. Los discursos que ponen en boca de los héroes, sus pensamientos y propósitos— la mayor parte debe ser invención, y la invención es lo que me deleita en otros libros.”²⁴

Catherine, por supuesto, se está refiriendo a un cierto estilo de discurso histórico, que primó en los siglos XVIII y XIX, un estilo en el cual el historiador ponía en boca de los reyes y los guerreros largas alocuciones “inventadas”. Sin embargo, aun hoy, cuando esa costumbre ha caído en desuso, muchos historiadores en ocasiones continúan presumiendo conocer las intenciones, las motivaciones íntimas de los actores históricos. Esa “invención”, por supuesto, es posible para el historiador en la medida en que presupone que existe un punto de vista supremo, desde el cual se puede obtener una visión global, capaz de articular todos los hechos desde una sola perspectiva. Y a su vez, como señalamos anteriormente, este punto de vista está relacionado con la visión del “ser humano” como sujeto ideal, visión que, por más que se presente como universal, en realidad aparece dibujada empleando los rasgos del sujeto hegemónico.

22. Por supuesto, no es noticia para nadie que hace ya algún tiempo se vienen produciendo trabajos en el campo de una historia de las mujeres, a la vez que se desarrolla una historiografía que desafía los postulados básicos de la historia tradicional. Para una reseña de los elementos teóricos básicos del campo, véase “Historia, género y política”, de Lola G. Luna, en *Historia, género y política. Movimientos de mujeres y participación política en Colombia, 1930-1991*, de Lola G. Luna y Norma Villareal, Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, Universidad de Barcelona, 1994.

23. Véase un comentario más extenso sobre este pasaje en mi libro, *Laughter, War and Feminism. Elements of Carnival in Three of Jane Austen's Novels*, Peter Lang, New York, 1994, pp. 94-95.

24. Jane Austen, *Northanger Abbey, The Novels of Jane Austen*, Vol. 2., Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 108.

FOUCAULT: LA SUBJETIVIDAD COMO PRODUCTO HISTÓRICO

La necesidad de una crítica de este sujeto ideal, único, totalizante, que se auto-realiza en su desarrollo, nos remite de nuevo al trabajo de Foucault, uno de los más prominentes teóricos postmodernistas. Foucault opone a la universalización del sujeto hegemónico la noción de la subjetividad como un producto histórico. Así, en la época moderna, un nuevo modo de producción produce una nueva lógica y una nueva tecnología de la relación con el cuerpo, y finalmente, un nuevo concepto de lo "humano" y una nueva conciencia de sí, y por tanto una nueva manera de conocer y relacionarse con el entorno: una nueva subjetividad. Foucault contrasta el concepto y la práctica social del poder medieval y renacentista, un poder aparatoso y aplastante, al poder interiorizado, disciplinado y disciplinario, de la era moderna. Así, por ejemplo, frente al castigo público, torturador y ejemplarizante de los siglos XVI o XVII, encontramos la ejecución privada y sin dolor de este siglo. En la modernidad, a la producción en serie en la cual cada obrero juega un papel pequeño en todo el engranaje de trabajo articulado, corresponde una forma de guerrear. En vez de actuar como el gran héroe individualista de otras épocas, el soldado moderno debe formar parte de un engranaje perfectamente articulado; cada soldado se convierte en una pequeña pieza de la gran maquinaria que es el ejército.²⁵ En esta nueva versión de la actividad militar, el movimiento del cuerpo de cada uno de los miembros del regimiento ha sido regulado mediante una constante coerción, un adiestramiento pormenorizado. Así, el soldado internaliza la disciplina que opera minuciosamente, como una "nueva política del cuerpo",²⁶ hasta producir un cuerpo dócil. Esta misma docilidad se convierte en el objetivo de la escuela, el hospital, la prisión.

En la prisión moderna, el modelo arquitectónico del "panóptico" diseñado por Jeremy Bentham en el Siglo XVIII podía permitir la vigilancia permanente, a partir de una torre central, de múltiples celdas distribuidas en círculo alrededor de la torre. El recluso sabía que cada uno de sus movimientos era perpetuamente visible, pero no veía nunca a quienes lo vigilaban; el efecto constrictivo era perfecto, pues quien "está sometido al campo de visibilidad, y lo sabe, asume la responsabilidad de las constricciones del poder; espontáneamente las hace actuar sobre sí mismo"; se convierte así en su propio carcelero.²⁷

25. Para una explicación más extensa de estos procesos, véase mi libro *¿Por qué somos el segundo sexo?*, Colombia: Universidad del Valle, Cali, 1991.

26. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Tr. Alan Sheridan, Vintage Books, New York, 1979, p. 103. (Este libro ha sido traducido al español con el título *Vigilar y castigar*).

27. *Ibidem*, pp. 202-3.

El panóptico, entonces, deja de ser una estructura física para constituirse en una actitud internalizada. El mismo principio se emplea para adiestrar y corregir a los niños y jóvenes en colegios y escuelas (“instituciones austeras”) mediante la vigilancia constante y generalizada. Se produce entonces, en la era moderna, “una extensión gradual de los mecanismos de disciplina a todo el cuerpo social... la formación de lo que podría llamarse... la sociedad disciplinaria”.²⁸

El inicio de la era moderna marca también el momento en el cual comienzan gradualmente a generalizarse la escuela, el hospital, la cárcel, instituciones que llegarán pronto a existir en forma masiva, y en las cuales existe un lugar para cada individuo y cada individuo ocupa su lugar. Y en cada una de estas instituciones, el cuerpo se disciplina mediante la reglamentación pormenorizada de su actuar en el tiempo y en el espacio. Debido a la vigilancia permanente y acuciosa que se ejerce sobre su cuerpo, el individuo llega a interiorizar el ojo que lo espía; el modelo panóptico reeduca al cuerpo, haciendo consciente al sujeto de estar siempre vigilado. En consecuencia, se elimina la necesidad del guardián, pues el individuo que antes era vigilado se vigila ya a sí mismo, y por tanto adquiere la disciplina, el “cuerpo dócil” que es característico de la modernidad.²⁹ La subjetividad, la conciencia de sí que Hegel consideraba el logro espiritual de la modernidad, no es más que el producto de una educación del cuerpo por la cual cada individuo se convierte en su propio carcelero.

SUBJETIVIDAD, SEXUALIDAD Y FEMINISMO

Por otra parte, como lo explica Bidy Martin, “Foucault insiste en que nuestra subjetividad, nuestra identidad y nuestra sexualidad están íntimamente ligadas; no existen ni antes ni por fuera del lenguaje y de las representaciones, sino que las estrategias discursivas y las prácticas de representación las ponen en juego”.³⁰ En vez de ser resultado de una represión de la sexualidad, nuestra subjetividad se ha constituido mediante el discurso, o mejor, mediante los múltiples discursos sobre el cuerpo. La era moderna se caracteriza por la compulsión a hablar de la sexualidad en todas las formas científicas y pseudo-científicas posibles.

28. Ibidem, p. 209.

29. Ibidem.

30. Bidy Martin, “Feminism, Criticism and Foucault,” en *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston, 1988, p. 9.

Así, en *Historia de la sexualidad* Foucault explora las relaciones entre sexualidad y poder, refutando lo que llama "la hipótesis represiva". Esta hipótesis, nos dice Foucault, sostiene que, a partir del Siglo XVII, se produce una tendencia cultural generalizada a prohibir la mención de hechos o actividades sexuales: supuestamente, "la represión operaba como una sentencia a desaparecer, pero también como una exhortación al silencio, una afirmación de inexistencia, y por implicación, una admisión de que no había nada que decir sobre tales cosas, nada que ver, nada que saber".³¹ Si bien es cierto que la risa revoltosa y la franqueza ante la sexualidad de siglos anteriores fueron desapareciendo, lo que realmente se produce en la era moderna, según Foucault, no es el silencio, el acallar de las voces sobre sexualidad por efecto de la represión, sino una proliferación de discursos, una incitación a hablar sobre lo sexual de maneras distintas y nuevas, más sutiles e indirectas, tal vez menos francas, pero que finalmente desemboca en la convicción contemporánea de que es necesario confesarlo todo sobre el sexo (pensemos, por ejemplo, en la franqueza sorprendente de quienes acuden a los *talk shows*, que ya comienzan a proliferar en América Latina).³² La sexualidad se ha convertido en nuestra época en tema de discursos pedagógicos, médicos, demográficos. Foucault señala:

"Esto es lo esencial: que el hombre occidental se ha sentido atraído en los últimos tres siglos por la tarea de decirlo todo acerca de su sexo; que desde la era clásica ha habido una constante optimización y una creciente valorización del discurso sobre el sexo; y que este discurso cuidadosamente analítico se ha encaminado a rendir múltiples efectos de desplazamiento, intensificación, reorientación y modificación del deseo mismo."³³

Entre las grandes estrategias que, a partir del Siglo XVIII, "formaron mecanismos específicos de saber y poder que se centraban en el sexo", encontramos la "histerización de los cuerpos de las mujeres".³⁴ Este proceso incluía la representación del cuerpo femenino como saturado de sexualidad a la vez que de patologías, y la definición de la

31. M. Foucault, *The History of Sexuality*, tr. R. Hurley, Vintage Books, New York, 1980, p. 4.

32. Sin embargo, de nuevo aquí podemos señalar una diferencia entre la conducta esperada de los hombres y de las mujeres, de quienes tradicionalmente se ha exigido mucho más pudor y renuencia a reconocer haber tenido experiencias sexuales; además, el hecho de que a nosotras se nos mantuvo hasta hace pocas décadas alejadas de las profesiones significó que esos discursos modernos (médicos, psicológicos, demográficos) sobre la sexualidad fueron elaborados por hombres.

33. Foucault, *The History of Sexuality*, *op. cit.*, p. 23.

34. *Ibidem*, p. 103.

madre como aquella persona consagrada al hogar y a los hijos que, como lado negativo, sufría una gran susceptibilidad a "los nervios".³⁵ Es ya en el Siglo XIX cuando surge el concepto del "sexo" como categoría cultural, con tres acepciones, relacionadas con la histerización de la mujer. "Sexo" se definía, simultáneamente, como:

"aquello que pertenece tanto a hombres como a mujeres; aquello que pertenece, *par excellence*, a los hombres, y por tanto les falta a las mujeres; pero, al mismo tiempo, como aquello que por sí mismo constituye el cuerpo de la mujer".³⁶ La mujer, entonces, a la vez carece de sexualidad y es sexualidad pura.

Ahora bien, la sexualidad para Foucault es un producto histórico que está íntimamente relacionado con nuestra identidad, nuestra subjetividad. Nuestro sentido de quienes somos "no existe fuera de o previamente al lenguaje y la representación, sino que realmente es llevado a actuar mediante las estrategias discursivas y las prácticas representativas".³⁷ Es en este sentido que podemos decir que, en el caso de muchas mujeres modernas (sobre todo las más tradicionales), los discursos que han incidido sobre ellas en el hogar, la escuela, la iglesia, así como las representaciones del amor, la mujer, el hombre, han conducido a una difusión de la sexualidad. Lo sexual en ellas, aparentemente negado y prohibido, se espiritualiza y se dispersa, convirtiéndose por esa misma razón en la totalidad de su vida: es por esto que se les antoja que el hombre amado, anhelado, deseado es la existencia misma. Por eso, como lo expresa la gran novelista chilena, María Luisa Bombal, en *La amortajada*, ese "destino de las mujeres" que parece basarse en nuestra "naturaleza", nos lleva a "remover una pena de amor en una casa ordenada, ante una tapicería inconclusa".³⁸ La cita reúne varios de los elementos que señalaba Foucault como parte de la "histerización de la mujer": la saturación de sexualidad, la domesticidad, el sufrimiento. La espera abnegada de Penélope se convierte en el símbolo aparente de nuestro destino.

Este enfoque, que postula la construcción histórica del cuerpo y de la sexualidad, es particularmente útil para la teoría feminista. A pesar de que Foucault, como se ha señalado repetidamente, no distinguió entre los procesos históricos de la producción del cuerpo femenino y el masculino, sus concepciones nos permiten acercarnos a una comprensión más profunda de las construcciones de nuestras identi-

35. Ibidem, p. 104.

36. Ibidem, p. 153.

37. Biddy Martin, "Feminism, Criticism, and Foucault", *op. cit.*, p. 9.

38. María Luisa Bombal, *La amortajada*, Editorial Andina, Buenos Aires, 1982, p. 142.

dades sexuales, y por tanto son especialmente fructíferas para el análisis y la teoría feministas.

Efectivamente, el hecho de que la producción de cuerpos dóciles no es idéntica para hombres y mujeres ha sido demostrado por analistas como Sandra Lee Bartky, quien ha señalado como, además de las prácticas disciplinarias escolares que permiten la docilidad corporal de todos y todas, existen disciplinas que producen una modalidad de adiestramiento corporal que es típicamente femenina. Entre ellas, Bartky analiza:

“aquellas que buscan producir un cuerpo de una cierta talla y configuración; aquellas que conducen a extraer de este cuerpo un repertorio específico de gestos, posturas, y movimientos; y aquellas que se encaminan a exhibir este cuerpo como una superficie ornamentada”.³⁹

Un resultado, entre otros, es una constante preocupación por la apariencia, ese fenómeno de una constante conciencia de la imagen visual que ofrece la propia persona, ese narcisismo que, según Freud, constituye una característica “esencialmente femenina”. Este auto-control de la propia apariencia, esta tendencia a imaginar cómo la ven los otros, es congruente con ese panóptico interiorizado que, según Bartky:

“reside dentro de la conciencia de la mayoría de las mujeres... La mujer vive su cuerpo como visto por otros, por un Otro patriarcal y anónimo”.⁴⁰

Pero ese “Otro” se ha convertido ya en parte de la mujer que se adorna; de allí la fascinación por el espejo. Otro resultado de este adiestramiento puede ser la anorexia, una enfermedad que suelen padecer casi exclusivamente las mujeres. En este trágico fenómeno, en el cual evidentemente se conjugan influencias socio-culturales y realidades psíquicas, la paciente antepone la talla deseada del cuerpo a su propia supervivencia, llegando a sentir que la forma femenina es sólo aceptable cuando se anula o se reduce a su mínima expresión, y que el alimento es un veneno.

El “panóptico interiorizado” específicamente femenino, por otro lado, no se limita a la vigilancia ejercida sobre la propia apariencia; por medio de él, la mujer tradicionalmente ha sufrido una censura (y finalmente, ha ejercido una auto-censura) de la sexualidad que difiere

39. Sandra Lee Bartky, “Foucault, Femininity and Patriarchal Power”, in *Feminism and Foucault*, *op. cit.*, p. 64.

40. *Ibidem*, p. 72.

radicalmente del comportamiento sexual que en nuestra cultura se espera de los hombres.⁴¹ De esta suerte, mientras que de los hombres se espera y aún se exige una gran actividad sexual desde la adolescencia misma, muchas mujeres latinoamericanas han sufrido tradicionalmente, y en muchos casos aún sufren, un enclaustramiento encaminado a proteger su virginidad. La consecuencia es que muchas resultan incapaces de responder en la relación sexual, cuando llegan a tenerla. Estas mujeres han interiorizado la vigilancia que se ejerce sobre su sexualidad hasta llegar a la frigidez, que no todas vencerán.

Quizá como corolario de esta censura de la propia sexualidad, las mujeres, según nos dice Bartky, tendemos a limitar el alcance de nuestros propios movimientos, a ocupar el mínimo de espacio, como quien pide excusas por existir.⁴² La educación que muchas jóvenes recibían y en parte aun reciben no sólo las lleva a enclaustrarse en los confines de su propio cuerpo, a limitar su propio movimiento, sino que además las conduce a temerle a todo; por esta razón muchas jóvenes pueden llegar a ser pasivas, inermes, incluso paralizadas por el temor. La eficacia de ese adiestramiento se observa en sus reacciones pasivas (o más bien, su ausencia de reacciones) ante el acoso sexual o la violencia doméstica.

Como todos los sujetos modernos, las mujeres nos encontramos situadas en el punto de convergencia de múltiples estrategias que permiten que participemos en relaciones de poder que son inmanentes a nuestros saberes cotidianos, a nuestras relaciones de todo tipo. Sin embargo, las mujeres no sólo actuamos como agentes bien amaestrados de las mismas relaciones de poder que definen nuestras relaciones sexuales. Porque allí donde hay poder, hay necesariamente dos o más sujetos en relación, y uno de ellos siempre ofrece resistencia a la fuerza del otro. La resistencia es inevitable, nos dice Foucault, entre otras cosas porque las relaciones de poder existen gracias a esas resistencias, que juegan los roles de "adversario, objetivo, apoyo, o asidero para las relaciones de poder".⁴³ Entre las formas de la resisten-

41. De hecho, podemos decir que en nuestra cultura lo que se espera de los hombres es que demuestren su gran potencia reiteradamente. Además, ellos tendrán que vigilarse a sí mismos en otros aspectos, por ejemplo para no demostrar ternura, sobre todo en el trato físico con otros varones, así se trate de sus propios hijos. Esto, por supuesto, puede convertirse en una carga emocional sumamente pesada para los varones. De todos modos, lo que enfatizo aquí es el hecho de que los dos panópticos sexuales, el femenino y el masculino, operan de maneras diferentes.

42. *Op. cit.*, p. 66-67.

43. Foucault, *Historia de la ...*, *op. cit.*, p. 95. Esto no quiere decir que toda resistencia tenga que verse condenada al fracaso, o que el cambio sea imposible. Existen ocasionalmente "grandes rupturas radicales". Pero más frecuentes son "puntos móviles y transitorios de resistencia, que producen grietas que... conducen a nuevos re-agrupamientos" (p. 96).

cia femenina podemos incluir las transgresiones de las normas sociales de tipo sexual, transgresiones que pueden ir desde las más leves, como cuando una joven conversa con quien le han prohibido hablar, hasta las más "graves", como las relaciones pre- y extra-maritales. Otra forma de resistencia puede construirse mediante múltiples formas de ocultamiento, de disimulo y de sigilo. Las mujeres, a menudo, se defienden de la dominación negándose a dejarse conocer en su yo más íntimo. Esta es una de las razones por las cuales los hombres pueden llegar a considerarnos seres misteriosos.

Como vemos, la misma riqueza y complejidad de la visión foucaultiana nos abre nuevas perspectivas, revelándonos las múltiples formas en las cuales las relaciones de género son relaciones de poder. En efecto, su enfoque nos permite analizar las maneras en las cuales el género es fuente de diferenciaciones y de relaciones de poder, en todas las relaciones sociales. A continuación exploraré, muy rápidamente, cómo puede incidir esta concepción del género en nuestra comprensión de algunos de los tipos de prácticas y relaciones sociales, a fin de mostrar la amplia aplicabilidad de esta categoría, aún en aquellos aspectos del quehacer social donde en apariencia no es pertinente.

GÉNERO Y PODER

Se piensa, por ejemplo, que hay aspectos de la vida (pública, sobre todo) que nada tienen que ver con el género. Allí donde las mujeres han sido excluidas, aparentemente no existen "relaciones de género", y lo único que podemos hacer es luchar contra la resultante limitación de nuestros derechos. Sin embargo, el análisis minucioso de los discursos y prácticas sociales de esos lugares y niveles de las cuales hemos sido excluidas las mujeres, revela nuestra presencia: simbólicamente, estamos en esos sitios y niveles precisamente por haber sido excluidas. Es por esto que allí donde el género parece menos relevante, es donde es más pertinente, del mismo modo en que en los lugares donde se excluye totalmente a los pobres, ronda muy fuertemente el espectro de la pobreza. Ser rico es no ser pobre, y para defenderse de la posibilidad de que se piense que no se tiene dinero, aparecen todos los días nuevas formas de consumo suntuario que se constituyen en potentes símbolos de solvencia económica. De esta suerte, la ausencia por exclusión de miembros de una o varias clases en los círculos de poder se convierte en una presencia de signo negativo, simbólica, inconsciente, de lo mismo que se excluye. Del mismo modo, en esas cúpulas de poder donde las mujeres rara vez penetramos (clubes políticos o universitarios, consejos de esta-

do, cortes supremas o juntas directivas), allí, todo, desde la decoración hasta el vestido, desde la oratoria hasta los chistes y las maneras de saludarse, desde las publicaciones más eruditas hasta los letreros en las paredes, todo proclama que en ese lugar sólo hay varones, que nada puede estar más lejos de lo femenino. Y por eso allí, implícita y simbólicamente, nuestra presencia paradójica es muy fuerte.

Desde esta perspectiva, muchas investigadoras e investigadores insisten hoy en que el concepto de género, al igual que las categorías "clase" y "raza",⁴⁴ puede ser pertinente para el estudio de cualquier aspecto de las relaciones sociales, porque las determinaciones de género atraviesan todos los aspectos de la vida social.⁴⁵ Veamos varios ejemplos de cómo las relaciones de género permean los distintos niveles y sectores de la vida social, para plantearnos luego las consecuencias que esta visión puede tener para la concepción de los actores sociales y para las estrategias políticas feministas.

En el ámbito privado, el aprendizaje de las diferencias de género es una escuela para las relaciones de poder. Las relaciones de género dentro de la familia nos enseñan, desde la infancia, que existe una asimetría básica entre ciertas categorías sociales, como por ejemplo, las de "hombre" y "mujer". Allí, a partir de nuestra identificación con las diversas posiciones y actitudes vinculadas con estos dos conceptos, construiremos nuestra identidad, y simultáneamente, nuestras maneras más básicas de relacionarnos con el poder.

Según la sociolingüista norteamericana Robin Lakoff, el proceso de socialización de mujeres y de hombres nos introduce en un sistema de inclusiones y exclusiones sociales, de rechazos y recompensas en las cuales las mujeres permanecemos en una posición de sojuzgamiento. Efectivamente, cuando niños y niñas se comportan verbalmente como se espera de ellos, reciben como premio la aprobación de los adultos. Pero a medida que crecen, el acceso de los varones a los discursos sociales y al estilo masculino, conducirá a que se les permita ingresar a las esferas y niveles que sus situaciones de clase y raza les permitan. Por contraste, la conducta verbal femenina recibirá solamente ciertas recompensas sociales, como el trato "galante", por ejemplo, "premios" que representan simultáneamente la prohibición de participar plenamente como sujetos sociales en las esferas

44. Empleo el término "raza" para referirme a una construcción cultural, que clasifica a los individuos con base en determinadas características físicas, tales como el color de la piel, la textura del cabello, las formas de la nariz, los ojos, la boca, etc.

45. De paso, señalemos que en los estudios de la mujer, como en los de las masculinidades, es conveniente articular los tres conceptos, pues las relaciones de género deben considerarse en contextos muy específicos donde intervienen condicionamientos de clase y de etnia.

más altas de poder.⁴⁶ A partir de las ideas de Foucault que acabamos de exponer, podemos matizar estos planteamientos y reconocer que las mujeres participamos en el mismo poder que nos subyuga mediante múltiples discursos y prácticas, y que en ocasiones somos agentes de nuestra propia exclusión. Sin embargo, siguen teniendo vigencia planteamientos de Lakoff como el que aquí cito:

“A la niña se le condena porque sí y porque no. Si se niega a hablar como una dama, se le ridiculiza y se le tacha de poco femenina; pero si aprende a hacerlo, se le ridiculiza por no ser capaz de tomar parte en una discusión seria: en cierto sentido, por ser menos que plenamente humana. Estas dos alternativas que tiene la mujer —ser menos que mujer o ser menos que persona— son altamente dolorosas.”⁴⁷

En efecto, como aquí lo insinúa Lakoff, el modelo cultural de persona, llamémoslo “Hombre” o “ser humano”, tiene un signo masculino implícito; esta es una de las razones por las cuales las feministas rechazamos el “masculino genérico” (decir “él” para representar a “él o ella”), que supuestamente incluye a hombres y mujeres, pero que en realidad conduce que se refuerce el vínculo implícito entre los dos conceptos de varón y de *homo sapiens*.

Si pasamos a considerar los distintos ámbitos extra-familiares de la interacción social, podemos encontrar diversas determinaciones ligadas a las diferencias de género. La pertinencia de esta categoría en el campo de la política, por ejemplo, se hace clara tanto a partir de la historia como de la observación de los sucesos contemporáneos. A juzgar por las investigaciones históricas de los últimos tiempos, en muchas, si no en todas las épocas de nuestra civilización, las diferencias sociales entre los géneros se han empleado para representar simbólicamente las relaciones de poder. Como lo expresa la misma Scott, en tiempos de guerra se tiende a ridiculizar al enemigo representándolo, verbal o icónicamente, como femenino. Esta práctica, que según la autora “ha sido denunciada pero no suficientemente estudiada” en la Revolución Francesa, en el Stalinsismo, en el nazismo, o en el Irán del Ayatollah,⁴⁸ continúa apareciendo hoy, por ejemplo, en artículos y entrevistas de los cubanos exiliados en Miami al referirse a lo que ellos llaman la “fascinación” que Fidel Castro ejerce sobre

46. Para una discusión más amplia de este y otros temas sobre los géneros y el lenguaje, véase mi artículo, “Mujeres, hombre y discursos”, en *Discurso, género y mujer*, *op. cit.*

47. Robin Lakoff, *Language and Woman's Place*, Harper Colophon Books, New York, 1975, p. 5.

48. Véase Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, *op. cit.*, pp. 51-52.

los gobernantes de América Latina. En general, en el ejercicio del colonialismo vemos que la categoría de género no sólo juega un papel político importante debido a los lazos entre patriarcado y poder colonial,⁴⁹ sino que además las relaciones de género se emplean a nivel simbólico para desmoralizar a los hombres de las colonias poniéndolos en posiciones feminizantes, pues los gobernantes del país metrópoli con frecuencia se expresan acerca de la colonia en términos que la convierten en la mitad femenina de una pareja sexual. Por otra parte, las representaciones del amor a la patria como el amor de un hombre por una mujer,⁵⁰ o de la identidad nacional a partir de cuerpos femeninos, ponen en relación la típica actitud ambivalente de adoración/desprecio hacia la mujer con la ambigüedad entre orgullo nacional y auto-fobia frecuentes en ciertos países (muchos de ellos con un largo pasado colonial).⁵¹

Si pasamos al terreno religioso, encontramos un claro paralelo simbólico con los roles de género, paralelo que a su vez nos remite inmediatamente a relaciones de poder. San Pablo, en el tristemente célebre pasaje de la Epístola a los Efesios que se leía y aún se lee durante la liturgia católica del matrimonio, comparaba ya la relación entre Jesús y la Iglesia con la relación entre esposo y esposa: "Sea sumisa la mujer a su marido, como lo es la Iglesia a Jesucristo" (Cap. 5). Entre los místicos, como Santa Teresa o San Juan de Dios, es frecuente la metáfora de la unión con el esposo para referirse a la relación del alma del creyente con la Deidad. Desafortunadamente, ese rol femenino asignado a los fieles o a la Iglesia se volvió en su contra en determinados momentos de su historia. Según el análisis de Manuel Delgado, la feminización simbólica de la Iglesia, vista como amenaza contra la virilidad llegó a convertirse en uno de los factores que condujeron al anticlericalismo durante la Guerra Civil Española. Durante esa época, muchos varones españoles "perciben a la religión como la maquinaria de integración y control de la sociedad y a las mujeres

49. Entre los múltiples trabajos sobre la relación entre la dominación colonial y las relaciones de género señalaremos, a manera de ejemplo, los siete artículos de Judith Carney y Michael Watts, Kirstin Mann, Elizabeth Eldredge, Elizabeth Schmidt Nakanyike B. Musisi, Carol Summers, y Patricia Stamp, contenidos en el Volumen 16, número 4 de la revista *Signs: Journal of Women in Culture and Society* editada por la Universidad de Chicago Press, Summer, 1991.

50. Edmund Burke, el gran pensador político inglés, en su obra *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, comparó al amor patrio con la relación amorosa entre un hombre y una mujer: "Para hacernos amar nuestro país, éste debería ser hermoso" (citado en Scott, "El género", *op. cit.*, p. 50).

51. Véase, por ejemplo, el artículo de Cheryl Herr sobre la representación de Irlanda de una manera erótica, y la relación entre esta práctica y, entre otros factores, el pasado colonial de la isla, "The Erotics of Irishness", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 1 Autumn 1990.

como madres controladoras".⁵² Esta percepción se evidencia en documentos que muestran "una ideología obsesivamente centrada en la necesidad de abatir el poder sacramental en España, como requisito ineludible de un fantasioso proceso de modernización/virilización, liberador de las antiguas cadenas del pasado/mujer".⁵³

En el campo de la ética, encontramos hoy estudios que sugieren que la jerarquía entre los géneros ha influido en el pensamiento filosófico y en los estudios psicológicos sobre el desarrollo moral. En su ya clásico estudio sobre la relación entre el juicio y la acción en situaciones de conflicto moral, *In a Different Voice*,⁵⁴ Carol Gilligan arguye que el modo típicamente masculino de representarse las situaciones de elección moral es considerado, en la mayor parte de la literatura sobre la psicología del desarrollo, como el pensamiento típicamente "humano". El discurso y el modo de pensamiento femenino para la toma de decisiones morales, en cambio, se considera como más limitado, y el desarrollo ético de la mujer aparece como deficiente. Es decir, que "la disparidad entre la experiencia de la mujer y la representación del desarrollo humano, registrada por toda la bibliografía psicológica",⁵⁵ se interpreta como señal de que existen problemas en el desarrollo de la mujer. La razón por la cual los estudiosos de estos problemas llegan a tales conclusiones, plantea la autora, es el hecho de que generalmente estudian la evolución de las ideas morales *en el varón* y las conciben como la manera canónica, o "normal" de alcanzar la plenitud del desarrollo moral "humano". Posteriormente, al comparar esta evolución con el desarrollo de la mujer, ella aparece como "defectuosa", debido a sus diferencias con el varón. Es decir, que muchas teorías consideradas como neutras, es decir, válidas para ambos sexos, realmente han representado sólo el punto de vista masculino; hoy, en cambio, "empezamos a notar cuán acostumbrados estamos a ver la vida a través de los ojos de los hombres".⁵⁶

Gilligan, por su parte, propone una explicación muy distinta de esta diferencia entre hombres y mujeres: se trata de que cada uno de los dos géneros tiene su propia "voz", su manera específica de enfocar y resolver los problemas morales. Así, mientras en los hombres prima una "moral de los derechos", que valora fundamentalmente la auto-

52. Marta Lamas, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", mimeo, 1993.

53. Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnik Editores: Barcelona, 1993, citado en Marta Lamas, op. cit.

54. Esta obra ha sido traducida con el título *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994) (Traducción de Juan José Utrilla).

55. *Ibidem*, p. 14.

56. *Ibidem*, p. 20.

nomía y la imparcialidad al decidir entre derechos en conflicto, y opera a partir de un pensamiento formal y abstracto, en las mujeres encontramos una "moral de la responsabilidad", que enfatiza las relaciones, se centra en la intimidad y el cuidado, y valora la especificidad, operando mediante un pensamiento contextual y narrativo. Los psicólogos y filósofos, al estudiar el pensamiento moral, deben considerar ambos estilos como productos sociales históricamente contruidos y complementarios, sin establecer jerarquías entre ellos. Muchos de los planteamientos de esta autora han sido criticados, pues no insisten suficientemente en el carácter histórico del pensamiento moral femenino, ni reconocen las diferencias que podemos encontrar entre las mujeres de distintas clases o de distintos grupos étnicos. Efectivamente, como lo señala Scott:

"Gilligan y otros han extrapolado su descripción, basada en una pequeña muestra de escolares americanas de finales del siglo veinte, a una declaración sobre todas las mujeres".⁵⁷

Lo interesante de la posición de Gilligan es que no sólo permite una valoración de lo femenino, proponiendo dar fin a una injusticia milenaria, sino que muestra que las teorías clásicas de autores como Freud, Piaget, o Erik Erikson han sufrido por su prejuicio masculinista. Al descuidar el pensamiento femenino, al considerar el desarrollo de la mujer como inferior al del hombre, estos teóricos han presentado una concepción limitada de la condición humana, pues han omitido la mitad de la verdad: "Sólo cuando los teóricos del ciclo vital dividan su atención y empiecen a vivir con las mujeres como han vivido con los hombres, su visión abarcará la experiencia de ambos sexos y sus teorías, correspondientemente, serán más fértiles".⁵⁸

La jerarquía entre los dos géneros, entonces, ha tenido consecuencias importantes para la historia de las ideas en campos supuestamente neutros como el del desarrollo de las ideas morales "humanas". En otros campos de la ciencia, hemos visto que la tradición ha tendido a considerar la razón como masculina y la sensibilidad como femenina. Sólo podemos especular que la historia de las ideas de la humanidad hubiera sido muy diferente si se hubiera educado académicamente a las mujeres tanto como a los hombres, si se nos hubiera permitido a nosotras aportar nuestra visión del mundo al desarrollo del pensamiento.

En las artes plásticas, por otra parte, la supuesta "sensibilidad femenina" deja de existir, a la vista de quienes deciden cuáles son los

57. Scott, "El género", *op. cit.*, p. 41.

58. Gilligan, *op. cit.*, p. 48.

maestros. Aunque esto ya ha cambiado en algo, durante siglos el artista por antonomasia ha sido varón: el cuerpo femenino aparece como tema perenne, como objeto de contemplación, como el símbolo más claro de lo bello, pero el ojo que lo mira es masculino. En este terreno, el artístico, encontramos de nuevo la articulación entre diferencias de género y relaciones de poder.

En el lenguaje, observamos que la supremacía social del varón ha quedado inscrita de tal manera que quizá demoremos muchos siglos en erradicarla. Porque la tendencia sexista de nuestro idioma no se reduce al uso del masculino genérico, al hecho de que si hay mil mujeres presentes y sólo un hombre, tengamos que hablar de "ellos" o de "vosotros". El problema es mucho más grave, por ser más básico: en nuestra cultura, manifestada en nuestro uso del lenguaje, el sujeto, aquel quien dice "yo" en un enunciado, según la definición de Emile Benveniste,⁵⁹ es decir, el ser humano prototípico, es un varón. Es por esta razón que podemos decir "el hombre" para significar varón y hembra de la especie humana, pero no podemos decir "la mujer" para el mismo efecto. Como nos lo explica la lingüista australiana Cate Poynton,⁶⁰ esta diferencia se debe a que *hombre* y *mujer* conforman una de las múltiples parejas de términos que se constituyen mediante oposiciones binarias, en las cuales uno de los miembros, el dominante, recibe una valoración absoluta, mientras que el otro, dominado, se valora sólo relativamente, tal como lo expresa el siguiente cuadro:

Valoración absoluta	Valoración relativa
Razón	Afectividad
Ciencia	Arte
Hombre	Mujer
Cultura	Naturaleza
Blanco	Negro

Es decir, que en nuestra cultura se tiende a creer que la razón, por ejemplo, tiene un valor incuestionado, mientras que la afectividad es importante siempre que se deje guiar por la razón; del mismo modo,

59. Véase Emile Benveniste, "El aparato formal de la enunciación", *Problemas de lingüística general*, vol. 2, Siglo XXI, México, 1987.

60. Véase Cate Poynton, *Language and Gender: Making the Difference*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 19.

mientras el blanco es valioso por sí mismo, el negro lo es sólo si acepta sin cortapisas la superioridad del blanco; la mujer, por su parte, es valorada en la medida en que le rinda culto incuestionado al hombre.

Por otra parte, la lingüística estudia un fenómeno que puede servirnos para representar otras relaciones sociales de poder entre los géneros. Puede decirse que los usos y las modas femeninas, por ejemplo, sirven para rotularnos, para catalogarnos como uno u otro tipo de mujeres, mientras que las modas masculinas les brindan la libertad de ser, simplemente, "varones humanos". La sociolingüista norteamericana Deborah Tannen observa que esta cualidad de los estilos femeninos de vestido y maquillaje corresponde a lo que en lingüística se llama lo "marcado" y lo "no marcado".⁶¹ El término "marcado" se refiere a la forma en que el lenguaje altera el significado básico de una palabra al agregar una partícula lingüística que no tiene sentido por sí misma. La forma "no marcada" de una palabra es su forma usual, la que se sobrentiende cuando no se especifica lo contrario. Lo *marcado* es lo que llama la atención, lo que nos hace fijarnos. Lo *no marcado* pasa desapercibido. Por ejemplo, la forma singular es no marcada, pues los sustantivos en su forma prototípica aparecen en singular, a menos que se les agregue la marca (en español la letra s) que produce el plural. La forma no-marcada de las palabras es, también, la masculina; es por esto que podemos decir, por ejemplo "el estudiante" para referirnos a todos los estudiantes, hombres y mujeres, pero no podemos utilizar "la estudiante" de la misma manera.

Pues bien, las decisiones que las mujeres tomamos sobre el peinado, la ropa, el maquillaje, producen distintas impresiones sobre nuestras actitudes sexuales, y muchas de nuestras posiciones ante la vida. Cada estilo que se nos ofrece a las mujeres está marcado, produce una afirmación de algún tipo, afirmación que puede ser profesional, política o intelectual, pero que por lo general expresa un contenido acerca de la relación con los hombres de quien lo lleva. Inclusive, por ejemplo, la decisión de no llevar maquillaje, quiere decir algo, se nota; llevarlo quiere decir distintas cosas según la cantidad y el tipo de maquillaje. Los hombres, en cambio, aunque pueden escoger algunos estilos "marcados" (el de hippie, o el de artista bohemio, por ejemplo) tienen la opción de optar por un estilo no-marcado, estándar, que puede ser, en algunas regiones, el traje de dos piezas, o, en zonas tropicales, algo mucho más informal. Las diferencias entre un traje y otro, una camisa y otra, son mínimas, y por ende no envían ningún mensaje sobre la actitud hacia las mujeres del varón que los lleva. Las mujeres, en cambio, no tenemos esa libertad.

61. Véase Deborah Tannen "Marked for Life: Women's decisions are always a statement", en *The St. Petersburg's Times*, Abril 10, 1994.

Como vemos, las articulaciones entre género y poder son múltiples, y se encuentran en los aspectos más básicos de las relaciones sociales, o sea en el lenguaje mismo, así como en los que son aparentemente los más superficiales, como el vestido. Ahora bien, la misma ubicuidad de los condicionamientos de género nos permite medir las dificultades a las que se enfrentará cualquier intento de modificarlos. Por otra parte, la concepción del poder y de las relaciones sociales de la cual partimos conlleva importantes consecuencias para la manera de concebir las estrategias políticas de la lucha feminista.

GÉNERO, IGUALDAD Y DIFERENCIA

La primera y quizá la más importante de ellas es la imposibilidad de continuar proponiendo la existencia de una supuesta esencia femenina, o de una cultura o sub-cultura de la mujer, o de una voz y un lenguaje propios de todas las mujeres. El análisis que hace Foucault de los discursos y las prácticas sociales lo lleva a demostrar que los sujetos son construcciones históricas, y no individuos cuyas características dependen de las determinaciones de una naturaleza invariable.⁶² Distintas prácticas discursivas, entonces, producirán diversas posiciones de sujeto. Este planteamiento, además, hace insostenible la idea de una *diferencia* "natural" y generalizada entre todos los hombres, por un lado, y todas las mujeres, por el otro. Simultáneamente, y por las mismas razones, la idea de que los sujetos se construyen a partir de discursos que evolucionan en una cultura dificulta también que se plantee una *igualdad* intrínseca entre todos los seres humanos, basada en la postulación de una "esencia humana". Ambas concepciones, la de la identidad básica y la de la diferencia generalizada, se basan en una oposición binaria, aquella que opone, como opuestos, la igualdad y la diferencia.

En realidad, como lo plantea Michael Walzer, toda lucha política por la igualdad se ha encaminado hacia la abolición de una diferencia específica:

"La búsqueda de la igualdad, en sus orígenes, es una política abolicionista. Su meta es eliminar, no todas las diferencias, sino un conjunto particular de diferencias, y un conjunto diferente en diferentes momentos y lugares."⁶³

62. Para una discusión extensa sobre estos problemas, véase Gabriela Castellanos, "¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura", en *Identidades femeninas y masculinas*, Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros, eds. (en imprenta).

63. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, citado en Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, op. cit., p. 172.

Al buscar la abolición de un tipo específico de diferencia, la lucha por la igualdad acepta implícitamente que otras diferencias continuarán existiendo. Además, para abogar por la igualdad no es necesario creer que los grupos discriminados son idénticos o semejantes a los privilegiados, ni postular que comparten algún tipo de esencia. De hecho, concebir la igualdad como homogeneidad o unidad puede revertirse en contra de quienes buscan abolir las discriminaciones, pues cualquier diferencia que se haga evidente entre el grupo discriminado y el privilegiado puede convertirse en base para un argumento anti-igualitario, es decir, puede servir para justificar la desigualdad. Aquellos que buscan mantener la discriminación pueden argüir que quienes muestran ser tan diferentes de los privilegiados no merecen la igualdad.

FEMINISMO Y SOLIDARIDAD

La desconstrucción de la oposición entre igualdad y diferencia nos permite postular un nuevo tipo de solidaridad. Richard Rorty nos plantea una solidaridad que podríamos llamar post-moderna, que consiste, no en un reconocimiento de una esencia compartida, sino en la capacidad de identificarse con el sufrimiento de otros, por lograr imaginarse los detalles de sus vidas. Rorty nos plantea la siguiente utopía:⁶⁴

En mi utopía, la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del prejuicio..., sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad... se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros.⁶⁵

Ese incremento de la sensibilidad puede lograrse, según este autor, mediante un "giro global en contra de la teoría y hacia la narrativa". Por medio del periodismo, la etnografía, la novela, el cine, e incluso la tira cómica o historieta, podemos "construir" imaginaria e imaginativamente la interioridad de personas con características diferentes a nosotros. Es así como podemos llegar a descubrir entre

64. Para Rorty, la utopía no es aquella sociedad ideal que tenemos que imponer, aquella perfección de cuya posibilidad de éxito o de cuya inevitabilidad debemos convencer a los demás. Por el contrario, utopía para este autor es la aceptación de que es imposible alcanzar plenamente nuestros deseos y esperanzas, así como de que es improbable que lleguemos a darle un fundamento irrefutable a nuestras creencias.

65. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 18.

“ellos” y “nosotros” similitudes específicas, no esenciales, sino de ciertos detalles (rasgos del carácter, o gustos, o circunstancias dolorosas) con los que podemos identificarnos. Tal identificación es la que nos permite llegar a ver a esos “ellos” como algún tipo de “nosotros”.

Es este tipo de solidaridad la que quiero soñar, la que quiero convertir en mi utopía. En realidad, las feministas necesitamos varios tipos de solidaridad para nuestras luchas. Necesitamos, en primer lugar, construir una solidaridad entre mujeres, rompiendo el círculo de baja auto-estima y baja valoración de los pares que es típico de los grupos discriminados, desconstruyendo los discursos de celos y recelos que forman parte del tejido de las relaciones entre dominados. En segundo lugar, necesitamos construir imaginativamente la solidaridad con otros grupos de mujeres de razas, clases y aun países diferentes, no postulando homogeneidades o esencias compartidas, sino descubriendo los detalles de sus vidas e identificándonos con sus dificultades. En tercer lugar, precisamos encontrar los puentes que nos permitan comunicarnos con otros tipos de feminismos, distintos al nuestro, no para buscar unanimidades, sino para construir espacios de diálogo. Finalmente, las mujeres debemos solidarizarnos con otros grupos que padecen formas muy distintas de dominación, para encontrar las maneras de entrecruzar nuestras luchas, “para crear una articulación entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales y otros”.⁶⁶ Con todos estos “ellos” y “ellas” podemos, en distintos momentos y en distintos sentidos, construir imaginativamente un “nosotras y nosotros”, un “nosotras y nosotros” con las características propias “de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo”.⁶⁷ En la medida en que logremos avanzar en la construcción de estas solidaridades, estaremos ejerciendo una enorme creatividad, y así, no sólo desobedeceremos la orden de Napoleón, “Mujer, calla sobre la política”, sino que además, lograremos subvertirla.

66. Chantal Mouffe, “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, en *Debate Feminista*, Año 4, vol. 7, marzo 1993, p. 7.

67. Rorty, *op. cit.*, p. 216.