

Género, poder y discursos sociales en la Argentina de fin de siglo XX. Vol.1

Autor:

Chanéton, July

Tutor:

Narvaja de Arnoux, Elvira

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS	
Nº 51.924	MESA
22 NOV 2004 DE	
Agr.	ENTRADAS

**GÉNERO, PODER Y DISCURSOS SOCIALES EN LA ARGENTINA DE
FIN DE SIGLO XX.**

TESIS 11-3-2

v.1

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Tesis de doctorado
Doctoranda: July Cháneton
Directora de tesis: Elvira Narvaja de Arnoux
Instituto de Lingüística
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Septiembre de 2004

Agradecimientos

En primer lugar, mi agradecimiento especial para Elvira Narvaja de Arnoux, no sólo por sus valiosas y decisivas intervenciones académicas como directora, sino también, en lo personal, por su consecuente compromiso y la confianza que supo transmitirme para llevar adelante mi trabajo.

Institucionalmente, esta tesis doctoral es el resultado de las posibilidades abiertas por la educación pública, es decir, la Universidad de Buenos Aires por medio de su Secretaría de Ciencia y Técnica. Quiero agradecer a Gloria Bonder -directora de la Carrera de Especialización en Estudios de Género que cursé entre 1991 y 1993 - porque en sus clases se abrió para mí la no siempre feliz, pero verdadera, conciencia de género. Del mismo modo, a Ana María Fernández por sus acertadas observaciones mientras fui Becaria de Iniciación de esa Secretaría y a Silvia Chejter, quien me apoyó como directora durante el período en el que me desempeñé como Becaria de Perfeccionamiento en la Facultad de Ciencias Sociales. Finalmente, en el marco de sucesivos proyectos de investigación con subsidio de UBACyT, dirigidos por Ana Amado y Nora Domínguez –a quienes agradezco especialmente- encontré tanto el apoyo material que me permitió cursar los seminarios de doctorado requeridos, como en el contexto del equipo, la provechosa discusión de segmentos de este trabajo.

Sin el sabio criterio de María Teresa Poyrazián esta tesis doctoral no hubiera sido posible. A Moira Fradinger y María del Pilar Portas por haberme dado, desde lejos, su ánimo y confianza; en especial a Alejandra Oberti, con quien pensamos y escribimos juntas sobre estos temas; a Patricia Arenas, María Celia Labandeira, Judith Filc, Mabel Bellucci, Martha Rosenberg, Raquel Leal y Graciela Varela, quienes me ayudaron de distintas maneras.

Dedico este texto a mi hija Adela Ponce de León y a la memoria de July Bernad, mi madre.

Índice

Presentación	6
<i>El período considerado</i>	9
<i>Ubicación respecto a otros enfoques sobre el tema</i>	10
<i>Estado del arte</i>	13
 PARTE I. ARTICULACIÓN TEÓRICA.	
Capítulo 1. Género	18
Teorías y prácticas feministas. De la identidad a las disidencias	20
Mujer como alteridad	31
Integrar clase y sexualidad	39
<i>La política del sexo</i>	39
<i>La versión socialista del feminismo</i>	43
<i>Lo malo de “patriarcado”</i>	45
<i>Crítica de la compartimentación público-privado</i>	53
Materialismo cultural y diferencias de género / clase	70
El (re)encuentro con el psicoanálisis	74
La concepción postfoucaultiana del género	79
<i>Género como performatividad</i>	85
 Capítulo 2. Discurso y relaciones de poder	91
Materialidad discursiva	91
<i>Discurso como práctica</i>	94
Hegemonía discursiva	97
La reelaboración de la teoría del poder de M. Foucault	104
<i>Articulación teórica con el pensamiento de A. Gramsci</i>	113
R. Williams: cultura y poder	119
<i>Hegemonía. Dominante, residual y emergente</i>	123
Concepto de lo social	126
 Capítulo 3. Subjetividades sexuadas	129
El sujeto del psicoanálisis según J. Lacan	130
<i>Interpelación como “falso reconocimiento”</i>	135
Lo narrable y lo opinable de los géneros	137
Subjetividades encarnadas	141
<i>Habitus y experiencia muda del mundo</i>	143
<i>Cuerpo y subjetividad en la teoría del psicoanálisis.</i>	
<i>Perspectivas críticas</i>	149
<i>Cuerpos significantes desde el punto de vista de la biopolítica</i>	154
El sujeto y el poder	157
Producción social de sentidos identitarios. Cuerpos y hablas	165

PARTE II. ELABORACIÓN ANALÍTICA

Capítulo 1. Poder, sexualidad, maternidad. Deslizamientos de sentido en el escenario público ciudadano.....	173
Sexualidad / Ciudadanía. Ley de Cupo Femenino.....	174
<i>Las crónicas.....</i>	175
<i>Los editoriales y comentarios.....</i>	178
Maternidad / Ciudadanía. El caso Osswald-Wilner.....	185
<i>Maternidad y acción política.....</i>	189
<i>“Nosotros”, los instintos y dónde reconocernos.....</i>	199
<i>La distinción público / privado.....</i>	202
<i>Posición precaria de autonomía.....</i>	206
Recapitulando.....	208
Capítulo 2. Prensa para mujeres / Talk-shows. Saberes de sí misma.....	213
Prensa para mujeres.....	214
<i>Las revistas y sus lectoras.....</i>	215
<i>Estructuras enunciativas divergentes.....</i>	217
Talk-shows televisivos. Servicio, melodrama e intereses de género.....	237
<i>Características del formato.....</i>	240
<i>Estilos.....</i>	242
<i>Las reglas del juego y las jugadas.....</i>	247
<i>Lágrimas.....</i>	252
<i>Risas.....</i>	255
<i>Observaciones sobre la crítica feminista.....</i>	257
<i>El reconocimiento.....</i>	262
Recapitulando.....	264
Capítulo 3. Vida cotidiana en la perspectiva de las practicantes.....	270
Propósitos y presupuestos.....	271
Interacción conversacional.....	272
Los usos de las entrevistas.....	273
Memoria de la niña.....	274
Saberes.....	279
Trabajo.....	283
Diferencias de género y posiciones subjetivas.....	287
Cuerpo y sexualidad.....	299
Recapitulando.....	304
Capítulo 4. Género, sexualidad y cuerpos significantes.....	307
“Aborto” como objeto de discusión pública.....	308
<i>Un nuevo objeto discursivo.....</i>	311
<i>¿De qué se habla?.....</i>	313
<i>Datos, razones y pasiones de una demanda acallada.....</i>	316
<i>Problema de la significación de las necesidades y demandas.....</i>	319
<i>Desigualdad intragénero.....</i>	323
Placeres sin fruto y trabajos del parto.....	324
Punto de vista de las mujeres.....	332
Recapitulando.....	349

Capítulo 5. Género y modernización, fin de siglo XIX.....	352
Amar a la patria.....	354
Fosforescencias del progreso.....	362
Sufrir de humanidad.....	372
Encadenada y contenta.....	378
<u>Conclusiones</u>.....	385
<u>Bibliografía</u>.....	402
<u>Anexo</u>.....	413

Presentación

La investigación que presento aporta el desarrollo de una articulación teórica y una práctica analítica de abordaje de las diferencias sociales de género, atendiendo a sus modalidades de existencia en el nivel enunciativo de los discursos sociales.

Dado un corpus textual heterogéneo, correspondiente a la última década del siglo XX en Argentina, estudio lo que llamo *procesos de construcción y circulación social de saberes relativos a las diferencias de género/clase/generación*, enfocando su funcionamiento en el caso particular de las mujeres¹.

Como se puede ver en el *Índice*, en la *Parte I* desarrollo la articulación teórico-conceptual que propongo para abordar ese objeto de estudio. La he dividido en tres capítulos. El primero –*Género*– consiste en una lectura del campo de los Estudios Feministas, deteniéndome en los problemas y aspectos que considero vigentes y estimulantes para la actual corriente de la crítica postfeminista en la que inscribo mi trabajo. Los conceptos discutidos se verán luego integrados en su complejidad de sentidos como herramientas “vivas” cuando pasan a ser trabajados en la práctica analítica con los discursos. En *Discurso y relaciones de poder*, el segundo capítulo, expongo la centralidad de las nociones de materialidad discursiva y micropolítica, en un diálogo con textos que son principalmente de Michel Foucault aunque también los articulo con la cuestión de la cultura, el lenguaje y el poder en Antonio Gramsci y la lectura de éste por Raymond Williams.

En el último capítulo –*Subjetividades sexuadas*– propongo abordar la política significativa de las diferencias de género por medio del análisis de la producción social de subjetividades sexuadas en contextos enunciativos localizados.

La *Parte II*, correspondiente a la elaboración analítica, recorre en sucesivos capítulos, diversas formas de la sociodiscursividad. El corpus de análisis representa un recorte del vasto campo histórico de prácticas y saberes de género del fin de siglo. Los diferentes contextos de análisis reunidos corresponden sin embargo a una bipartición amplia de la tipología

¹ Acerca de *género / clase / generación*: en primer lugar señalar que se trata de tipos de diferencias sociales entre otras a considerar, como por ejemplo, etnia. Luego: no mantengo el criterio de la determinación para clase y aún mucho menos para género o generación; me refiero en cambio a *posicionamientos* de género que se articulan -de maneras muy variables -con las otras diferencias y que siendo localizados, se caracterizan en cada análisis con respecto a constricciones sociales, expectativas y deseos que varían de acuerdo a la localización dada.

discursiva: textos massmediáticos (prensa gráfica y televisión) y de la oralidad cotidiana (entrevistas a mujeres)².

La diversidad de temáticas y soportes se enlazan transversalmente por medio del propósito que guía la lectura: comprender el modo en que socialmente se articulan los problemas relativos a las nociones de *género*, *discurso*, *subjetividad* y *poder*.

El análisis que sustenta las tesis consiste en una crítica textual de la circulación semiótica compleja de relatos dominantes del yo femenino en el espacio público estatal, la proliferación de saberes de sí misma en la prensa para mujeres, la política significativa de la sexualidad y el cuerpo femeninos en diversos contextos enunciativos y las artes de hacer de género/clase en la perspectiva de las practicantes cotidianas.

Por “saberes de género” entiendo la construcción histórica y localizada del conocimiento y la “verdad” de las subjetividades sexuadas. Me refiero a las narrativas de identidad sexuada y a los *topoi* argumentativos que fundamentan lo opinable respecto al “ser mujer” o “ser varón” (una ontología sexuada). Discursos que instituyen performativamente el género, un trabajo social que circula en el nivel enunciativo, que establece significados y hace inteligibles posiciones y prácticas diferenciadas para los sujetos.

Esta producción integra la hegemonía (Gramsci, 1986; Williams, 1980) que debido a la lógica propia de su funcionamiento tiende a establecer un orden cultural regulatorio de esas

² Los subcorpus analizados son (véase detalle en los capítulos correspondientes):

“Ley de Cupo Femenino” (1991) matutinos;

“Acoso sexual” (1991), matutinos;

“Prensa periódica para mujeres” (1991, 1992, 1993). Tópicos: “discriminación de las mujeres”, “maternidad y trabajo”, “salud”, “autoayuda” y otros;

“Aborto” (1994) prensa gráfica y TV;

“Caso Osswald/Wilner” (1995) gráfica y TV;

“Talk-shows” (1996-97) TV;

“Vida cotidiana” (1999) entrevistas;

“Género y Modernización” (1890-1910), prensa periódica de actualidad y política, ensayo.

La primera gran división discursiva presente en el conjunto es la que distingue entre discurso massmediático (gráfica y TV) y el de la “cotidianidad” (entrevistas). Sin embargo, en distintos niveles de transversalidad, la diversificación del conjunto de subcorpus analizados, puede sistematizarse según una multiplicidad de criterios:

. Punto de vista temático: distintos tópicos sociales de fin de siglo XX relativos a las relaciones de género (por ejemplo, “cupos femeninos”, maternidad, trabajo, aborto y otros objetos o acontecimientos sociales, etc);

. Punto de vista del soporte: diversas materialidades significantes como texto verbal (crónicas y comentarios de la prensa masiva, transcripción de entrevistas y otros), texto icónico (fotografías e ilustraciones), texto audiovisual (discurso televisivo);

. Punto de vista social: porque los distintos contextos enunciativos refieren a situaciones de clase diferenciadas (por ejemplo, revistas dirigidas a mujeres de clases medias, entrevistas con mujeres de clases bajas).

. Punto de vista de la sociedad y el estado: algunos de los acontecimientos analizados (por ejemplo la aprobación de la Ley de Cupos) refieren al espacio del poder político-partidario mientras que otras zonas del corpus se detienen en la micropolítica de la vida cotidiana y la intimidad del mundo privado (entrevistas, *talk-shows*).

. Punto de vista temporal: todos los subcorpus analizados corresponden a textos producidos en los años 90 del siglo XX, salvo el correspondiente a textos de fin de siglo XIX.

diferencias de género, por medio de asignaciones compartimentadas y jerarquizadas de dominios y subjetividades, centralmente, la histórica división público-masculino-productivo y privado-femenino-reproductivo.

Sin embargo, la particularidad del planteo consiste en aportar una visión compleja y contradictoria de este proceso, por medio de una caracterización y conceptualización -apoyada en la re-elaboración del poder provista por Foucault- de lo que llamo una *micropolítica de género tal como se actualiza en localizaciones múltiples del espacio público y la vida cotidiana*.

Desde esta perspectiva, la dispersión de diferencias de género/clase/generación se consideran aquí integrando situaciones estratégicas concretas en las que discursos y posiciones enunciativas establecen relaciones de fuerza simbólica dentro de un campo de posibilidades que no es totalmente arbitrario sino *relativamente* gobernado en el marco de la hegemonía³.

Como resultado del recorrido de análisis y de la percepción sincrónica de una multiplicidad de puntos de vista, escenarios y voces, se obtiene una aproximación a los efectos de co-inteligibilidad del movimiento estructurante de la hegemonía de género así como un registro de los momentos fallados y de vulnerabilidad del poder.

Cómo se difunden las significaciones dominantes de género, en cuáles aparatos o instituciones se apoyan, cómo se repiten o modifican y cómo se desconocen y desatienden en la recepción y en la lectura que ésta implica, en las enunciaciones cotidianas en donde se despliega la creación de significados inesperados a la manera de una producción secundaria e invisible (de Certeau, 1996).

A partir de este enfoque general y ya que parto de concebir las subjetividades sexuadas como inestables y discursivamente producidas, desarrollo además la tesis acerca de las posiciones enunciativas de autonomía precarias y fugaces que jugando en los límites, ponen en evidencia, porque la resisten, la fuerza simbólica de la estructuración y los puntos en los que se apoya.

En el capítulo final, recupero los principales hilos conductores del análisis y reitero las tesis que se han expuesto a lo largo de las dos partes de la investigación. Dicho de otro modo, el capítulo ofrece, a modo de cierre, una narrativa que amalgama los aspectos teórico-

³ *Hegemonía* según la lectura de Gramsci por Raymond Williams (1980) en el marco de su teoría materialista de la cultura. Es decir, entender el modo de funcionamiento de la hegemonía a la manera de una "cultura" pero que incluye las relaciones de fuerza sociopolíticas.

conceptuales expuestos en la Parte I con una recapitulación de los temas centrales de la analítica que presento en la Parte II.

El pensamiento de Michel Foucault constituye, por sobre otros desarrollos teóricos, aquél que otorga mayor base de sustentación a mi analítica y sus tesis. En primer lugar, debido a su manera de considerar *el discurso como acontecimiento* y las nociones derivadas de *posiciones de sujeto y modalidades enunciativas*; en segundo lugar, porque me baso en su reconceptualización de *la teoría del poder como microfísica* y finalmente porque recurro al último Foucault y sus escritos sobre *el sujeto y la gubernamentalidad en su doble aspecto totalizante e individualizante*.

Por último, quisiera precisar que el foco de interés no está centrado en el registro de nuevas formas de “sexismo” en prácticas lingüísticas o extralingüísticas, ni persigue las causas de la injusticias sociales de género sino que, al tiempo que sostengo la centralidad de la cuestión política en la aproximación al tema, mi punto de vista pretende distanciarse de perspectivas que a menudo confunden la crítica con la denuncia, para interrogar, en cambio, el modo de funcionamiento de la producción de las diferencias de género (el cómo). Esto de ningún modo significa que no se provean en cada situación de análisis los esquemas explicativos pertinentes, pero éstos funcionan con referencia a la contextualización dada sin que se pretenda forzar sus resultados hacia la construcción metodológica de un sistema totalizante y cerrado en el círculo de la causalidad. En cambio, creo que el tipo de indagación que presento y sus resultados implican abordar la cuestión de otra manera, ya que propician para los estudios críticos, lo que Foucault llamó la construcción de un saber estratégico.

El período considerado

La etapa institucional abierta en Argentina en 1989 coincide con la implementación desde el estado de una serie de transformaciones estructurales político-económicas tendientes a inscribir la sociedad y el estado-nación en lo que se ha dado en llamar “nuevo orden mundial”, es decir, una ola de reconversión planetaria de signo neoliberal conservador coincidente con el derrumbe del estado socialista.

La imposición de este modelo reclamó desde lo hegemónico nuevas formas de producción de consenso acordes con las profundas mutaciones sociales de la Argentina

postdictatorial. En ese marco de efecto totalizante cabe presumir reordenamientos en las prácticas culturales, las costumbres, la producción de diferencias socioculturales en general y en especial la promoción con injerencias de índole micropolítica de nuevas formas de subjetivación sexuada. Es decir, una tendencia a la redistribución de prácticas y saberes de género/clase que cabe localizar en los años 90 del siglo XX, en la precarización de la experiencia cotidiana de varones y mujeres de maneras específicas⁴.

Desde el momento en que la investigación se centra en el estudio de las fronteras o límites movedizos entre fuerzas reguladoras y márgenes de gestión de las autonomías, cabe dar cuenta de esas movilizaciones de fin de siglo en el marco histórico del debilitamiento de las instituciones de encuadramiento y de la normativa para las prácticas cotidianas. Relaciones de significación con el mundo y con los otros que desde el punto de vista de las subjetividades se presentan no sólo inciertas y fragmentarias sino revelando formas renovadas de exclusión.

El recorrido analítico concluye con un capítulo “discontinuo” dedicado al análisis de las figuraciones de género en ciertos textos político-programáticos producidos en la Argentina del fin de siglo XIX y que corresponden al momento histórico instituyente de la modernización argentina. Presencia del tiempo “que rodea nuestro presente” (Michel Foucault) y que en posición final en la serie, reabre el movimiento de lectura de la sociodiscursividad contemporánea, hacia la posibilidad heurística de su genealogía.

Ubicación respecto a otros enfoques sobre el tema

Ha sido mi propósito el tomar distancia crítica respecto de conceptualizaciones y análisis que resultan en una “victimización” del sujeto femenino y del colectivo “mujeres” entendidos como lugares de cumplimiento de la “supremacía masculina” y su correlato, la construcción de un discurso comentativo que si se presenta como crítica o análisis termina, como ya señalé, revelándose como denuncia. No se trata de negar la necesidad y validez ética propias del discurso político, incluso del género panfletario, sino de distinguir entre prácticas discursivas.

⁴ Cambios determinados por las vertiginosas privatizaciones de organismos estatales, la consecuente cuasi-liquidación del Estado social, el alto crecimiento de la desocupación y subocupación, las “reformas” a leyes laborales y otras legislaciones que consagraban derechos sociales adquiridos y la corrupción generalizada en el campo de las representaciones políticas y sindicales.

En la concepción del lenguaje y la cultura como procesos constitutivos de lo social también me aparto de enfoques reflexivos que manejan nociones reificantes como “imágenes de la mujer” o “representaciones de la mujer” en donde “representación” no se entiende como construcción sino como mero reflejo de la “dominación patriarcal”; ello como consecuencia de la falta de reconocimiento teórico del discurso en tanto práctica.

El feminismo materialista marxista y socialista desarrolló tempranamente una teoría de la vinculación entre el género, el estado y la economía desde el punto de vista de la estructura. Al mismo tiempo, permanecieron por fuera del foco de interés los problemas inherentes a la dimensión cultural, la vida cotidiana, la maternidad, la sexualidad y en especial, la dimensión del deseo y la subjetividad. Mi planteo se enmarca dentro las perspectivas que recientemente desarrollan formas de un nuevo materialismo postfoucaultiano orientado en el sentido de permitir dar cuenta del problema del poder en lo social desde el punto de vista de la producción de subjetividades.

Las características heterogéneas del corpus y la lectura en su análisis de micro-procesos políticos perfila esta tesis en términos de conocimiento situado o localizado, sin desatender las grandes líneas de fuerza que actúan de manera difusa pero iterativa en una totalidad siempre contingente y fluida que es la semiosis social. Mi planteo se diferencia de otros, dominocéntricos respecto del problema político de las diferencias de género en los que se presupone la instancia “patriarcal” como contrapartida necesaria de la victimización y al esquema dual así planteado como gobernado por un suerte de fatalismo universalista.

Por medio de la centralidad otorgada a los conceptos de hegemonía cultural (Williams, o.c.) y hegemonía discursiva (Angenot, 1989) en la conceptualización de una política de las diferencias de género, entiendo apartarme de los enfoques que considero reproductivistas. Éstos reducen la complejidad de las formas de subjetivación (noción que tomo del último Foucault) a un esquema de análisis que reencuentra en el final el punto desde el cual se partió: confirmación tautológica de la fijeza de la dominación o incluso del “terrorismo patriarcal”. Esta dificultad es especialmente palpable en el campo de estudio que suele denominarse “la mujer y los medios de comunicación” o “género y comunicación social” en los que el discurso de análisis se presenta como crítica radical de la industria cultural en tonos que obturan la potencial productividad de las lecturas de un corpus dado. La tesis aporta la construcción de un campo de estudio de las diferencias de género que es a la vez un campo de problemas aún pendiente de suficiente y adecuada teorización. Me refiero a las preguntas acerca de las formas de inscripción de los sujetos en el territorio disciplinario de lo social y el poder que

Foucault sólo comenzó a tratar en sus últimos textos. Interrogantes en torno a los problemas del cambio estructural y el papel de la resistencia, el individuo y la agencia que requieren renovados desarrollos con perspectiva de género.

Debido a que tengo en cuenta las construcciones de género desde el punto de vista de la industria cultural pero también desde el punto de vista de las usuarias y porque articulo las diferencias de género con las de clase y generación, mi trabajo intenta resistir la reproducción de identidades homogéneas como “las mujeres” o “la mujer”. En cambio, me sirvo de una concepción del sujeto como incompletud y parcialidad constitutiva, a la vez que concibo el campo de producción simbólica como red sociodiscursiva sin clausura. Esto no significa que el universo de análisis se aborde como un mar de puras diferencias sino que se advertirá que en cada contexto de análisis así como *entre* ellos, pienso la serie de las diferencias sociales en interferencia con la serie de las desigualdades sociales y el poder en general, alejando así el riesgo de afirmar un relativismo absoluto.

Uno de los aportes de esta tesis consiste en la construcción de una analítica, es decir un método de lectura crítica de la articulación del género y el poder en la discursividad social que en el futuro permita explorar nuevos dominios. El propósito que me guió fue la sugerencia foucaultiana de J. Scott respecto a la encrucijada contemporánea de los estudios de género feministas: “preguntar más cómo pasan las cosas para saber por qué pasan”.

Al trabajar analíticamente el detalle de una multiplicidad de contextos enunciativos creo aportar en el sentido de un replanteo de los términos de la cuestión que es objeto de teorización feminista⁵. Quiero decir que mi interés por producir conocimientos *situados* (Haraway, 1991) posibilita el escapar del carácter universalista de los planteos feministas dominocéntricos a la vez que por medio del recurso a la teoría de la hegemonía gramsciana puedo tomar distancia respecto de relativismos extremos que tienden a despolitizar los procesos estudiados.

Desde el punto de vista teórico-conceptual, la originalidad del enfoque sociodiscursivo consiste en abrir nuevos campos para la indagación según una línea de trabajo que integra los desarrollos postestructuralistas de la teoría del sujeto en una perspectiva materialista del poder y lo social. No conocemos ninguna investigación que aborde un corpus sociodiscursivo heterogéneo de las características del que se presenta y en base a un tipo de articulación

⁵ Este replanteo es teórico y político y se encuentra en curso en el marco de lo que se conoce como “postfeminismo”, esto es, un campo de revisión crítica de las categorías fundantes de los feminismos de la segunda ola (60-70-80).

teórica como la que se esboza más arriba en torno a los conceptos de género, discurso, poder y subjetividad. Sin embargo, la misma presenta puntos de contacto y grados de compatibilidad con elaboraciones analíticas de distinta procedencia disciplinar que se mencionan a continuación.

Estado del arte

En su parte analítica, la presente tesis se inscribe en el campo de la crítica textual con perspectiva de género⁶. Dentro de ese espacio, los desarrollos más importantes en Argentina corresponden a la crítica literaria, específicamente el análisis del corpus de textos de la literatura nacional de los siglos XIX y XX. En este sentido, desde hace unos quince años, la producción de investigadoras extranjeras y argentinas se ha volcado dentro y fuera de la institución académica, hacia la lectura crítica del canon y en especial, el análisis de la producción escrita por mujeres⁷.

La tesis que presento no incluye el análisis de textos literarios sino que el corpus, siendo heterogéneo en otros aspectos, se construyó en su totalidad como textualidad no literaria. Esta fue una decisión que obedeció a razones de orden sobre todo práctico, ya que desde el punto de vista del planteo teórico que sustenta el trabajo hubiera resultado pertinente

⁶ Recordemos que la inserción de materias, áreas y programas de posgrado específicamente dedicados a los Estudios de Género en el ámbito universitario de nuestro país comienza a gestarse hacia fines de la década del 80. Al mismo tiempo, cabe destacar la producción crítica feminista editada en las revistas no académicas *Brujas* (ATEM) *Travesías* (CECYM) y *Feminaria*, publicación periódica feminista dirigida por Lea Fletcher que se publica en Buenos Aires desde 1988.

⁷ Aunque se ocupe de una escritora mexicana, el ensayo crítico de Josefina Ludmer (1984) "Las tretas del débil" en el que analiza la *Respuesta a Sor Filotea* de Sor Juana Inés de la Cruz puede considerarse modélico a la vez que inicial para el campo de la crítica literaria argentina con perspectiva de género. La crítica referida al siglo XIX incluye de Lea Fletcher, *Una mujer llamada Herminia*, Buenos Aires, Catálogos, 1987 y *Mujeres y cultura en la Argentina del Siglo XIX*, *Feminaria*, 1994; Cristina Iglesia (comp.), *El ajuar de la patria: ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, Buenos Aires, *Feminaria*, 1993, textos que incluye trabajos de investigadoras del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FFyL, UBA); Francine Masiello, *Entre civilización y barbarie. Mujeres, Nación y Cultura Literaria en la Argentina moderna*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1997. Domínguez, Nora y Carmen Perilli (comp.) *Fábulas del género. Sexo y escrituras en América Latina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1998. Nora Domínguez (IIEG, FFyL, UBA) ha publicado numerosos ensayos sobre género y narrativa argentina del s.XX centrandó su tesis de doctorado en el análisis de las representaciones de la maternidad en la narrativa argentina de la segunda mitad del s.XX. Delfina Muschietti (IIEG, FFyL, UBA) estudia la producción poética escrita por argentinas del s.XX en numerosos artículos y ha publicado el ensayo *Alejandra Pizarnik: la niña asesinada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998. Dentro del campo de la producción filosófica en el IIEG (FFyL) destaco –entre otros que me es imposible mencionar– el trabajo de María Luisa Femenías, en especial su libro *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Catálogos, Buenos Aires, 2000.

incluir textos literarios en el corpus, aunque no sin desarrollar una considerable tarea de ajuste que excedía mis posibilidades. Por “pertinente” me refiero a la inclusión del discurso literario como uno de los segmentos específicos y activos en la producción social de significaciones en lo atinente a las diferencias de género⁸.

En lo que se refiere al análisis de textos no literarios con perspectiva de género habría que comenzar destacando el estudio propio del ámbito disciplinar de la sociología de la cultura de Catalina Wainerman y R. Back de Rajman, *La división sexual del trabajo en los libros de lectura de la escuela primaria argentina. Un caso de inmutabilidad secular*, Buenos Aires, CENEP, 1984. Por su parte, la socióloga Silvia Chejter analizó la representación de la violación en el discurso jurídico en sentencias y testimonios desde una perspectiva que se reconoce explícitamente feminista en *La voz tutelada. Violación y voyeurismo*, Montevideo, Nordam, 1990. La misma autora realizó una investigación acerca de la construcción del “discurso de la violación” en matutinos de la capital. Claudia Laudano también desarrolla un enfoque discursivo de género entre otros trabajos en el libro *Las mujeres en los discursos militares*, Buenos Aires, UNLP, 1998. Son antecedentes en lo que se refiere a la prensa periódica dirigida a mujeres los análisis de E. Alonso de Solís, *Recetas para ser y parecer mujer*, Ed. Universitaria, Posadas y de Marcela Franco y Nora Pulido, *La revista Vosotras. Un diálogo íntimo con las trabajadoras*, Buenos Aires, Publicaciones del C.B.C. y “¿Capitanas o guardianas del hogar? Deseos y mandatos en la Argentina Peronista” en *Boletín Americanista*. No. 47, Año, XXXVII, Barcelona. 1997. Cabe mencionar el estudio de María Magdalena Chirico en torno a los usos ideológicos del colectivo de identificación femenino en la revista *Para Tí* durante la dictadura del período 1976-1983 en “El proyecto autoritario y la prensa para la mujer: un ejemplo de discurso autoritario”⁹. Por otra parte, cabe destacar que María Teresa Dalmaso es la compiladora de *Figuras de mujer: género y discurso social*. Centro de Estudios Avanzados / Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA), Argentina, 2001, texto que aborda la cuestión de género y sexualidad en artículos de diferente autoría.

⁸ En tal sentido, cabe señalar que desde 1994 integro un equipo de investigación en el que mi trabajo con textos no literarios dialoga con la crítica literaria y también cinematográfica a partir de un enfoque general compartido en torno a las categorías centrales de la teoría feminista reciente. Bajo la dirección de Ana Amado y Nora Domínguez: “Construcciones y narraciones de género. Literatura, cine y prensa masiva. Siglo XX”. UBACyT, convocatoria 1994-1997. “Lenguajes del género: cultura y política. 1970-1990” UBACyT, convocatoria 1998-2000. UBACyT “Lenguajes del género, identidades contemporáneas y sus genealogías políticas (Argentina, 1970-2000)” UBACyT, convocatoria 2001-2004. Son sus integrantes en distintos momentos: Silvana Daszuk, Silvia Jurovietzky, Marcela Castro, Alejandra Torres, Judith Filc y Alejandra Oberti. Varios de los análisis contenidos en la tesis fueron sometidos a la discusión del grupo al que agradezco sus sugerencias críticas. De los diálogos con Alejandra Oberti surgieron trabajos en colaboración que en parte han sido integrados en mi investigación, figurando en cada caso la pertinente referencia.

⁹ Incluido en Verón, E. y otros, *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987.

Es preciso anticipar que en mi estudio abordo la temática de la *maternidad* pero no me detengo en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo, en relación al cual entiendo que el temprano ensayo de Laura Rossi (Klein), “¿Cómo pensar las Madres de Plaza de Mayo?”¹⁰ implicó un interesante abordaje crítico de los presupuestos del discurso político feminista.

Por su parte, el campo disciplinar de la historia alberga desde hace unos diez años una considerable producción de trabajos enmarcados en la corriente de estudios que se conoce como “historia de las mujeres”¹¹. En ese conjunto, se destaca el trabajo de Dora Barrancos, quien incorpora premisas propias de la perspectiva foucaultiana al análisis de textos en la investigación historiográfica. Sus lecturas del discurso del anarquismo, especialmente las que focalizan el tópico de la sexualidad, entre otras, presentan afinidad con esta tesis y en tal sentido se citan en el capítulo correspondiente al fin de siglo XIX¹².

El proyecto inicial de investigación (1992) lo conformé mientras cursaba mis estudios de posgrado en la Carrera Interdisciplinaria de Especialización en Estudios de la Mujer (Facultad de Psicología, UBA) dirigido por Gloria Bonder. Me interesé inicialmente por el planteo teórico de A. M. Fernández (1993), centrado en la noción de imaginario social (C. Castoriadis) para considerar lo que esta autora denomina la “producción de legitimación de las desigualdades sociales de los géneros”. En tanto graduada de la carrera de Letras y docente formada en el ámbito de la materia “Elementos de Semiología y Análisis del Discurso” (C.B.C., U.B.A.) en la cátedra de Elvira Narvaja de Arnoux, elaboré entonces un proyecto de investigación centrado en una semiótica de los discursos sociales como vía de entrada analítica a la matriz significativa de las diferencias sociales de género¹³. Posteriormente desarrollé mi trabajo profundizando en nuevas direcciones dando parcial cabida a desarrollos de la teoría feminista postestructuralista en articulación con el materialismo cultural de la tradición inglesa¹⁴.

¹⁰ En Revista *Fin de Siglo* N° 4, Buenos Aires, 1987.

¹¹ En 1991 se realizaron en la Universidad de Luján las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres que luego se repiten en forma bianual. El Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA fue sede de las VI Jornadas en 2000. Bajo la dirección de Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y Ma.Gabriela Ini, se publicaron en 2000 dos tomos de la *Historia de las mujeres en la Argentina*, Buenos Aires, Taurus. Cabe mencionar los numerosos trabajos críticos de Marcela Nari, historiadora feminista del mencionado IIEG (FFyL,UBA), fallecida prematuramente en 2000.

¹² Véase *Bibliografía*.

¹³ Beca UBACyT de Graduados Iniciación “Nuevos relatos en la producción social de la desigualdad de género. La prensa escrita argentina (1991-1992)”. Lugar de investigación: Carrera Interdisciplinaria de Especialización en Estudios de la Mujer, Facultad de Psicología, UBA. Dir.: A.M.Fernández. Período: 1992-1995.

¹⁴ Entre 1996 y 1998 fui becaria de investigación de UBACyT en la categoría Graduados-Perfeccionamiento. Tema: “Significaciones de género y discursos sociales. Los años 90 en Argentina”. Dir: Silvia Chejter. Lugar de investigación: Area Interdisciplinaria de Estudios de Género. Instituto de Investigaciones “Gino Germani”. Facultad

Aunque reformulados en su narrativa crítica, la presente tesis de doctorado recoge una parte de los resultados de análisis de aquel momento inicial, respecto al cual considero haber avanzado en fundamentar una perspectiva teórico-crítica que se caracteriza por el interés en tratar los procesos culturales y la sociodiscursividad en su materialidad, incluyendo las cuestiones del poder y la desigualdad por vía de la crítica cultural postfeminista.

PARTE I

ARTICULACIÓN TEÓRICA

Capítulo 1.

Género

Lejos de tratarse de un campo unidimensional, el espacio de los diversos feminismos está recorrido por históricas divergencias que han desembocado en una crisis “de identidad” generalizada sobre todo de cara a la especificidad de los cambios y las nuevas condiciones sociales por un lado, y por otro de la mano del estallido teórico en torno a las “grandes narrativas” de la modernidad, el feminismo, entre ellas¹⁵.

Más allá de las clasificaciones de las distintas corrientes, puede decirse que desde fines de los años 80, el punto de mayor discusión se centra en las posiciones teóricas que adscriben al pensamiento crítico de la modernidad y otras que afirmando las raíces ilustradas del feminismo, se reconocen deudoras del proyecto de la razón crítica y discuten las ventajas políticas de la intersección del feminismo con el postestructuralismo y las teorías postmodernas. Un tercer grupo de autoras (Scott, 1993; de Lauretis, 1987, 1992; Butler, 1990, 1993, 1997; Braidotti, 2000; Haraway, 1991) de diversas maneras y grados parecen presentar

¹⁵ Las “ideologías” del feminismo de los años 60-70 se han caracterizado, especialmente en EUA, según su posición respecto al poder establecido, las causas de la desigualdad y el tipo de cambio social propuesto (Stoltz Chinchilla, 1982). Así el *feminismo liberal* (Betty Friedan, Gloria Steinem) documenta la ubicuidad del sexismo pero entiende el cambio social dentro del compromiso con las reglas del juego del capitalismo, evitando el cuestionamiento estructural. Los cambios se obtienen influenciando o presionando al estado, los partidos políticos e instituciones del poder (grupos de interés, lobby) respecto a temas como los derechos reproductivos, igualdad de oportunidades en la educación, igual salario para igual trabajo, discriminación positiva en sistema electoral, etc. El *feminismo radical* (Kate Millett, Shulamith Firestone, Adrienne Rich) se constituye en crítica de las sociedades industriales, atacando el disciplinamiento y la enajenación de los sujetos por parte de la iglesia, el estado y la familia. Este feminismo se piensa como contracultura y tiende a pensar la transformación en términos de subjetividad y liberación sexual. Shulamith Firestone (1971) es materialista y enfatiza la reproducción desde un marco biologicista localizando el origen de la desigualdad en los diferentes roles biológicos que ocupan varones y mujeres para la reproducción de la especie lo que ha llevado al poder patriarcal a la necesidad de controlar la capacidad reproductiva de las mujeres. Transformar las relaciones opresivas y liberar la sexualidad no podrá convertirse en logro del socialismo si antes no se da una revolución cultural por medio de la cual las mujeres (consideradas como clase), estableciendo lazos firmes de solidaridad, tomen el control de sus vidas. La corriente radical es también característica del feminismo italiano “de la diferencia”, el cual cumplió una función muy importante en los 60-70: fortalecimiento de la autonomía de las mujeres y denuncia de la supremacía masculina. Me refiero a las corrientes del *feminismo marxista y socialista* en los apartados correspondientes de este capítulo. El criterio de clasificación “ideológico” es uno de los posibles aunque se han intentado otros de tipo teórico de acuerdo al mayor o menor énfasis otorgado a la diferencia sexual (maximizadoras / minimizadoras). Considero restrictivos, totalizantes y esquemáticos todos las clasificaciones aunque me ha parecido necesario aportar algunas especificaciones acerca de la cartografía propia del feminismo de la segunda ola para orientar la lectura de este apartado. En Argentina, pequeñas organizaciones como la Unión Feminista Argentina (UFA) se desarrollaron desde 1970 hasta iniciarse la dictadura militar de 1976. Desde 1982 hasta hoy diversas agrupaciones -como Lugar de Mujer y ATEM, de orientación radical, activaron en torno a reivindicaciones como la Ley de Divorcio (1981) y la Ley de Patria Potestad Compartida (1985)-. En los años 90, el llamado “movimiento de mujeres” se movilizó principalmente a favor de la despenalización del aborto. En 1994, las organizaciones lograron impedir la inclusión en la nueva Constitución de una cláusula que hubiera imposibilitado discusión pública de esa cuestión, la cual, de todos modos aún no se ha desplegado sino muy indirectamente en el debate legislativo en torno a la anticoncepción y en torno a ciertos “casos” mediáticos.

posiciones intermedias que recogen de un modo crítico pero a la vez muy productivo, las mejores enseñanzas de ambas corrientes.

El presente capítulo consiste en una lectura del recorrido teórico del pensamiento feminista en el que mi narrativa selecciona los debates desde el punto de vista de los intereses que atañen a mi investigación: el género como diferencia sociocultural entramada con la desigualdad y el problema del sujeto para la teoría feminista en el pasaje al postestructuralismo.

De las distintas vertientes y problemas he seleccionado aquellas en las que encuentro sentidos productivos para el trabajo analítico con la materialidad discursiva así como poderosas sugerencias teóricas que todavía considero activas a la hora de repensar las cuestiones más importantes de la crítica de las diferencias de género, ya en el actual terreno del postfeminismo. Al mismo tiempo, la genealogía de los feminismos permite argumentar contra aquellas de sus conceptualizaciones que, de todos modos, es necesario ubicar en el contexto histórico en el que fueron producidas.

Precisamente así entiendo el término *postfeminismo*: como una manera de volver a pensar a partir de lo pensado, revisitando –como se dice en la lengua inglesa de uso académico- las nociones a la luz de los nuevos interrogantes y transformaciones en la contemporaneidad social, una vez que los gestos fundacionales del feminismo de la segunda ola se han integrado de modo difuso, parcializado y a menudo resignificado en nuevas interpretaciones exotópicas, permeando difusa y contradictoriamente las prácticas identitarias de los distintos sectores de la vida social. Lo que llamo “feminismo popular masivo”, difundido por la industria de los medios, es un ejemplo de las derivaciones a las que me refiero.

El prefijo “post” no debe leerse implicando “antifeminismo”, dando a entender que el “feminismo” no tiene ya razón de ser porque se hubieran cumplido sus objetivos y reivindicaciones políticas. Esto no sucede en la Argentina, país que continúa penalizando el aborto y en el que campea la inequidad en materia de la relación trabajo-salario según género, entre otros emergentes mucho menos evidentes de inequidad entre varones y mujeres, así como también resta mucho por lograrse en el campo del reconocimiento de derechos relativos a la diversidad sexual. El tema se encuentra claramente por fuera de mi objeto de estudio, el cual es netamente político pero asume la forma de la crítica y no la propaganda.

Postfeminismo es un término que en principio cabe referir al campo de la teoría y los estudios de género y que alude a un modo de pensamiento en proceso, cambiante y abierto a una pluralidad de otras textualidades provenientes de movimientos políticos y filosóficos que se encuentran buscando “pensar de otro modo” y que se interesan por una articulación política de los relatos de las diferencias socioculturales.

Teorías y prácticas feministas. De la identidad a las disidencias

En este apartado reseño la constitución de los estudios feministas en el último tercio del siglo XX así como las relaciones entre teorías y prácticas políticas del movimiento social, etapas, debates y desplazamientos en la construcción de categorías. Hacia el final me detengo en particular en la discusión teórica que tiene lugar a partir de la apropiación crítica del pensamiento contemporáneo por parte de una serie de autoras que adscriben a distintas versiones del feminismo postestructuralista.

La metáfora contenida en la denominación “feminismo de la segunda ola” refiere a la re-emergencia del feminismo como movimiento social, si se entiende por “primera ola” las luchas por el derecho a votar de las mujeres que las sufragistas iniciaron en el siglo pasado. Sin embargo, Amorós (2000) señala que debería contarse como “tercera”, ya que de otro modo se niega reconocimiento al origen histórico del feminismo en las ideas ilustradas de aquella, la “primera ola” en el s.XVIII (Poulain de la Barre, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft). Esa negación de sus orígenes ilustrados manifiesta precisamente una de las contradicciones más difíciles de encarar por parte de la teoría y la política feministas, su compromiso con el pensamiento político liberal y la dificultad –no totalmente asumida como tal por Amorós- para servirse de herramientas conceptuales tan comprometidas con una visión androcéntrica de la ciencia y la vida social. En realidad, ni bien empezó a andar guiado por las luces del s. XVIII, el pensamiento feminista pronto se vio obligado a renunciar a toda ingenuidad respecto del discurso emancipatorio de la modernidad.

Al momento de la segunda posguerra se había logrado el voto femenino en casi todas las sociedades democráticas y son las nuevas condiciones de existencia de las mujeres (mayor inserción en la esfera pública laboral, mayores niveles de escolarización, liberación de la vida sexual por el acceso a la nueva tecnología anticonceptiva y otros cambios culturales) las que

hacen posible el surgimiento del colectivo como nuevo sujeto social plural capaz de generar autocomprensión sobre su propio devenir histórico.

En 1949 se publicó en París, *El Segundo Sexo*, texto precursor en el que Simone de Beauvoir desarrolla y fundamenta la novedad de su célebre tesis “No se nace mujer: llega una a serlo” (1977,II,p.13), lo que hoy podría traducirse como proponer que la identidad “mujer” se comprenda como devenir sociocultural de un cuerpo sexuado.

Sus ideas movilizaron fugazmente a la recepción europea para reaparecer mucho después del otro lado del Atlántico, en los libros feministas emblemáticos del movimiento de los sesenta y setenta, entre otros *La mística femenina* (1963) de Betty Friedan, *Política Sexual* (1970) de Kate Millett y *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista* (1970) de Shulamithe Firestone; la lectura de Beauvoir también resultó estimulante en Gran Bretaña para Sheila Rowbotham (*Woman's Consciousness, Man'sWorld*, 1973), Juliet Mitchell (*Woman's State*,1971) y Germaine Greer, (*The Female Eunuch*, 1970).

Después de *El Segundo Sexo*, “masculinidad” y “feminidad” perdieron para siempre su carácter de naturaleza autoevidente. Aplicando la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, Beauvoir ofreció la primera explicación de la subordinación: el hombre es un tipo humano absoluto, a la vez lo positivo y lo neutro, mientras que la mujer es el término negativo específicamente vinculado al Sujeto como alteridad. Ella es el Otro en un esquema de necesidad mutua, de ahí el epígrafe de Sartre encabezando el segundo tomo: *Semivíctimas, semicómplices, como todo el mundo*.

Los espacios académicos específicamente dedicados al estudio de la condición social de las mujeres y a la crítica a los presupuestos sexistas en las ciencias humanas surgieron primero en las universidades norteamericanas que a fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, se encontraban muy permeables al activismo y las presiones de los movimientos sociales de liberación¹⁶.

Nuevos temas como “violencia masculina”, “sexualidad” y “reproducción”, relativos a la vida cotidiana y extraños al contexto universitario, llegaron a los programas interdisciplinarios provenientes de los grupos de reflexión extra-académicos en donde mujeres

¹⁶ A la primera etapa en la constitución de las áreas universitarias especializadas corresponde la denominación *Women's Studies* (o también *Feminist Studies*) que en ese contexto histórico y por las características de la lengua inglesa proclamaba una connotación política de efecto instituyente: replicar como un eco el sintagma *Women's Lib* y al mismo tiempo reponer en la escena académica la presencia del sujeto/objeto de estudio denegado por la ciencia considerada androcéntrica. *Women's Studies* significa “estudios sobre las mujeres” y al mismo tiempo “estudios de las mujeres” realizados por académicas comprometidas con el cambio social.

-predominantemente de clase media- desarrollan prácticas de concientización a partir de la experiencia compartida. Descubrían lo que tantas mujeres continúan descubriendo en el “darse cuenta” de la conciencia y en la manifestación de múltiples males, malestares o indefinidos desajustes subjetivos: la distancia que va entre el camino propio y el ajeno, entre el deseo y las constricciones sociales. En 1963, Betty Friedan lo expresaba así:

Existía una extraña discrepancia entre la realidad de nuestras vidas como mujeres y la imagen a la que tratábamos de ajustarnos, la imagen que yo comencé a llamar la mística femenina. Me preguntaba si otras mujeres enfrentaban también esta división esquizofrénica y qué significaba¹⁷.

El libro de Friedan tuvo una masiva recepción en su país, especialmente entre las “amas de casa” pertenecientes a capas medias escolarizadas que disfrutaban de ventajas socioeconómicas, el sector social especialmente involucrado en lo que ella refirió como “el problema que no tiene nombre”. Por otra parte, los sectores medios progresistas e intelectuales de los EUA se encontraban por entonces volcados al activismo del movimiento de los derechos civiles y las luchas en torno al racismo, lo cual creaba una convergencia políticamente auspiciosa¹⁸.

El proceso de conformación de un cuerpo teórico feminista se inicia con el testimonio recolectado acerca de las desigualdades, con la re-escritura de la historia, la crítica y revisión del canon literario y más tarde la crítica de los discursos científicos. A partir de esos materiales, las antropólogas, sociólogas, críticas literarias, filósofas y psicoanalistas comenzaron a desarrollar contextos explicativos en torno a los emergentes de la discriminación produciendo una amplia bibliografía dirigida a precisar las causas de la opresión desde el punto de vista de la estructura¹⁹. Muchas de las conceptualizaciones se

¹⁷ Friedan, Betty, *La mística de la feminidad*, Barcelona, Plaza y Janés, 1975, p.12.

¹⁸ El término “sexismo” se crea sobre la base de la existencia previa de “racismo”. El paralelo es explícito en el *slogan* entonces popular, “woman is the nigger of the world”. Lo mismo puede decirse respecto a la subalternidad propia del “Tercer Mundo” y de las luchas “antimperialistas” de ese entonces. En 1973, Susan Sontag publicó en *Partisan Review* un artículo titulado “The third world of women”. A fines del siglo XIX, asimismo, las sufragistas habían sido a la vez antiesclavistas.

¹⁹ **Historia:** Rowbotham, Sheila, *Hidden from History: Rediscovering Women in History From the 17th Century to the Present*, Vintage Books, 1974; Lerner, Gerda, *The majority finds its past. Placing women in History*, Oxford University Press, 1981. En español véase (en especial el trabajo introductorio de la compiladora) Nash, Mary (ed.), *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1984.

Crítica Literaria. Un clásico libro es Gilbert, Sandra y Gubar, Susan, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1979. Un texto introductorio muy útil, en particular con respecto a la influencia del psicoanálisis francés, es Moi, Toril, *Teoría Literaria Feminista*, Cátedra, Madrid, 1988.

producen como extensión de teorías y disciplinas existentes, todas ellas ciegas respecto a la diferencia sexual, a la que ahora servían de iluminación.

Lo personal es político fue la consigna que se extendió al movimiento de la segunda ola y que con su eficaz economía simbólica continúa vigorosa como premisa teórica que interfiere en los modelos clásicos de pensamiento político²⁰. Expresa una reformulación del concepto de poder, entendido ahora más allá del estado y sus instituciones, al tiempo que denuncia el dispositivo de asignación de espacios sexuados jerarquizados (público masculino jerarquizado respecto a privado femenino) que son parte decisiva de la organización social moderna. La novedad consistía en redefinir la experiencia personal y “privada” en sus determinaciones sociales y culturales, pero focalizando la dimensión política de las relaciones -no sólo estructurales sino también individuales- entre los sexos²¹.

La noción de patriarcado, central para las teorías y las prácticas políticas del feminismo contemporáneo, con su connotación totalizante, permitía explicar la “opresión” de las mujeres de un modo tal como para funcionar con la eficacia necesaria dentro de las restricciones pragmáticas de un discurso político impregnado por la ríspida polémica inicial²². La feminista radical Kate Millet sostuvo la relativa autonomía del patriarcado -entendido como sistema social, político y económico de dominación masculina- respecto del modo de producción histórico, sea éste feudal o capitalista. Dentro del campo de las radicales, por su parte, Shulamithe Firestone definió el patriarcado como control masculino de las mujeres en términos de su capacidad reproductiva.

En 1975, la antropóloga Gayle Rubin señaló las limitaciones del concepto de patriarcado por referir a un modo específico de dominación masculina, basado en el modelo original del pastor nómada del Antiguo Testamento. En un muy difundido ensayo propuso entonces un concepto más abarcador, sistema sexo/género, es decir, “el conjunto de las disposiciones por las que una sociedad dada transforma la sexualidad biológica en productos

Epistemología: Harding e Hintikka, Merrill, eds, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983. Fox Keller, Evelyn, *Reflexiones sobre género y ciencia* (1984), Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1989.

²⁰ La consigna fue acuñada por Carol Hanisch en un artículo con ese título publicado en 1971 en la revista neoyorquina *The Radical Therapist*. (Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, Ohio, 1995).

²¹ Marx y Engels ya habían denunciado la diferenciación público y privado en su crítica a la falsa conciencia burguesa pero pasando por alto la “política sexual” tal como se describe aquí. Ver más abajo, las relaciones entre feminismo y marxismo.

²² Los problemas, conceptualizaciones y en general las ideas de muchas de las autoras autoras mencionadas aquí (1.1.) serán reconsiderados con detenimiento en los siguientes apartados de este mismo capítulo.

de la actividad humana, más allá del modo concreto e histórico en que esas disposiciones se organicen”²³.

Durante bastante tiempo la noción de *sistema sexo/género* reprodujo lo que más tarde se vio como obstáculo, es decir, el funcionar en los análisis como “superestructura”, como una dimensión ideológica operando en forma separada de los procesos sociales fundamentales. Al mismo tiempo surgieron críticas al carácter “dado” que el sexo y lo corporal adquiere en la inevitable equiparación de sexo/género con naturaleza/cultura. Siguiendo a Foucault, se llamó la atención acerca del carácter socialmente producido del saber sobre “sexo” y “cuerpo” e incluso “naturaleza” y el hecho de que ese saber inevitablemente toma la forma histórica de discursos inscriptos en redes de poder.

La categoría de género tiene un origen no feminista, ligado al paradigma médico en el contexto de la tradición norteamericana. Fue Robert Stoller, un psicopatólogo, quien en 1964 introdujo el término “identidad genérica” para el estudio de transexuales, dentro de un esquema oposicional según el cual el sexo (naturaleza) se relacionaba con la biología (genes, hormonas) y por otro lado, género (cultura) con la sociología y la psicología. Aunque el feminismo desarrolla tempranamente una crítica de la dicotomía naturaleza/cultura, incluso dentro del campo del marxismo en el que las feministas revisan la narrativa de la apropiación de la “naturaleza” por el “hombre” a través del trabajo, esa crítica no se extendió al par sexo/género sino recientemente, por lo que se reprodujo largamente la noción de *género* deudora de la formulación biologicista aportada originariamente por Stoller.

Es que el esfuerzo ingente, político y epistemológico se centró durante los primeros años de institución de un movimiento político, en retomar el indicativo beauvoiriano, en el sentido de rescatar a las mujeres del “mundo natural”, subrayando el carácter social e históricamente construido de sus identidades, o sea, el género como lo inscripto por la cultura (patriarcal) en los cuerpos sexuados. En la lucha política era una constante el tener que hacer frente a los “omnipresentes determinismos biológicos” lo cual trajo un efecto de “represión” respecto a la consideración crítica del “sexo” y la “naturaleza” (Haraway, 1991).

Colocada la mirada en esta perspectiva, los resultados de muchas investigaciones feministas que buscaron denunciar el sexismo, realizadas con la urgencia propia de la búsqueda inicial de credibilidad, aparecen hoy funcionando como ilustraciones, es decir, los objetos, lugares o campos de estudio donde se descubriría el cumplimiento, la emergencia o

²³ Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30, México, 1986, pp. 95-146, p. 97. Véase desarrollo más adelante en este capítulo.

actualización de una forma universal de opresión concebida como *a priori*, llámese ésta patriarcado o dominación masculina.

La urgencia por armar una escena para la lucha, condujo por un lado a tratar de estabilizar conceptualmente el término antagonista: el patriarcado, entendido como una forma estructural de “supremacía masculina”. *Sisterhood is powerfull* (La hermandad de las mujeres es poderosa) es uno de los lemas de este primer momento de cohesión en el que era necesaria una política de identidad desde la cual generar fuerza política. Esto llevó a enfatizar sistemáticamente aquello que las mujeres tienen en común en tanto afectadas por la “subordinación”, opacando al mismo tiempo las diferencias *entre* ellas tanto como la diversidad de intereses vinculados con *otros ejes de poder* del entramado social.

Se denomina *política de la identidad* a la etapa inicial que estoy describiendo, aludiendo a la necesidad de afirmar la posibilidad de una fuerza colectiva signada por la estrecha solidaridad política. En los años ochenta, llega entonces el examen crítico -en lo académico y en el movimiento social- de la fraternal e ilusoria homogeneidad. Como parte de este giro autorreflexivo, es la misma enunciación feminista la que comienza a ser desestabilizada desde el interior del movimiento. Revisión impulsada por las mujeres "periféricas" como las feministas latinas, negras y las lesbianas²⁴. Muchas de ellas apuntan al problema de la representación política en el discurso feminista, en particular señalan el modo en que las excluye el feminismo liberal con su apelación a un sujeto de derecho universal. En consecuencia enfocan estas contradicciones en el cruce preciso del género con otras diferencias sociales como las de clase, etnia y opción sexual.

Una de las características de la investigación que presento es su énfasis en el enfoque sincrónico y mi interés en el *cómo* de los procesos más que en sus causas. Esta es una orientación característica de la actitud post-estructuralista, su crítica del pensamiento teleológico y la asignación retrospectiva de valor epistemológico al pasado. Foucault, Derrida, el último Barthes rechazan la explicación por el origen considerado momento fundacional e inmutable respecto al sentido. En el feminismo, la preocupación por el origen y la causa de la opresión corresponde a la inquietud inicial de los años 60-70.

²⁴ Alzandúa, Gloria y Moraga, Cherrie (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Persephone, 1981; Smith, Barbara (ed.) *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Women of Color Press, 1983; también Audre Lorde, Elizabeth Spelman, Chandra Talpade Mohanty y Gayatry Spivak. Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” en *Signs*, Vol 5, N° 4, 1980, pp 578-581. También la francesa Monique Wittig.

El pasaje de los ochenta a los noventa, marca un punto de inflexión al producirse la convergencia de intereses entre la teoría feminista y la producción crítica de la modernidad, entendiendo por ello lo que se conoce como el postestructuralismo, la crítica deconstructiva y la llamada filosofía postmoderna. Una coincidencia que no es casual si se considera el carácter metateórico del saber feminista en tanto crítica de los paradigmas dominantes del conocimiento occidental. En ambos términos de la alianza aparece la insistencia en hacer visible el compromiso de todo discurso científico con el poder y la historia.

En 1988, la historiadora Joan Scott –a partir de sus lecturas del postestructuralismo francés- define ahora *género*, no como una variable a incluir en las explicaciones sociológicas sino como una manera primaria, recurrente y persistente, pero no la única, de significar relaciones de poder en occidente, en las tradiciones judeo-cristianas e islámicas²⁵. Mi investigación, tanto en su aspecto teórico como analítico, representa un aporte en el sentido de reforzar esta idea al focalizar en contextos de análisis heterogéneos, la manera en que las diferencias de género se ofrecen como “materia persistente de significar las relaciones de poder”.

Simone de Beauvoir había partido de la aparente simpleza de una pregunta –“¿Qué es una mujer?”- para lanzar su crítica a la identidad femenina tal cual se ofrecía al sentido común y a la episteme. Pero desde principios de la década del ochenta, el interrogante se vuelve, como hemos dicho, sobre el propio discurso: ¿qué estamos diciendo cuando decimos *nosotras, las mujeres?*

La destacada teórica Judith Butler -de quien se afirma que exhibe “genio para la insoburdinación”- se pregunta por la construcción política de la entidad “mujeres” en el discurso emancipatorio feminista. La intervención de Butler en la teoría feminista es decisiva por lo que se encontrará mayor desarrollo de sus ideas en páginas siguientes.

Butler sostiene que el surgimiento en los ochenta de las voces feministas disidentes constituye el “retorno” de las identidades excluidas en el sujeto político del movimiento (y de la teoría) tal como se estableció en los sesenta, lo cual obliga a la revisión de todo los presupuestos que desde entonces se reproducían en forma acrítica. Perseguir el referente de la categoría *mujer* se considera ahora una actividad frustrante:

²⁵ Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Cangiano, María Cecilia y DuBois, Lindsay (comp.) *De mujer a género*, Buenos Aires, CEDAL, 1993. Es traducción del cap. 2 del influyente libro Scott, Joan, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988.

Si una "es" una mujer, eso no es seguramente, todo lo que una es; el término fracasa en su pretendida exhaustividad (...) porque el género no está siempre coherentemente o consistentemente constituido en diferentes contextos históricos sino que se intersecta con modalidades de identidades discursivamente constituidas que son raciales, de clase y regionales. En consecuencia, se hace imposible separar "género" de las intersecciones políticas y culturales en las que es invariablemente producido y mantenido²⁶.

Si lo femenino siempre significó la parte en desventaja dentro de una diferencia jerarquizada, o lo que ha resultado lo mismo, dentro de una serie de oposiciones binarias: varón/mujer, cultura/naturaleza, instinto/razón, la crítica postestructuralista sostiene que la única salida es negarse a estabilizar una identidad²⁷.

En su crítica al pensamiento occidental, Jaques Derrida señala como algo característico de la filosofía el hecho de que siendo sin duda escritura, siempre se ha negado a verse a sí misma como tal. Este rechazo del significante aparece ligado a la voluntad de resolver de una vez el problema de la verdad y del sentido. Terminar con la escritura es escribir una verdad y un sentido de una vez por todas acerca de algún problema. Esta tendencia dominante en la filosofía consiste en lo que Derrida llama *logofonocentrismo*, una relación necesariamente inmediata y natural del pensamiento (*logos* que es verdad y sentido) con la voz (*foné* que dice el sentido)²⁸. A su vez, Derrida señala la estrecha solidaridad entre logocentrismo y falo como "significante privilegiado" (Lacan), cuya prerrogativa consiste en declararse fuente soberana, autor-guardián del origen y del sentido unívoco del texto. Por lo tanto propone hablar de *falogocentrismo* expresando de ese modo la indisociabilidad de los términos²⁹.

Cuando en mi trabajo empleo el término *androcentrismo*, me refiero a la primacía o dominancia de un sentido único que tiende a subsumir en él otros sentidos que son diferentes

²⁶ Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990, p. 3.

²⁷ La primera en afirmarlo fue Julia Kristeva "La creencia de que 'se es una mujer' es casi tan absurda y oscurantista como la creencia de que 'se es un hombre' (...) una mujer no es algo que se pueda 'ser'; no pertenece siquiera al orden del ser... Por 'mujer' entiendo lo que no se puede representar, lo que no se dice, lo que queda por encima y más allá de nomenclaturas e ideologías." "La Femme, ce ne'est jamais ça" *Tel Quel*, 59, 1974, p. 20.

²⁸ Véase "Entrevista con J. Derrida" por Cristina de Peretti en *debate feminista*, Mexico D.F., Año I, Vol. 2, sept. 1990, pp. 281-291. También Culler, Jonathan, "Sobre la deconstrucción", Madrid, Cátedra, 1992.

²⁹ "Para la ley el patronímico mantiene idéntico el ego trascendental de la dinastía. En virtud del nombre del padre, el hijo se refiere al padre. En esta situación la importancia irreductible del nombre y la ley, deja bastante claro que no se trata meramente de un problema de conducta psico-socio-sexual, sino de la *producción y consolidación de referencia y significado*. El deseo de hacer que nuestra progenie represente la presencia del padre está emparentado con el deseo de hacer que nuestras palabras representen el significado pleno de nuestra intención". Spivak, Gayatri, "El desplazamiento y el discurso de la mujer" en *Debate Feminista*, Mexico D.F. Año 5, Vol. 9, marzo de 1994, p. 151.

o alternativos. Predominio de las significaciones culturales, estilos de vida, imágenes y relatos cuyas características resultan funcionales a los intereses propios de un punto de vista del que puede decirse que (co)responde -en el sentido de ofrecer soporte a intereses, deseos y expectativas específicos- a la producción social de subjetividad masculina. Por predominio no entiendo el cumplimiento efectivo de esa orientación sino un proceso que operando como tendencia dominante, se actualiza en el marco de la hegemonía cultural, que nunca representa el poder como absoluto y que es conflictiva por definición. Es en ese terreno de conflictos en el que se juegan las cuestiones del sentido y la verdad de la producción de diferencias identitarias de género, en un constante hacerse y deshacerse en el seno de la vida social. Un ejemplo paradigmático de androcentrismo se encuentra aún políticamente vigente -aunque constantemente jaqueado por el asedio al que lo someten los movimientos basados en la reivindicación de lo diferente- en el discurso del orden jurídico liberal. Me refiero a la doble valencia de la masculinidad que presenta el sujeto de la ley, a la vez varón y genérico universal. Es decir, *androcentrismo* localizable en el nivel de la producción sociodiscursiva de subjetividad y su consecuente efecto de borramiento para la diferencia social de género.

De acuerdo a la perspectiva crítica aportada por Jacques Derrida , así como dentro de la pareja *habla/escritura*, el primer término mantiene su privilegio -no lógico sino histórico- en base a la secundarización del segundo que se presenta como incompleto, derivado, accidente, del mismo modo ocurre con otras dicotomías (*presencia/ausencia, identidad/diferencia, alma/cuerpo*, etc.) entre las cuales *hombre/mujer* es el binarismo devenido objeto crítico de la lucha feminista, debido a que su estructura jerárquica tiene valor central en el orden simbólico falocéntrico³⁰.

El objetivo de una lectura deconstructiva feminista consistiría entonces en revelar -en distintas formaciones discursivas como el psicoanálisis, la historia, la literatura , la ciencia y la filosofía- la constitución histórica del par masculino/femenino, la interdependencia entre los términos. Dar cuenta del modo en que la feminidad sostiene la centralidad del falocentrismo y luego desplazar el término subordinado colocándolo por fuera del binarismo de modo tal que eluda el convertirse en condición de posibilidad del término dominante. Independientemente de que se reconozcan o no como deconstruccionistas existe acuerdo entre varias teóricas

³⁰ En *Espolones* (1978) Derrida lee la presunta misoginia de la escritura filosófica de Nietzsche en donde encuentra que la mujer ocupa al mismo tiempo el lugar de la verdad y su contradicción, la no-verdad, de la autenticidad y al mismo tiempo la simulación. De modo tal que la mujer es otra figura para *différance* (juego sistemático de diferencias) el mecanismo que deshace y desarma la “decidibilidad ontológica”. Aunque G. Spivak ha traducido la obra de Derrida jugando un rol central en la difusión de su pensamiento en EUA, critica la tendencia de esta corriente a anunciar su propio desplazamiento situando a la mujer como “figura de desplazamiento” (Spivak , 1994, o.c.).

feministas (Butler, 1990, 1990b, 1993, 1997; Scott, 1988; Alcoff, 1989; de Lauretis, 1987, 1992; Fraser, 1997; y Braidotti, 2000) en que el verdadero desafío para los feminismos contemporáneos consiste en obtener lecciones políticas del estimulante tembladeral teórico: ¿cómo construir la enunciación política que eluda reproducir aquello que critica? ¿cómo apartarse de las fórmulas victimizadoras en discursos y consignas? ¿cómo eludir la red de nociones androcéntricas disponibles al reclamar por la justicia en las relaciones sociales de género?

Derrida sugiere apostar a una doble estrategia que asuma las contradicciones, consistente “por un lado en no abandonar el combate feminista en su forma clásica, aceptar, en ciertas condiciones, en cierta fase, teniendo en cuenta que a menudo se basan en presupuestos falogocéntricos. Por otro lado: es preciso seguir cuestionándose esos presupuestos”³¹. Según Scott la crítica deconstructiva “nos permite ser críticas/os en cuanto a cómo se expresan comúnmente las ideas que queremos usar, críticas/os en cuanto a la forma en que se exhiben dichas ideas dentro de esquemas de sentido que pueden estar subvirtiendo los fines que queremos alcanzar”³².

La convergencia de la teoría feminista con la crítica postmoderna dio lugar a una discusión que continúa vigente centrada sobre todo en las consecuencias políticas de una deconstrucción de la subjetividad femenina. Una de las resistencias más destacadas es la que ha ofrecido Seyla Benhabib³³, quien si bien reconoce la necesidad de revisar e incluso abandonar algunos de los presupuestos que rigen la tradición filosófica occidental (el sujeto falsamente universal, los “grandes relatos” de la historia) al mismo tiempo considera que las “apropiaciones feministas de Nietzsche”, en su relativismo y en el socavamiento de los ideales modernos, conllevan en el plano político una renuncia a la utopía o “principio regulativo de esperanza” (noción de Ernst Bloch). En su opinión el proyecto emancipatorio feminista requiere autolegitimarse sobre la base de un imperativo práctico-moral y desde unos presupuestos filosóficos de orden elevado -por encima de los conflictos culturales- para así poder dar respaldo de genuina validez a las acciones de los movimientos de mujeres. Considera perjudicial el “reflejo” postmoderno de considerar esencialista todo intento de

³¹ De Peretti, o.c., p. 286.

³² Scott, Joan, o.c., p. 34.

³³ Trabaja en Harvard, representante del feminismo enraizado en la Teoría Crítica de Frankfurt, de orientación habermasiana. Autora de *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

formular una ética feminista y sobre todo, un concepto feminista de autonomía y personalidad consciente³⁴.

Por su parte, Nancy Fraser pone bajo sospecha la preferencia de autoras como Butler por términos como “re-significación” en lugar de “crítica” ya que ve en ello una tendencia a indiferenciar el valor (positivo/negativo) del cambio social³⁵. A pesar de estas reservas, ella y Linda Nicholson intentan conciliar lo mejor de las posturas frankfurtianas y foucaultianas por medio de lo que denominan “crítica social sin filosofía”. Pragmática y falibilística, esta crítica se encontraría en curso de formación en la tendencia generalizada hacia los estudios localizados, los análisis de los discursos que construyen la diferencia sexual en su diversidad cultural e histórica y las marcas de un cierto rechazo: el de un discurso trascendente que pretenda postularse como medida de validez para todos los otros discursos.

Para estas autoras, postmodernismo y teoría feminista presentan afinidad, pero mientras que el interés del primero partió de criticar el estatuto de la filosofía para luego eventualmente derivar una débil crítica social, para las feministas, sucedió a la inversa, ya que “el problema de la filosofía siempre estuvo subordinado al interés por la crítica social”³⁶. De todas maneras, el encuentro resulta estimulante por la posibilidad de cruzar los distintos énfasis de cada corriente de pensamiento, conciliando lo que una permite iluminar de la otra. Ya que el sexismo se encuentra tan extendido en las sociedades contemporáneas y ello como producto de una larguísima historia, la práctica de los feminismos no tiene por qué abandonar los análisis de macroestructuras sociales siempre que la crítica resulte, en cada caso concreto, implementada por medio de categorías “provistas de una genealogía, es decir, enmarcadas por una narración histórica y convertidas en instrumentos temporal y culturalmente específicos”³⁷.

*

³⁴ Benhabib, Seyla, “Feminismo y postmodernismo: una alianza difícil”, *Feminaria*, Año VIII, N°14, Buenos Aires, junio de 1995, pp. 22-28. Allí polemiza con las posiciones de Judith Butler que se han esbozado más arriba.

³⁵ Nancy Fraser es norteamericana y socialista. Autora de *Unruly practices. Power, discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989 y *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Universidad de los Andes, Colombia, 1997 (1997).

³⁶ “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo” en Nicholson, Linda (comp.), *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992, p. 8.

³⁷ o.c., p. 26. La genealogía de nociones como por ejemplo derechos reproductivos, maternidad o aborto, por citar un campo discursivo de gran injerencia política.

En los apartados que siguen retomaré algunos de los temas ya presentados como parte de la cartografía feminista reseñada, con el propósito de fundamentar mi posicionamiento en ese campo, las afinidades y distancias respecto a algunos aportes de la teorización sobre el género desde el punto de vista de los intereses teórico-metodológicos implicados especialmente en mi construcción de objeto de estudio. ¿Cuáles y sobre todo, por qué he seleccionado una tradición particular de las teorías y prácticas feministas de la segunda mitad del siglo XX?

Se trata de una mirada selectiva que no pretende exhaustividad sino presentar una lectura de ciertos momentos históricos y ciertas tradiciones en los que me interesa recuperar los interrogantes que abrieron, las respuestas que dieron a los problemas, los callejones sin salida, rupturas, continuidades y en general, los aspectos que enfatizaron respecto a la problemática del género y el poder.

Mujer como alteridad

Mi lectura de la teoría de lo femenino como alteridad en Simone de Beauvoir pretende hacer notar sus contradicciones: la coexistencia del construccionismo (“mujer no se nace, se hace”) con conceptualizaciones naturalistas del sujeto femenino presupuestas en la premisa (de raigambre hegeliana) de que “la mujer” se encuentra “apegada a la vida” en virtud de la capacidad reproductiva que le asigna la especie .

Como se ha dicho, *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, es el texto fundacional del feminismo del siglo XX y hasta el presente el único estudio existente que abarca la problemática en sus múltiples dimensiones. El texto provee una conceptualización de la subordinación a partir de una concepción del sujeto femenino como Otro. Además de basarse en la dialéctica hegeliana, la autora se apoya principalmente en el pensamiento de Levinas. Finalmente enmarca su programática y sus conclusiones en la moral existencialista de acuerdo con conceptos propios de la filosofía sartreana como “situación” y “proyecto”, aunque sin mencionar a Sartre y dando a estas nociones un giro personal.

“La categoría del Otro –afirma Beauvoir- es tan original como la conciencia misma”. En el estudio de las sociedades llamadas “primitivas” (y en esto remite Beauvoir a Lévi-Strauss quien le ha comunicado las tesis aún inéditas de *Las estructuras elementales del*

parentesco) así como en las mitologías más antiguas se obtienen evidencias acerca del carácter fundamental que la categoría del Otro presenta para el pensamiento humano. La antropología cultural ha estudiado el fenómeno por el cual el concepto del “otro” funciona de modo relativo y recíproco y así “extranjero” es un signo vacío –como podemos decir hoy- que varía de sentido de acuerdo a la posición relativa del nativo (extranjero para los otros cuando viaja, del mismo modo que los otros son extranjeros para él cuando visitan su comunidad). Esta reciprocidad es también la de las conciencias hostiles en Hegel, las cuales pretenden cada una afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial (es decir, en objeto) pero Beauvoir sostiene como tesis que la misma no se cumple para la relación hombre/mujer. “La mujer se determina y diferencia con relación al hombre y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro”³⁸.

Beauvoir sigue muy de cerca a Hegel en el apólogo del amo y el esclavo que ilustra el combate que se entabla entre las conciencias por el reconocimiento, pero como forma de conciencia desdichada. La fenomenología de la conciencia es “guerrera” ya que en Hegel la conciencia no es como en Kant una simple representación de sí mismo sino que es “la representación de sí como un ser impugnado por el universo exterior, cuya identidad es precaria y que tiene que luchar para existir”³⁹. *Lo otro* pone en peligro *lo mismo*. Por eso toda autoconciencia para afirmarse como tal y superar el estadio de la vida animal debe arriesgar la vida y oponerse al otro. El amo representa la conciencia que niega la vida al arriesgarla en el combate por los valores que considera que están por encima de la vida. El esclavo, que

³⁸ Beauvoir reconoce a Emmanuel Levinas como el filósofo que ha desarrollado una teoría de la alteridad en su ensayo *El Tiempo y el Otro*. Levinas se pregunta por la existencia de una situación en la cual la alteridad fuera portada por un ser como esencia, es decir, como pura positividad. ¿Qué significa esto? Que esa alteridad no entraría en una oposición con la otra especie de un mismo género y entonces no se constituiría en una amenaza para el otro término, el cual podría seguir siendo lo que es, sin sobresaltos. Esa contrariedad que permite a su término seguir siendo otro, es, según Levinas, lo femenino. A continuación Beauvoir puntualiza lo que le resulta “chocante” en la argumentación de “monsieur Levinas” y es que tras su descripción pretendidamente objetiva, el filósofo adopta un punto de vista androcéntrico que es de hecho una “afirmación del privilegio masculino”. Parece olvidar que la mujer es también para sí, una conciencia y no se ocupa de tratar, a propósito de su ejemplo, la cuestión de la *reciprocidad* del sujeto y el objeto.

³⁹ En la *Fenomenología del Espíritu*, la dialéctica del amo y el esclavo es presentada como la primera figura histórica de la autoconciencia, en la que ésta se considera a sí misma como un objeto y en tanto considerarse una cosa distinta de sí, se desdobra. Hegel narra las vicisitudes del espíritu infinito y el camino que ha debido recorrer desde la certeza sensible hasta el saber absoluto, para reconocerse a sí mismo en su infinitud a través de las manifestaciones finitas. Es su progresiva afirmación y desenvolvimiento, a través de la desdicha y el dolor. Así el espíritu (la conciencia) sale de su particularidad, alcanza la universalidad y se reconoce como razón que es realidad y realidad que es razón. La conciencia desdichada no sabe que ella es toda la realidad, por lo que se encuentra dividida en conflictos de los que se libra al llegar a la autoconciencia, es decir, la conciencia de ser todo. Ese “otro” que limita y niega al sujeto le es al mismo tiempo necesario porque solamente puede captarse como sujeto a través de esa otra realidad que no es él. No es frente a la naturaleza que la conciencia se convierte en conciencia de-sí y para-sí, sino ante otro que es una conciencia idéntica, pero separada. Es en la mediación de lo humano y en una tensión conflictiva entre conciencias que se alcanza la autoconciencia. (tomado de Abbagnano, 1994, p. 98)

continúa siendo una conciencia, elige no arriesgar la vida sino protegerla en la dependencia del amo; permanece atado así a la materialidad y al no oponer resistencia a la otra conciencia que se le impone como otro, cae en la inmanencia, en lo inesencial. En esta lucha de conciencias no hay reciprocidad en el reconocimiento, porque el esclavo no se plantea como autoconciencia sino que se reconoce como conciencia **en** la conciencia libre del amo. A su vez, *la verdad de la conciencia del amo es la conciencia inesencial del esclavo*, quien constituye la mediación a través de la cual el amo obtiene certeza de sí. Esa es, a su vez, su escisión y desdicha.

Beauvoir convierte esta figura hegeliana en esquema interpretativo de la relación de subordinación por la vía de significar “mujer” como alteridad respecto de los varones. Sostiene que “la mujer siempre ha sido, si no esclava del hombre, al menos su vasalla”. De ello da testimonio histórico y cultural en numerosas páginas en las que presenta documentación etnográfica y en las que reconstruye la historia de los mitos, analiza la literatura, así como la experiencia concreta de sus contemporáneas.

Pero en esa relación, la mujer es cómplice de su propia subordinación ya que no asume el riesgo de plantearse como un sujeto; porque descubriéndose como “lo inesencial que nunca vuelve a lo esencial” no opone resistencia al otro masculino. “Porque ella misma no opera esa vuelta.” Es cierto que los hombres dicen “las mujeres”, señala Beauvoir, pero ellas recogen esas palabras para autodesignarse y no dicen “nosotras” planteándose como un sujeto auténtico.

De esa observación, que atañe al nivel enunciativo de la sociabilidad y que es todo un programa político, parte el relanzamiento del feminismo en la segunda mitad del siglo veinte. Beauvoir analiza las condiciones históricas del mundo que le es propuesto a las mujeres y en el cuál ellas están obligadas a cumplirse como seres humanos, es decir, *plantearse como libertad, a través de la trascendencia, en un perpetuo desplazamiento hacia otras libertades*. El “drama” de las mujeres y de la política de las mujeres como colectivo consiste en que ellas deben elegirse como libertad y autonomía en un mundo en el que el Sujeto masculino le impone que se asuma como el Otro. A lo largo de la filosofía occidental desde Aristóteles (“La mujer es hembra en virtud de cierta *falta* de cualidades”), en la literatura, las costumbres, los mitos, las religiones, la política y la doxa del “eterno femenino”, “la humanidad es macho

y el hombre define a la mujer no en sí, sino respecto de él; no la considera como un ser autónomo”⁴⁰.

Pero la teoría de “la mujer” como alteridad avanza por sucesivas interrogaciones : ¿Por qué la mujer es el Otro? Beauvoir repasa las versiones de lo femenino provistas por las ciencias biológicas, el materialismo histórico y la teoría del psicoanálisis sin hallar respuesta satisfactoria. La pregunta sólo es respondida por la moral existencialista, señala la autora, aunque como veremos, no se responde sin el recurso a la biología⁴¹.

Se ha señalado (López Pardina, 1994) que el método que Simone de Beauvoir emplea en *El segundo sexo* para indagar la condición social de las mujeres es el de la hermenéutica (a la manera de “comprensión” para Dilthey) regresivo-progresiva⁴².

En el caso del texto de Beauvoir, en el volumen I (*Los hechos y los mitos*) se establecen los elementos históricos que configuran la facticidad de la situación del “Otro” femenino. La segunda fase, sintético-progresiva ocupa el volumen II (*La experiencia vivida*) y

⁴⁰ Para Santo Tomás la mujer es “un hombre frustrado” recuerda Beauvoir, hecho simbolizado en la historia del Génesis acerca de la costilla de Adán. “La mujer, ese ser relativo...” escribe Michelet. Definir lo femenino respecto de lo masculino es lo que transparenta una secuencia de un film hollywoodense reciente (*Mejor imposible* con Jack Nicholson): preguntado el protagonista –un escritor de ficción– cómo logra describir tan bien a las mujeres en sus novelas, éste responde “pienso en un hombre y le quito toda coherencia y razonabilidad”.

⁴¹ Cuando en este contexto teórico se habla de “mundo” debe entenderse como inerte, ser-en-sí y de ahí que las determinaciones sociales presenten el estatuto de lo negativo en la antropología sartreana apareciendo bajo la figura de la alienación en su acepción hegeliano-marxista. (Altamirano-Sarlo, p. 76) Ese mundo que es opaco y monolítico de cara al existente, constituye su situación, a su vez entendida como la contracara de la libertad que siempre es *libertad en situación*. En *El ser y la nada* (1943), Sartre desarrolla su ontología en la que el ser humano se define por estar “condenado para siempre”, condenado a ser libre. No hay una “esencia” previa al sujeto que lo defina porque este se define a sí mismo, se hace en su proyecto, su elección originaria y es eso lo que lo hace responsable de su ser (de la consciencia de esta obligación surge la angustia). En la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) Sartre define “proyecto” como unidad dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, en términos más afines a la antropología del joven Marx. Pero a diferencia de éste, en Sartre el proyecto sigue siendo (como antes en *El Ser...*) una tarea privada de cada individuo, aunque abarca en su propio ámbito a los demás y al mundo (y de ahí la responsabilidad que entraña). En *Crítica...* afirma: “Para nosotros, el hombre (sic) se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación”. Es debido a ese impulso hacia adelante que esa “objetivación”, aunque remite a sus condiciones de emergencia nunca se agota totalmente en ellas. De esta manera, Sartre se opone al determinismo de la ortodoxia materialista y postula la dimensión de las mediaciones o del “campo de los posibles”, condiciones “materiales e ideológicas” que la trayectoria biográfica como proyecto de un individuo debe superar en cada ocasión. Eso es en *El idiota de la familia* (1975) comprender la personalidad de Flaubert como individuo (su “novela familiar” en términos del psicoanálisis) tanto como representativo de su época (inscripción de clase, etc.). (Abbagnano, o.c.; Altamirano-Sarlo, o.c.).

⁴² Que explicitaría Sartre en *Cuestiones de método* y en *Crítica de la razón dialéctica* como metodología heurística del existencialismo y a poner en práctica más tarde en *El idiota de la familia*. Se trata de detenerse en las mediaciones que engendran lo *concreto singular* que el mecanicismo marxista deja de lado en su aplicación de leyes generales al análisis de los acontecimientos.

se basa en los testimonios y materiales en las que se puede rastrear el modo en que las mujeres viven su ser-en-el-mundo, su *situación*⁴³.

La complicidad de las mujeres en la dialéctica hombre/mujer es abordada desde la concepción existencialista del ser humano como libertad y trascendencia. Al no plantearse como sujeto auténtico “la mujer esquivo el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda”. Prefiere huir de su libertad y convertirse en cosa, elige “el camino fácil” porque de ese modo se libra de la angustia y la tensión “de una existencia auténticamente asumida”. Ella se “complace” en su papel del Otro.

Si hay un aspecto del abordaje dialéctico de Beauvoir que a mi juicio continúa “reprimido” en el “inconsciente político” del feminismo es la cuestión de encarar la crítica de *la complacencia de las mujeres en el papel del Otro*. Aceptar esta idea e indagar la actualización de la misma en las prácticas sociales es un programa de investigación postfeminista aún pendiente. Es que el discurso político del feminismo clásico “tuerce” la mirada hacia el horizonte iluminado de la emancipación y se resiste a reconocer la complicidad. No se trata de juzgar a ésta desde un vanguardismo iluminado y moralizante como el de Beauvoir sino para comprender su funcionamiento sociocultural ya que se sitúa en el corazón del vínculo intergenérico.

De todos modos, la complicidad-complacencia de la mujer en su papel de Otro recibe una segunda justificación teórica. De cara al varón/amo, señala Beauvoir, la “mujer” como alteridad presenta grandes ventajas: ella está frente a él, es su semejante pero no le es hostil ni le exige la lucha por el reconocimiento. Este papel es el de *mediadora* (como el esclavo), es decir, próxima a la naturaleza porque da la vida pero no inerte (como la naturaleza) porque es una conciencia semejante. Desde el punto de vista del hombre, la mujer se ofrece así como un remanso encarnado, el sueño de una quietud en lo que para él es su “inquietud de espíritu”, según Hegel, el precio de su realización (Amorós, 1990).

⁴³ Se ha señalado que el concepto de “situación” que emplea Beauvoir difiere del de Sartre. Aunque ella nunca se definió como filósofa sino como escritora, en sus textos *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad* desarrolla una teoría del sujeto moral como sujeto situado que difiere de los planteamientos sartreanos. Para Beauvoir la libertad constitutiva del sujeto no tiene límites, es infinita pero las posibilidades concretas que se le ofrecen son finitas y se pueden aumentar o disminuir desde “afuera”, cuando los otros fuercen o restrinjan su libertad. Para Sartre la situación siempre es redefinida por el proyecto y la libertad no queda mermada por la situación. Mientras que para Sartre libertad y situación forman las dos caras de una única realidad ontológica, para Beauvoir la situación es algo que cae del lado de la acción. Luego Beauvoir entiende que el sentido moral de mis acciones en relación a los otros consiste en “liberar la libertad”, lo contrario es una falta moral (López Pardina, 2000).

Al presuponer que la mujer se “aferra” a la vida, Beauvoir pasa entonces al cuerpo, el término desjerarquizado del dualismo básico de la filosofía de la conciencia y considera –en un deslizamiento que le ha ganado críticas- que “la llave de todo el misterio” radica en la biología, en la capacidad reproductiva de las mujeres y en sus “servidumbres biológicas”. Así, sostiene:

La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de esas expediciones guerreras [primero en la horda, por el embarazo, la lactancia, la menstruación y otras “servidumbres”]; el hombre se eleva sobre el animal al arriesgar la vida, no al darla: por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra”(...) “El privilegio del Amo proviene de que él afirma el Espíritu contra la Vida por el hecho de arriesgar su vida; pero, de hecho, el esclavo vencido ha conocido el mismo riesgo, mientras que la mujer es originalmente un existente que da la Vida y no arriesga su Vida; entre el macho y ella nunca ha habido combate”.

Aunque se ha sostenido en defensa del planteo de Beauvoir (López Pardina, 1994) que este argumento “biológico” no ratifica la jerarquización de los sexos sino que se limita a dar razones de lo que fue una situación de hecho, el efecto de sentido que se obtiene al vincularlo con la significación altamente negativa de la maternidad que el texto presenta en otros momentos, lleva a pensar la contrario.

Para Beauvoir la maternidad es un hecho fisiológico y, explícita, *no* es una “acción”, es decir, la versión existencialista de lo que más adelante se denominará “práctica” en el sentido marxista de praxis (Descombes, 1979). Sus descripciones, son en ese sentido, sorprendentes. Tomemos como ejemplo este dramático fragmento referido a una simple menstruación:

se produce entonces una disminución del “control” automático por el sistema central, con lo que se liberan reflejos y complejos convulsivos, y se produce un humor sumamente inestable; la mujer se muestra más emotiva, más nerviosa e irritable que de costumbre, y puede presentar graves perturbaciones psíquicas. En ese período experimenta del modo más penoso que su cuerpo es una cosa opaca que le es enajenada; se siente presa de una vida obstinada y extraña, etc. (1977, p. 53).

Desde este punto de vista, la enajenación se profundiza gravemente con la fecundación ya que si bien es verdad “que la gestación es un fenómeno normal que, si se produce en condiciones normales de salud y nutrición, no es perjudicial para la madre, y hasta se establecen entre ella y el feto ciertas interacciones que le son favorables; sin embargo, contrariamente a una teoría optimista cuya utilidad social es demasiado evidente, la gestación es un trabajo fatigoso que no ofrece a la mujer ningún beneficio individual y le exige, por el contrario, pesados sacrificios”⁴⁴.

En esta y en otras secuencias se puede encontrar en el texto una insistente negativización de todo lo vinculado con la capacidad reproductiva de las mujeres. Esa carga descalificante es una consecuencia del rechazo categórico por parte de Beauvoir de la histórica construcción de lo biológico como destino para las mujeres. Pero en el esfuerzo por desarticular, desacralizándolo, el dispositivo moderno de “beatificación” de la Mujer-Madre, deja intacto el presupuesto biologicista que pretende cuestionar. Ella argumenta: existen las “servidumbres biológicas” y es más, son la causa y el origen de la opresión porque en virtud de la biología la mujer está más próxima a la naturaleza, porque da la vida y no la arriesga. Según mi lectura, su argumento parte de una premisa patriarcal que no se funda en cuestiones de hecho como se afirma, sino de derecho como es la definición del sujeto femenino como determinado por la biología.

Esa premisa es deudora de la concepción hegeliana de la mujer como sujeto de lo ancestral cuyo deber se ejercita en la familia, el mundo de la eticidad o de las costumbres todo lo cual representa para Hegel una dimensión próxima a la naturaleza y por eso mismo inferior al dominio de la universalidad y de la verdadera autoconciencia, ámbito público de la jurisprudencia y la ciudadanía. A la mujer no le compete hacer la ley porque en ella se cumple la ley de la naturaleza (ley divina) o el tironeo de lo ancestral⁴⁵. Esa premisa es la base de la argumentación por medio de la cual Beauvoir explica la opresión de las mujeres.

Pero no podría sostenerse la explicación dialéctica hegeliana de la “subordinación” y luego la existencialista si todo el esquema argumentativo no reposara en la concepción de la mujer y de lo femenino como lo “atado” o “aferrado” a la naturaleza en virtud de la morfología de su cuerpo.

⁴⁴ Es conocida la posición contraria de Simone de Beauvoir respecto a la maternidad y la conyugalidad, en el sentido que las consideraba obstáculos para la libertad de las mujeres, hasta tanto la situación histórica no las igualara en sus derechos respecto a los varones.

⁴⁵ La mujer es para Hegel la “eterna ironía de la comunidad” como lo es Antígona que pretendió burlarse del estado y sus leyes anteponiendo la eticidad familiar. Este tema se desarrolla en el capítulo correspondiente al análisis del “caso Osswald”.

La teoría de la alteridad que desarrolla Beauvoir arrastra, junto con la dialéctica del amo y el esclavo una concepción del sujeto con género signada por la división sexual del trabajo que es la de Hegel. En efecto, según Celia Amorós (1990, 1991) la interpretación hegeliana del drama de Sófocles *Antígona* (en la *Fenomenología...*) implica, en contraste con la ética ilustrada universalista de Kant, una restauración del doble código de moralidad basado en la división sexual del trabajo. Es decir que el deber ético de la mujer (según Hegel) no se orienta hacia lo universal porque ella no es lo suficientemente evolucionada en tanto que autoconciencia como para ser ciudadana de lo universal, permanece en el reino de las costumbres y hábitos de un pueblo (mores, eticidad) considerado como una “segunda naturaleza”, un estadio intermedio entre la naturaleza y la cultura. El espíritu ético es mediación y la mujer es la mediadora. Entiendo que esta es la noción hegeliana que resuena como presupuesto teórico en Beauvoir cuando se refiere al papel que el Otro femenino cumple para el Sujeto-Amo⁴⁶.

Respecto a la conceptualización del sujeto que subyace al planteo de Beauvoir, ella – como Sartre- presupone una concepción del sujeto neutro desde el punto de vista del género sexual que es deudora de la fenomenología y de la moral existencialista. Esto significa considerar al existente como ser abierto a las posibilidades, como sujeto que situado en un mundo de valores se plantea como trascendencia, afirmándose a través de los proyectos como libertad o cayendo en la inmanencia y la enajenación como objeto (fuga inauténtica).

Siguiendo a Merleau-Ponty, se presupone que el existente es un cuerpo sexuado pero eso no alcanza para definir la “situación” de un individuo en el mundo si no en tanto ese cuerpo es asumido por la conciencia a través de su conducta en lo social. Haciendo sus propias elecciones por medio del mundo que lo rodea, el existente se hace a sí mismo a partir de una serie de valores que son histórica y socialmente construidos. Por eso Beauvoir considera chocante la preeminencia que Freud otorga a la sexualidad en la determinación del “destino” humano. Lo considera determinista y particularmente androcéntrico en el punto de la consideración freudiana de la femineidad hecha en función del modelo masculino (envidia del pene, complejo de castración). Ofrece en cambio, una explicación contrastante :

⁴⁶ Por su parte, Amorós desarrolla con rigurosidad su crítica a Hegel, pero la misma corre en ella por carriles separados respecto a la lectura que hace de Beauvoir, mucho más defensiva que crítica. Una debilidad que se manifiesta en la retórica burlona y descalificante con la que trata a quienes se atreven a “dialogar” con Beauvoir e incluso usar sus ideas como punto de partida para nuevas teorías del género como hace Judith Butler. Amorós ha tomado para sí la defensa de los ideales ilustrados y de la “igualdad” frente al avance de las teorías postestructuralistas de la diferencia. Por eso es un lugar común del feminismo el que se la encuentre situada en interminables discusiones virtuales con las teóricas italianas o francesas de la diferencia sexual. No me ocupo de ese debate ni de las críticas que se dirigen desde el feminismo de la igualdad a Luce Irigaray, por ejemplo.

Plantearé el problema del destino femenino de una manera distinta: colocaré a la mujer en un mundo de valores y adjudicaré a su conducta una dimensión de libertad. Creo que la mujer tiene la posibilidad de elegir entre la afirmación de su trascendencia y su alienación como objeto; no es el juguete de impulsos contradictorios; inventa soluciones de diversos valores en la escala ética. (o.c., p. 65).

Lejos de la conceptualización del sujeto escindido por el inconsciente que Lacan poco después pondrá de relieve en el texto freudiano, Beauvoir renueva los presupuestos de la filosofía de la conciencia moderna al postular la “intencionalidad original de la existencia” y al definir la vida psíquica como “un todo singular en cada uno de sus aspectos” y una “unidad que debemos respetar” (o.c., p. 66).

Integrar clase y sexualidad

La política del sexo

Como ya señalé, las teóricas feministas de los 60 y 70 se abocaron a tratar de fijar con rigurosidad, el concepto de patriarcado como forma estructural de dominación masculina. Se necesitaba un concepto que además pudiera expresar ese dominio en la sistematicidad de un funcionamiento, involucrando a la totalidad de las instituciones sociales, políticas y económicas.

El discurso del llamado *feminismo radical* estadounidense fue el que tempranamente instaló el rasgo contestatario de un feminismo fundacionalista. Me refiero a explicaciones que en un gesto que pretendía dar cuenta de las “raíces” del poder social colocaron a la sexualidad y a las relaciones antagónicas entre los sexos como su fundamento originario.

En *Política sexual* (1970), la estadounidense Kate Millett propone considerar la relación de los sexos desde un punto de vista político⁴⁷. Aunque no siempre se le reconoce, considero decisiva su intervención en el punto en el que define “sexo” como “una categoría social impregnada de política” y respecto a los aspectos biológicos de la política sexual,

⁴⁷ Como sucede en *El segundo sexo* de Beauvoir, tampoco Millett emplea la categoría de género, que llegará para instalarse, unos años después a la teoría feminista.

considera una autojustificación mistificadora del patriarcado toda referencia a la inevitabilidad de la subordinación de las mujeres en virtud de causas “naturales”⁴⁸. Así analiza desde una perspectiva crítica feminista los aspectos psicosociales en la base de la misoginia por la que opera el patriarcado. Estudia la violencia sexual, desarrolla una crítica del psicoanálisis freudiano y de la literatura escrita por varones, punto en el que desarrolla lo que llamo método de la mirada oblicua, un tipo particular de crítica textual que busca desmontar los presupuestos sexistas que sostienen relatos y argumentos⁴⁹.

Por su escritura y actitud política libertaria de filiación anarquista –evidenciada en la hostilidad permanente con el marxismo- concibe -a mi entender- *el feminismo como crítica de la cultura* y de la ideología dominante que rigen las relaciones sociales entre mujeres y varones. Para encarar el proyecto se requería una nueva formulación, ahora extendida, de “lo político” que podemos considerar pre-foucaultiana y que Millett define de un modo muy general, *más allá de la estratificación de clases* como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”.

De esta manera, toda la problemática de la “opresión” de las mujeres podía articularse con las luchas contra el racismo como de hecho lo hace Millett, adelantándose en mucho a los estudios post-coloniales y los Estudios Culturales que abordan en los años 90 la cuestión de “lo negro”. Millett hace referencia al *black power* y el anticolonialismo, las claves de resignificación feminista de un discurso del oprimido (Puleo, 1994). Una buena parte de la actitud radical separacionista se explica como reactiva ante la descalificación de la problemática por parte de los compañeros varones militantes de la New Left y de las

⁴⁸ En este punto se diferencia de los planteos de la otra autora fundacional del radicalismo feminista en USA, Shulamith Firestone (*La dialéctica del sexo*, 1970) quien relaciona de manera directa la opresión de las mujeres con determinantes de orden biológico. Firestone se reconoce materialista pero considera limitado al marxismo – lo mismo que Millett- porque no ha comprendido que la lucha de los sexos es el antagonismo fundamental del que deriva la lucha de clases. El sexo es la piedra angular de la vida social, las “clases sexuales” se definen según los papeles que las respectivas funciones reproductoras de la especie asignan al macho y la hembra humanos y lo que denomina “dialéctica del sexo” es el análisis de la dinámica de lucha entre los sexos en la organización de la cultura. Ya que la humanidad se plantea sólo los problemas que puede resolver, Marx *dixit*, son los desarrollos de las condiciones tecnológicas en esa dinámica (anticoncepción y reproducción extrauterina) las que crean la posibilidad de un proyecto feminista radical que liberará a las mujeres de su servidumbre biológica, es decir, de la maternidad.

⁴⁹ Metodología inaugurada en el siglo XX por Simone de Beauvoir en sus análisis del mito femenino en textos de Montherlant, D.H.Lawrence, Claudel, Breton y Stendhal. (*El segundo sexo*, “Mitos”, Tercera Parte, Cap. II). La misma continuidad de Millett respecto al texto de Beauvoir se establece en el método de lectura crítica del androcentrismo y la ceguera respecto a la especificidad de la condición social de las mujeres en los paradigmas del psicoanálisis freudiano y del marxismo. A mi juicio, el primer texto leído desde la crítica oblicua de género es *Emilio* de Rousseau, por Mary Woolstonecraft, a fines del s. XVIII.

continuas frustraciones en los intentos de discutir las demandas específicas de una política sexual.

Tomaron entonces el ejemplo del movimiento negro, optando por la autonomía (en la línea de la clásica política anarquista) y la afirmación de una identidad propia, así como por otra parte se desarrollaron ampliamente los “grupos de concientización” (*consciousness-raising groups*), una técnica en buena medida influenciada por el antintelectualismo maoísta, que se ha interpretado como presuponiendo que sólo las mujeres tienen autoridad para convertir en objeto de reflexión la experiencia de las mujeres, entendidas éstas como clase oprimida universal (Amorós, 1994). Coincido con la última afirmación pero respecto a la técnica de los grupos de concientización, hay que señalar que su valor consistió, a mi modo de ver, en representar una práctica del cuidado de sí misma y un trabajo que defino como de *afirmación subjetiva de género basado en una historización de la identidad bajo forma de narrativa que además es construida en la interacción conversacional de un pequeño colectivo autogestionado*. Todo ello presenta continuidad con el programa del último Foucault que encuentro productivo para mi trabajo, al proponer la tarea de una “genealogía de nosotros mismos” y cómo llegamos a ser quienes somos. Tampoco coincido con el “antintelectualismo” atribuido a la corriente, salvo que se considere lo intelectual en su significado de enciclopedista y no, a la manera de Gramsci como conciencia práctica, según la cual resulta que todos somos intelectuales.

La corriente radical abonó el terreno para la consolidación de una política feminista de afirmación de la “identidad” de las mujeres que, a pesar del discurso encendido y contestatario también derivó en la construcción de “lo femenino” como espacio de la victimización, es decir, un tipo de subjetividad en menos, en situación de debilidad y capaz de acciones, pero siempre reactivas. Su contracara: la significación demonizada de “lo masculino” y de los varones concretos como agentes ejecutores del dominio en la noción de “supremacía masculina”. Son estas construcciones las que aún resultan obstaculizantes en el discurso teórico y político que no avanza hacia posiciones postfeministas en el sentido de una activa deconstrucción de una parte de aquel legado⁵⁰.

El patriarcado es concebido por las radicales como un sistema estructural pero independiente del modo de producción ya que se basa en el control masculino de la capacidad reproductiva de las mujeres.

⁵⁰ Es bueno aquí recordar las palabras de Rosi Braidotti para quien “el feminismo es una herencia sin testamento”.

Basándose en el concepto de dominio weberiano, Millett define el *dominio sexual* como una forma casi imperceptible de “colonización interior, más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de las clases”⁵¹. Ese dominio es una ideología profundamente arraigada en la cultura “por cristalizar en ella el concepto más elemental del poder” (o.c., p. 33) . Esto se debe –según la autora- al carácter patriarcal de la sociedad en donde todas las instituciones y vías del poder “se hallan enteramente en manos masculinas”. Aunque en Millett aparece la dimensión cultural como escenario de la producción del dominio, al incluir la noción de “supremacía masculina” que se encuentra en el núcleo del feminismo radical, tiende a enfocar el problema en términos de personas y de antagonismos básicos entre los sexos y, como señalarán las socialistas, obstaculiza las explicaciones en términos de organización social e histórica⁵².

Como parte de la hostilidad hacia el economicismo marxista y su reducción de las relaciones sociales a las de producción, radicales como Shulamith Firestone, la influyente Adrienne Rich o Mary Daly se centran en la reproducción pero terminan postulando dos esferas artificialmente separadas de la vida social: la sexual y la económica⁵³.

Las tempranas posiciones del feminismo radical cumplieron una importante función disruptiva, en especial en el contexto neopuritano de la sociedad de posguerra norteamericana, en la que se promovió por medio de políticas culturales el “retorno” a su lugar propio del “ángel del hogar”, momentáneamente reclutado como ejército laboral de reserva durante la guerra⁵⁴.

Entre otros aportes, encuentro valiosa la primera formulación pre-foucaultiana extendida de “lo político” y del feminismo concebido como crítica textual-cultural en radicales como la estadounidense Millett. Esto en combinación con la experiencia de los grupos de concientización de género y su producción de narrativas identitarias como forma de

⁵¹ En *Economía y sociedad*, Max Weber (1983) distingue el dominio (*herrschaft*) ejercido por la autoridad social (patriarcal, magistral o soberana) del ejercido por la fuerza económica. En la lectura de Millett, la “socialización” de los roles sexuales por medio de la familia, unidad patriarcal, por excelencia.

⁵² Es interesante apuntar que Millett reconoce en Jean Genet el único escritor varón de ese momento que ha ido más allá de los mitos sexuales en “su crítica de la política heterosexual”. La enseñanza de Genet (en el texto dramático *El balcón*), lejos de promover una libertad sexual en términos meramente estético-transgresores, avanza en señalar la “prisión del sexo” como el más pernicioso de los sistemas de opresión, lo cual implica para Millett, el recordar que los objetivos revolucionarios (de la *New Left*) no se cumplirán sin una revisión radical de la vieja política sexual.

⁵³ Basándose en el tan citado fragmento de Engels en el que se refiere a la segunda producción material (la reproducción).

⁵⁴ Esta vertiente radical se diluyó entre críticas de biologicismo y esencialismo para ser recuperada algo más tarde por el provocativo e interesante feminismo de la *differenza sessuale*, cuyas representantes (Carla Lonzi, Luisa Muraro entre otras) discuten en Italia con marxistas como Rossana Rossanda.

historizar las prácticas subjetivas según el postulado (aún hoy) “revolucionario” de que *lo personal es político*.

La versión socialista del feminismo

Aunque el feminismo radical introdujo el concepto de patriarcado en el discurso feminista de la segunda ola, al sostener lo que se llamó “sistema dual”, es decir dos esferas relativamente autónomas de dominación correspondientes al trabajo remunerado y al mundo privado, sus descripciones y análisis de un presunto lugar autónomo del sexo y la sexualidad en las sociedades, *no ofrecen explicaciones que vinculen clases sociales con clases sexuales desde un punto de vista histórico*. El punto débil consiste en que sus autoras no se preguntan acerca de cuáles características de ciertas formas particulares de sociedad son las que colocan a los varones en posiciones de poder respecto a las mujeres (Beechey, 1979).

Como señala la socialista estadounidense Zillah Eisenstein, resultó paradójico que tratando de evitar un reduccionismo, feministas radicales como Shulamith Firestone terminaron incurriendo en otro de carácter biologicista. Entiende que la definición de patriarcado como control masculino sobre las mujeres en el marco de una jerarquía sexual, resulta una noción de base dicotómica, simplista, generalizada, que no puede dar cuenta de las complejidades del poder y sobre todo, ahistórica. La desigualdad sexista —observa Eisenstein— es desigualdad sólo en un contexto social, mientras que para Firestone lo es en términos de la naturaleza...cuando lo que se requiere es “un análisis de cómo se ha interpretado la sexualidad de la mujer de manera diferente a lo largo de la historia” (1979, p. 65).

Se requería entonces una teoría del patriarcado *que integrara la condición de clase y la sexualidad evitando tanto el economicismo como el biologicismo*. Ese es el espacio teórico que aspira a ocupar el feminismo socialista tal como lo formuló tempranamente Z. Eisenstein aportando su noción de “patriarcado capitalista”. Esta autora parte de reconocer la existencia de una jerarquía patriarcal sexual a la manera del feminismo radical y como las autoras ya mencionadas, ella también incorpora la cuestión racial en sus desarrollos.

Sin embargo, sostiene como diferencia que las feministas radicales no establecieron las conexiones necesarias entre la opresión sexual que describían, la estructura económica de clase y la división sexual del trabajo.

Para socialistas como Eisenstein la organización sexual y racial converge y se articula con la estructura de clases, concentrándose ambos procesos sobre la actividad humana en el patriarcado capitalista. ¿Cómo opera este *esquema de poder*? Por la división sexual del trabajo y por la ideología de los estereotipos a través de las instituciones burguesas, fundamentalmente la familia nuclear.

En el marco del feminismo socialista se entiende por división sexual del trabajo aquella separación que determina las acciones de los sujetos, sus deseos y expectativas de acuerdo a su sexo biológico; un dispositivo que está en la base del patriarcado y del capitalismo ya que coloca a varones y mujeres en *papeles sexuales fijos y jerarquizados en relación con el dominio específico de la familia y dentro de la economía* (Eisenstein, p. 39).

Esta conceptualización es fundamental para comprender la funcionalidad de las diferencias de género en la modernidad y la manera en que esa división sexual del trabajo – una herramienta conceptual que considero totalmente vigente- sirvió a la organización social burguesa por medio del dispositivo de separación en esferas jerarquizadas de lo público-masculino y privado-femenino.

De este modo se va diseñando dentro del campo feminista, el escenario del primer gran debate, entre la corriente radical y la marxista, paradigma este último por entonces excluyente de la crítica social. La crítica del sistema dual sostiene que patriarcado y capitalismo son mutuamente necesarios, de modo que no es posible pensarlos separados y de allí que se requiera integrarlos teóricamente como parte de un proceso social total. Esta fusión estructural proviene del inextricable lazo que une los intereses del modo de producción capitalista con el control social. Aunque no en todos sus términos, coincido con la orientación materialista presente en la afirmación de Eisenstein respecto de que “la supremacía masculina en tanto que sistema de jerarquía sexual, proporciona al capitalismo (y a los sistemas anteriores a él) el orden y el control que le son necesarios” (Hartman, 1976)⁵⁵.

Encuentro vasos comunicantes entre estos conceptos del feminismo materialista que, yendo más allá de los determinantes económicos (aunque sin abandonarlos) incorpora elementos de la corriente radical y sobre todo, afirma la noción de proceso integral o como pretendo entenderlo a la manera de Williams (vía Gramsci), un *proceso social total* (Williams, 1980). En la tendencia a pensar en un entramado cultural, económico y social se encuentra

⁵⁵ En “The unhappy marriage of marxism and feminism” Heidi Hartmann (1981) define el patriarcado como un conjunto de relaciones sociales de base material que opera en conjunción con un sistema de jerarquías y solidaridades masculinas. Como Eisenstein, Hartmann combina elementos del feminismo marxista y radical.

una vía de escape para el tratamiento superestructural de las diferencias de género. Por otra parte, al incluirse otras diferencias como la racial, además del género, el pensamiento de las autoras revisadas se presenta como un antecedente de las propuestas de tratamiento de las diferencias sociales y el poder luego del giro cultural y discursivo.

Si la domesticación de esas diferencias (sexual, racial) es necesaria para el funcionamiento social y económico, como lo es, por ejemplo, en el sistema jerarquizado de clases propio del capitalismo, es por esa razón que se puede acordar con Joan Scott acerca de que las diferencias de género son constitutivas de las relaciones sociales, ya que el poder requiere de ellas y sus correspondientes jerarquizaciones para afirmarse como autoridad inapelable, de modo tal que el conjunto marche. Es en este sentido que recupero aquí la crítica al sistema dual tal como lo desplegó el feminismo socialista.

Finalmente, cabe subrayar que hay acuerdo incluso en el marco de las corrientes marxista y socialista respecto a que la eliminación de la propiedad privada y la plusvalía **no** arregla la cuestión de la jerarquización de la diferencia de género. Por lo pronto el análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo “no explica ni siquiera por qué son generalmente las mujeres las que hacen el trabajo doméstico y no los hombres” (Rubin, o.c., p. 101).

La intervención del feminismo socialista despejó un camino de pensamiento a partir de su insistencia en forjar una teoría del patriarcado que, integrando la desigualdad de clase, evitara el reduccionismo tanto economicista como biologicista característico del marxismo al focalizar el problema de “la subordinación de las mujeres”. Es de destacar para los objetivos que guían mi trabajo, su énfasis en señalar que la vinculación de la división sexual del trabajo y en general lo que hoy se entiende y nombra como *androcentrismo* (antes “supremacía masculina”) presenta un carácter estructurante y necesario para los intereses del capitalismo en tanto forma de control social (en articulación con otro tipo de jerarquizaciones como la racial).

Lo malo de “patriarcado”

En 1975, la antropóloga estadounidense Gayle Rubin señaló las limitaciones del concepto de patriarcado por referir a un modo específico de dominación masculina, basado en el modelo original del pastor nómada del Antiguo Testamento. En un ensayo que se ha

convertido en clásico debido a lo persuasivo de sus argumentos, Rubin propuso un concepto más abarcador, *sistema sexo/género*, es decir, “el conjunto de las disposiciones por las que una sociedad dada transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, más allá del modo concreto e histórico en que esas disposiciones se organicen”⁵⁶.

Rubin sostiene que la categoría sistema sexo-género es neutra y por eso mismo más “optimista” que patriarcado, concepto que por su significado no contempla la posibilidad histórica de un sistema de relaciones de género justas. Se requiere una economía política del sexo capaz de reconocer y registrar las modalidades de producción y funcionamiento social de lo que llama “la subordinación de las mujeres”.

Son los tempranos años setenta, momento optimista de la articulación entre marxismo, estructuralismo y psicoanálisis. Marx en primer lugar, Engels, Lévi-Strauss y Freud en su lectura por Lacan son los autores de los que Rubin se sirve para construir una conceptualización cultural y a la vez materialista de lo que entiende como producción social de las relaciones de sexo/género⁵⁷. Por entonces, se continúa orientando la reflexión sobre la opresión sexual en términos de causalidad para lo cual se requería de una teoría con la fuerza explicatoria del marxismo, paradigma para el que la identidad genérica de los individuos no había merecido mayor conceptualización y, sobre todo, no se había constituido como objeto de estudio y críticas.

El texto de Rubin es además un modelo de metodología de la práctica feminista de lectura oblicua y apropiación crítica del pensamiento de los autores “consagrados” del campo intelectual y político (*mainstream*). La autora se sirve de ellos como “caja de herramientas” para luego poner en evidencia lo que propongo llamar el “inconsciente teórico” en las pautas interpretativas que subtienden los textos (de Lévi-Strauss y Freud), su sorprendente ceguera ante el problema de la dominación masculina y lo que ella califica como “insensibilidad” respecto a las “implicaciones críticas de su propia teoría”. A pesar de ello y aunque la producción de ambos autores no cuestionan el “sexismo endémico” de los sistemas que describen, sus conceptualizaciones iluminan las estructuras profundas de lo que Rubin llama “opresión sexual”.

Rubin desarrolla las consecuencias políticas de la explicación de Lévi-Strauss acerca del “intercambio de mujeres” como prerequisite de la cultura . “La mujer que uno no toma-

⁵⁶ Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30, México, 1986, pp. 95-146, p. 97.

⁵⁷ Rubin, Gayle, o.c., pp. 95-146 y p.97.

señala Lévi-Strauss- por eso mismo, la ofrece”. Cabe entonces preguntarse: si el resultado del intercambio es la organización social y ésta otorga poder, ¿cómo se distribuye ese poder? Una primera diferenciación política se obtiene al plantear que si las mujeres son los regalos, su estatuto es diferente y desjerarquizado respecto de los varones, quienes ejercen derecho de “concesión” sobre ellas, que ellas mismas no tienen. En ese sentido, y más allá de sus alcances cuestionables en el campo de la antropología, según Rubin, las relaciones sistematizadas por Levi-Strauss constituyen una aprehensión profunda de algunos de los aspectos de las relaciones sociales de sexo y género.

Así, deriva otras importantes consecuencias de otro ensayo de Lévi-Strauss –“La familia”- en donde el autor indaga qué tipo de “personas” presuponen los sistemas de parentesco, es decir, indaga en las condiciones previas necesarias para el funcionamiento del sistema de matrimonios y ello por vía del análisis de la división sexual del trabajo. Lévi-Strauss concluye que el propósito de esa institución tan generalizada, sin importar su infinita variación, no es de índole biológica sino que el fin perseguido (la regla implicada) es “asegurar la unión de varones y mujeres haciendo que la mínima unidad económica viable contenga por lo menos un varón y una mujer”. Rubin lee oblicuamente esta conceptualización, es decir, como un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, tabú que a la vez impone el matrimonio heterosexual. Es un tabú de la igualdad que exagera las diferencias biológicas y así crea el género entendido no sólo como la identificación con un sexo sino con el direccionamiento del deseo hacia el otro sexo. Son dos los aspectos involucrados en la regla (que es también prohibición según Rubin). Luego enlaza esta conclusión con el concepto de “intercambio de mujeres” y lleva la deducción más allá del mismo autor al explicar la estructura lógica que subyace a todo su análisis del parentesco, entendiéndolo como organización social de la sexualidad, basada en la identidad de género exclusiva, la reducción de la sexualidad femenina a los términos del intercambio masculino y de la *heterosexualidad obligatoria*⁵⁸. “El tabú del incesto- sostiene Rubin- presupone un tabú anterior, menos articulado, contra la homosexualidad. Una prohibición contra algunas uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones no heterosexuales”. De este modo, llevado a un alto nivel de abstracción conceptual, sus conclusiones reúnen la asimetría política entre los géneros y la represión de la homosexualidad bajo los alcances de un mismo tipo básico de organización sociosexual.

⁵⁸ El concepto fue acuñado por Adrienne Rich en su influyente ensayo “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” de 1980.

Respecto a lo anteriormente expuesto, considero que si bien los usos de la categoría “compulsión heterosexual” por parte del feminismo lésbico han forzado los análisis por imponerse sobre ellos un posicionamiento político militante, los argumentos de Rubin son convincentes, al menos en mi lectura.

La prohibición de las relaciones de género basadas en la identidad (homosexualidad) a la que se refiere la expresión radical “compulsión heterosexual” abrió camino a la constitución en los años ochenta del muy activo campo de los Estudios *Queer*, especializados en la problemática política de la *diversidad sexual* y los derechos sexuales como derechos cívicos. Abrió camino en el sentido de las luchas por el *reconocimiento* ligado a la visibilización y al movimiento de gays y lesbianas en todo el mundo. Particularidad que se añade a las luchas (anteriores en el tiempo) que reivindican la *igualdad*, originalmente característico del movimiento de mujeres .

En cuanto a la noción de sistema sexo/género, se trata de un sistema social productivo cuya “materia prima” son las hembras y machos de la especie. A la pregunta *¿qué es un esclavo negro?*, Marx respondió: *un hombre de raza negra situado en determinadas relaciones*, así Rubin responde a la pregunta *¿qué es una mujer subordinada?*, afirmando que *es una hembra de la especie situada en determinadas relaciones*. “El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente (...) El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo es obtenido culturalmente.”⁵⁹.

Aunque la noción de sistema social productivo para pensar el género es la correcta, al mismo tiempo se puede advertir rápidamente que Rubin se apoya en la antinomia naturaleza/cultura, presupuesto dicotómico característico del estructuralismo, el cual comienza a discutirse en los años ochenta, a partir de la apropiación crítica del postestructuralismo francés por parte de las teóricas feministas, las que llegarán bastante más adelante. Hacia el final del ensayo, Rubin parece anticiparse lúcidamente a las críticas cuando se muestra consciente de lo que en su empresa se desliza en términos de tradición androcéntrica en los “préstamos” tomados del psicoanálisis y de la antropología cultural. Citando a Derrida, reconoce en un breve comentario que no es posible elaborar un discurso crítico que no contenga aspectos de la lógica y las premisas de aquello que se propone cuestionar. Resulta interesante que en un texto tan temprano se apuntara al centro del debate contemporáneo en torno a los límites de la crítica social, sus utopías, sus ilusiones y sus posibilidades ciertas.

⁵⁹ Rubin, G., o.c., p. 102.

Dicho problema está estrechamente vinculado a la política y especialmente a la comprensión del carácter particular del discurso político y sus alcances perlocucionarios.

Volviendo a la crítica de la categoría “patriarcado”, Rubin observa su carácter fatalista, al no servir para referirse a una sociedad sexualmente igualitaria, en torno a la cual cabe tener expectativas o al menos concederle entidad teórica en la textualidad feminista. La observación es interesante desde el punto de vista político ya que puede decirse que cada vez que se repite en el discurso feminista “patriarcado” es esa posibilidad “teórica” la que permanece fuera de toda simbolización mientras que iterativamente, se refuerza al “contrincante” por medio de la referencia y su construcción discursivo-performativa. Este es el tipo de razonamiento provisto por el deconstruccionismo derridiano.

A pesar de esta localización histórica específica en el origen del término, los usos universalizantes de “patriarcado” condujeron a reificar su significado, abstrayendo el concepto de la necesaria contextualización en la praxis. Designación totalizante que fallaba en reconocer las diferentes articulaciones del género con otros ejes de poder en localizaciones culturales particulares y contingentes.

También cabe decir que tal como sucede con “ideología” en Ciencias Sociales, a despecho de las críticas y autocríticas, patriarcado continúa usándose de manera autorizada en contextos específicos, aunque más bien como adjetivo (sociedad patriarcal, institución patriarcal). Lo que este “doble discurso” muestra es el valor determinante de la contextualización discursiva, cuya necesaria variación cuestiona las críticas formuladas en términos absolutos, los cuales desconocen las condiciones de producción-recepción de la materialidad significativa en el discurso.

El problema principal derivado de ese carácter inevitable contenido en el término es que conlleva una conceptualización de las mujeres como, a su vez, *inevitablemente víctimas*. En torno a patriarcado no queda espacio para transmitir la formas de actividad, resistencia y transformación de parte de las mujeres en el marco de condiciones dadas sino que éstas se presuponen como el término pasivo de una relación de dominación que se ejecuta sin remedio en ellas, sea en sus cuerpos y/o en sus conciencias.

“Lo malo de patriarcado”. Con este título, la británica Sheila Rowbotham (1979) desarrolla en forma muy temprana, la crítica a mi juicio más sugerente del concepto de patriarcado, la cual cabe para los usos del término de parte del entonces feminismo radical

tanto como del marxista y socialista.⁶⁰ Patriarcado “nos devuelve a la biología”, señala, ya que al remitir el significado de la palabra al “poder del padre”, toda la compleja cuestión histórica de la opresión de las mujeres queda reducida -en virtud, según interpreto, de las connotaciones familiaristas del término- al parto, a la maternidad y la crianza de los hijos⁶¹.

Porque se vincula estrechamente con el enfoque que propongo en mi tesis, cito el fragmento en el que Rowbotham, señala la forma en que “patriarcado” excluye la posibilidad de dar cuenta de las complejidades relativas a la cotidianidad de las mujeres y el “preconstruido” en el que la misma transcurre:

(patriarcado) no transmite un sentido de cómo las mujeres han maniobrado resueltamente para mejorar su posición dentro del contexto general de la subordinación; valiéndose por sí mismas, invirtiendo los papeles, mandando, llevando los pantalones, dominando a sus varones, chismorreando, empujando o como en cierta ocasión oí que decía una mujer, sencillamente “dándole la lata sin parar” (o.c., p. 250)

Lo que se pierde de vista, según la autora, es el rechazo de las imposiciones patriarcales, los límites que le oponen las mujeres al resistirlo. Lo que se escapa y permanece ignorado por debajo de “patriarcado” en tanto concepto-totem⁶² es el mundo de los “intersticios movedizos donde las mujeres han maniobrado y opuesto resistencia”. (Rowbotham, o.c., 252).

Desde mi punto de vista y de cara al universo discursivo analizado en esta tesis, un interrogante que se mueve en un sentido ligeramente diferente, aunque sin dejar de lado la cuestión del poder, se presenta una y otra vez: ¿cómo se las arreglan las mujeres? Por “arreglarse” no me refiero a “resistencia”, un término que me parece en general excesivo en sus matices moralizantes de un épica, más vinculado a la romantización política de la teoría que a los efectivos modos de hacer, muchos menos conscientes de lo que “resistencia” sugiere y mucho menos opositivos que operativos. Este es el punto de vista de Michel de Certeau que retomo más adelante, aunque en mi tesis, al situarme en la dimensión discursiva de análisis,

⁶⁰ “Lo malo de ‘patriarcado’” en Samuel, Raphael, ed., *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1981.

⁶¹ Sheila Rowbotham. Historiadora y principal activista del feminismo británico de los 70. Autora de *Women, resistance and revolution* (1974), de los clásicos *Hidden from history* (1973) y *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, Debate, Madrid, (1977); también *Beyond the fragments* (1979). Fue codirectora del History Workshop Journal.

⁶² Como llama la poeta argentina Monica D’Uva a los conceptos del discurso feminista cuando se usan con efectos de clausura.

esos “modos de hacer” involucran relatos, tropos, argumentos y posicionamientos enunciativos.

Ligado a este fuerte componente confrontativo que arrastra “patriarcado”, tenemos el problema de la invisibilización de la reciprocidad, es decir, los grados variables de ayuda mutua que innegablemente forman parte de las relaciones entre varones y mujeres, configurándose además históricamente y de acuerdo a las clases sociales en juego.

Por el contrario, “patriarcado” señala Rowbotham, se asienta en la bipartición opositiva mujeres/varones, con el delirante efecto de mutua exclusión que la fórmula instala. Añado que este es el tópico favorito de la industria cultural, el de la “batalla de los sexos”, un relato mítico que es justamente funcional al...”patriarcado”⁶³. Rowbotham discute la impronta marxista que persiste (desde Engels) en forzar el paralelo género/clase y, según entiendo arrastrar allí la noción de antagonismo o lucha de clases: porque existen las complicidades y reciprocidades en las relaciones entre varones y mujeres, no se puede dar por sentado que el antagonismo sea un factor constante.

Por otra parte, para esta autora patriarcado y capitalismo no son dos sistemas independientes que se entrelazan. No somos, afirma, seres-sexos en la familia y seres-clase en el trabajo y el estado ya que tal como sucede con las relaciones de clase, las relaciones de género *saturan todos los aspectos de la vida*.

Así como en su momento se necesitó especificar el tipo de subordinación basada en la diferencia sexual para distinguirla de la explotación o dominio de clase y se echó mano a “patriarcado”, el siguiente paso consistía en superar el sistema “dual” patriarcado/capitalismo y sus correlatos reproducción/producción, familia/trabajo, etc y *elaborar una conceptualización radicalmente histórica de las relaciones de género*.

Fue en el sentido de superar las limitaciones de “patriarcado” que Rubin había propuesto unos años antes el término neutro de “sistema sexo-género”, quizás demasiado ligado al estructuralismo para el gusto de una historiadora formada en el marxismo inglés como Rowbotham, quien no la menciona.

Al imponerse en el feminismo materialista el problema de una narrativa propia en tensión con las determinaciones del marxismo, incluso del marxismo renovado, pronto se impuso la necesidad de un espacio de pensamiento crítico en el que fuera posible imaginar la

63 En el corpus mediático analizado para la tesis, el tópico recurre así como van y vienen los programas televisivos que operan con sus variaciones (“Viva la diferencia” o “La batalla de los sexos”).

existencia de subjetividades presentes en la historia que no se redujeran, una y otra vez con exclusividad a las diferencias de clase, so pena de trasgredir las leyes del materialismo histórico (Alexander, 1990).

Las categorías de la economía política ya habían mostrado su productividad para el feminismo a propósito de las cuestiones que el mismo Marx había indicado, a saber, que las mujeres cumplieran (y siguen cumpliendo) en el capitalismo el papel de ejército laboral de reserva, llevando ganancias comparativas al bolsillo patronal en virtud de la inveterada desigualdad de género respecto a la relación salario-trabajo.

Incluso se habían llevado las cosas mucho más lejos al demostrar que el trabajo doméstico no remunerado y por eso “invisible” de las mujeres, que las feministas marxistas estaban conceptualizando y discutiendo, tenía un rol crucial en el proceso en el que se produce capital por extracción de plusvalía a la mano de obra⁶⁴.

En efecto, en dicho proceso, el momento de reproducción de la fuerza laboral requiere de una serie de factores de mantenimiento como son –entre otros- el alimento, el vestido y la vivienda. Pero esos “factores” no se encuentran en disponibilidad inmediata para el trabajador sino que se hace necesario transformarlos por medio de un trabajo adicional: el alimento debe ser cocinado, los platos lavados, el polvo quitado, el mameluco desengrasado, el agua y toda “materia prima” acarreada. El trabajo doméstico no remunerado “naturalmente” tomado a cargo por las mujeres en el seno del espacio privado-doméstico se presenta en este planteo como cumpliendo esa función no remunerada para engrosamiento de la plusvalía. Sin poder abrir una crítica aquí a este planteo, pretendo acordar con mis lectores el hecho de que el momento de reproducción de la fuerza laboral tal como acabo de definirlo se presenta en nuestras sociedades mayormente marcado por la diferencia de género y no sólo desde el punto de vista normativo sino efectivamente feminizado en las prácticas cotidianas y en la transversalidad de las clases sociales.

Luego de una etapa de debates en torno a las relaciones entre patriarcado y capitalismo, las socialistas concluyeron afirmando que en realidad este último no había hecho otra cosa que retomar, adecuándola a las necesidades de su particular modo de producción, una *herencia cultural* milenaria, verdadero objeto de la teoría feminista: el ordenamiento social jerarquizado de la diferencia sexual, sostenido por pertinaces ideas o relatos, como se dice hoy, de la masculinidad y la feminidad. Esa era la diferencia que el sujeto sexualmente

⁶⁴ En este y los siguientes párrafos sigo el clásico texto de Gayle, Rubin “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Nueva Antropología*, México, Nov. 1986, Vol. VIII, N° 30.

neutro de la teoría de Marx no podía reconocer. En cambio, al colocar la *lucha de clases* como el verdadero y excluyente sujeto de la historia, el materialismo histórico inevitablemente empujaría la cuestión de la política de la diferencia sexual a una posición periférica acotada al estudio del modo de producción⁶⁵.

Crítica de la compartimentación público-privado

Uno de los aportes centrales de los feminismos ha sido el desarrollo de una profunda crítica a las reparticiones sociales en tanto dispositivos políticos de la moderna subordinación de las mujeres. Es el sentido resumido en la consigna "lo personal es político" y en el esfuerzo epistemológico por desmarcarse de la oposición entre individuo y estructura.

En este apartado me detengo en la crítica de la histórica compartimentación de las esferas de lo público-masculino y privado-femenino en la modernidad. Busco así dar fundamento teórico a la tesis acerca del carácter constitutivo de las diferencias políticas de género.

En lo sigue voy a presentar en primer lugar (1) la construcción histórica de "público y privado" de acuerdo a la perspectiva crítica de J.Habermas (1961), señalando sus puntos de inflexión respecto a los objetivos de mi trabajo. Luego, (2) la revisión crítica y correlativo desmontaje del subtexto de género en la teoría política de los contractualistas clásicos y también en la de sus críticos (como Habermas) por parte del discurso feminista. Destaco en esta sección la utilidad de la noción de *identidades generizadas* propuesta por Nancy Fraser. En (3) me refiero a un conjunto de nociones críticas aportadas por Celia Amorós Puente para leer la filosofía ilustrada y las concepciones de lo "femenino" y "masculino" que se encuentran implicadas en el racionalismo político moderno. Asimismo, me detendré (4) en la génesis histórica del "amor maternal", pieza estratégica en el dispositivo moderno de la diferencia de género. Todo ello con el fin de señalar su *injerencia en la producción de*

⁶⁵ La reducción de la opresión a la explotación en el análisis marxista descansa en la igualación de la estructura económica de clase con la estructura de poder de la sociedad. Pero para las feministas socialistas, la explotación y la organización sexual y racial –reconocimiento este último en el que norteamericanas radicales como Kate Millet entre otras, se adelantan en muchos años a los *Cultural Studies*- convergen con la estructura de clases, concentrándose ambos procesos sobre la actividad humana en el "patriarcado capitalista" como lo ha denominado Zillah Eisenstein. Esta autora afirma que la supremacía masculina en tanto que sistema de jerarquía sexual, proporciona al capitalismo -y a los sistemas anteriores a él- el orden y el control que le son necesarios.

subjetividades con género contemporáneas y la centralidad que adjudico en ese proceso a la política de la enunciación y la interpretación del discurso.

1. Lo que llamamos “público y privado” es producto de una construcción histórica ligada a la economía política⁶⁶. En la sociedad griega y en el marco de un tipo de economía esclavista, el patrimonio doméstico y la autonomía privada propios del *oikos* es la condición de participación en la *polis* o esfera pública de los ciudadanos libres⁶⁷.

La vida pública en el estado-ciudad fue concebida como el reino de la libertad y la inmortalidad de la fama, un bien muypreciado en la autocomprensión de los ciudadanos griegos. Lo altamente valorado es el discurso, la palabra, la retórica (también el coraje guerrero) en contraste con una correlativa desjerarquización de la actividad económico-productiva confinada en el *oikos*. En lo público y por el debate razonado se confrontan los *homoioi*, es decir, los ciudadanos iguales que compiten para ser reconocidos como los mejores entre pares. La *areté*, la máxima virtud, es la bondad o la excelencia en todas las cosas, no sólo en lo ético, sino en toda práctica social, dentro de las valoradas por los libres. Encuentro persuasiva la opinión de Habermas respecto a que *este modelo conserva lo que él llama su fuerza normativa hasta hoy*:

Vuelven a adquirir una aplicación técnico-jurídica efectiva por vez primera con el nacimiento del Estado moderno y de la esfera, separada de él de la sociedad burguesa; sirven a la autocomprensión política al igual que a la institucionalización jurídica de una sociedad civil burguesa... (o.c., p. 44).

Lo que Habermas pasa por alto es el carácter estructural inherente al tipo de sujeto presupuesto en la concepción política griega de “ciudadano”, es decir, el carácter explícitamente generizado del pacto entre los libres (*homoioi*). El ágora es el espacio de los iguales y el sujeto presupuesto se nombra *aner agathós* (el varón perfecto), portador del discurso razonado del que

⁶⁶ En los párrafos siguientes me baso en Habermas, J. (1961).

⁶⁷ Es importante subrayar el carácter discursivo de la *polis* ya que en la esfera pública griega se desenvuelve la *bios politikos*, constituida no sólo a partir de un lugar físico que es el ágora sino de dos clases de prácticas: la conversación (*lexis*) y el hacer común (*praxis*). Bajo el dominio del *oikodéspota* (cuyo equivalente en Roma es el pater familias) se produce la producción y reproducción de la vida, el control sobre la fuerza de trabajo (esclavos y mujeres). Si el señor tenía invitados su mujer preparaba todo y luego se ocultaba en sus aposentos. Tenía prohibido mostrarse y sobre todo, hablar u opinar. El hecho de que no fueran siquiera tematizadas, que permanecieran por fuera del discurso como objeto de predicaciones, fue también una condición de sus existencias. Permanecer anónimas, invisibles: “la mayor gloria de una mujer es que los hombres hablen de ella lo menos posible, tanto si es para ensalzarla como para criticarla”, sostuvo Pericles.

las mujeres, esclavos y niños están excluidos y asignados al *oikos* por una exigencia de la estructura misma.

Sin embargo, con sus graves limitaciones, la democracia griega es la primera forma histórica conocida de organización social que contiene un elemento de igualdad ante la ley. En ese sentido, el paradigma de la isonomía contiene "virtualidades emancipatorias" que fueron vueltas contra Aristóteles provocativamente por los sofistas cuando llamaron la atención acerca del carácter racionalmente injustificado de la esclavitud. Uno de ellos, Antifón, discutió por inconsistente el argumento basado en la naturaleza que excluía a las mujeres de la isonomía (Amorós, 1990, p.17).

Durante la Edad Media se pierde la separación entre público y privado, para iniciarse una nueva separación de esferas - ya en el sentido moderno de ese dispositivo- en los siglos XVI y XVII, como consecuencia de los cambios producidos por el desarrollo del temprano capitalismo financiero y comercial (a partir del siglo XIII).

La reproducción social ya no se aloja totalmente en las grandes familias de la unidad productiva pre-moderna que se autobastece. En la medida en que el tráfico mercantil rebasa las fronteras de la economía doméstica, queda delimitada una esfera familiar -que evolucionará hacia el privado-doméstico-reproductivo consolidado en el siglo XIX- respecto de la esfera propia de otro tipo de reproducción correspondiente al trabajo remunerado, en relación de dependencia, fuera del ámbito privado del hogar.

El *trabajo social*, volcado a un mercado, se convierte en objeto de interés público y el propietario de una manufactura comienza a ser interpelado por el poder público (el que recauda impuestos, el que tiene policía y ejércitos) sobre su actividad privada, al tiempo que aquél reclama regulaciones más favorables a sus intereses económicos⁶⁸.

De manera que el trabajo social en el marco del modo de producción capitalista es el punto de arranque histórico de lo privado en el sentido moderno, es decir como lo que no es público-estatal⁶⁹.

⁶⁸ Lo que estas personas plantean es un espacio para la concertación para concertar con el poder público (sin disputarle poder) las reglas generales del tráfico en la esfera del tráfico mercantil y del trabajo social. Por esa presión del Estado absolutista es que se crea una esfera privada crítica respecto del poder público, una futura opinión pública que va más tarde va a disputar en términos políticos, aunque al comienzo a nivel de intereses puramente económicos.

⁶⁹ Siglo XVI: Alemania: *privat* derivado de *privatus* (Ingl.: *private*. Fr.: *privé*) Quiere decir "sin oficio público", sin empleo que lo implique en los asuntos públicos. "*Privat* alude a la exclusión de la esfera del aparato estatal; pues "público" tiene que ver con el Estado formado entretanto con el absolutismo, que se objetiviza frente a la persona del dominador.

La publicidad burguesa –como la denomina Habermas- se desarrolla a partir del siglo XVIII en la medida en que el interés público de la esfera privada de la sociedad burguesa comienza a ser tomado en consideración como algo propio por los mismos sujetos de la nueva clase (autocomprensión)⁷⁰.

Comienzo a ubicar el punto que interesa a los objetivos de este trabajo: *la cuestión del nuevo tipo de subjetividad sexuada que entraña este dispositivo de separación moderna de las esferas privado-público.*

Sobre el dispositivo, ante todo hay que precisar que dentro de aquello considerado “privado” en el mundo social burgués (porque se opone a lo público-estatal) a su vez se va delineando una frontera interna: la esfera privada del mercado y la esfera privada de la intimidad familiar. Desde el punto de vista de la crítica marxista, la última se presume a sí misma (es una conciencia falsa) independiente de toda constricción material, mientras que en realidad cumple un papel crucial en la reproducción del orden económico-social burgués.

Las personas privadas reunidas en calidad de público dialogando razonadamente (la opinión pública burguesa) tienen ya una autocomprensión de su lugar y la tienen porque sus subjetividades están siendo construidas a partir de las experiencias privadas, en la intimidad del hogar de las pequeñas familias. Una familia nuclear, resultado del achicamiento de la familia ampliada pre-capitalista- es el lugar en donde tienen lugar nuevas experiencias de una intimidad en las que la nueva clase burguesa fundará una *subjetividad diferenciada según género*⁷¹.

En la intimidad familiar se conciben independientes incluso de la esfera privada de su actividad económica para entenderse a sí mismos en el seno de relaciones "puramente humanas", es decir, desprendidas de toda praxis. Es precisamente la experiencia subjetiva en el seno de la pequeña familia patriarcal en donde el sujeto burgués adquiere un tipo de subjetividad y de

⁷⁰ Es el momento del surgimiento de una prensa primero literaria, semanarios de arte y crítica de costumbres y luego política periódica y más tarde, diaria. Desde el siglo XVIII, la mercantilización del arte (música, literatura, teatro, artes plásticas) lleva a la constitución de un “público”, especialmente un público lector que no es el de la aristocracia cortesana pero al comienzo, tampoco masivo. Habermas denomina “publicidad literaria” a esta temprana expresión de la “opinión pública” y señala que ella funciona como “espejo” para los lectores burgueses que buscan ilustración, favoreciendo una autocomprensión de clase.

⁷¹ La privatización de la vida puede observarse en un cambio estilístico de la arquitectura. Cambios: el vestíbulo (publicidad representativa, el señor y la señora representaban ante criados y vecinos) pasó de moda. La flia. burguesa se esconde del servicio en la sala. El patio se redujo mucho y de central se fue al fondo. La familia huye de la cocina. La estancia familiar se redujo y se agrandaron las individuales. La casa es más habitable para cada individuo pero más estrecha para la familia. Intimidad de la sala de estar a la publicidad del salón (nueva habitación para recibir) Público y privado en la casa. El nombre del salón recuerda el origen de la discusión sociable y el razonamiento público (la sociedad aristocrática). Intimidad de la sala de estar a la publicidad del salón (nueva habitación para recibir) Público y privado en la casa. El nombre del salón recuerda el origen de la discusión sociable y el razonamiento público (la sociedad aristocrática).

conciencia que se sostiene simbólicamente en la idea de *humanidad* dentro del imaginario del liberalismo. Pero es un imaginario que hay que concebir como materialidad ya que sin los valores subjetivos y el *habitus* diferencial de género que la intimidad familiar provee como influyente normativa histórica, no podría reproducirse el todo social.

Esa ambivalencia de la familia se manifiesta a la vez en el hecho de que el burgués como hombre privado es: a) propietario sobre bienes y personas b) hombre entre los hombres, entre sus iguales. Ambivalencia, en el sentido de dos caras de un mismo status: el genérico "hombre" y el burgués. Lo que se consume es la identificación ficticia de "propietario" con "hombre" como mero hombre. Una *humanidad* de los propietarios varones⁷².

Estando como está basada en su disposición sobre la propiedad y el capital en general, la ficción de autonomía presupuesta desde su constitución histórica por la "opinión pública", *quiere* manifestarse como *Humanidad*⁷³.

La idea y concepto de humanidad se constituye en una nueva religión laica, una mística, observa Habermas: "una concepción de lo existente que promete una completa redención respecto de las constricciones del mismo sin evadirse en un más allá" (o.c., p. 85).

En la intimidad, el sujeto burgués parece pura humanidad emancipado de finalidades y objetivos externos mientras que desde el punto de vista económico, la familia burguesa cumple funciones efectivas en el marco del sistema, al estar "objetivamente encauzada en la acumulación de capital y anclada jurídicamente en la libre transmisión hereditaria de la propiedad". Como agente social tiene un rol en el proceso de valorización del capital. Garantiza sobre todo la continuidad de los tipos de subjetividades sexuadas funcionales al todo. Aunque Habermas no lo señala, la continuidad material que se asegura toma la forma dominante del linaje masculino.

En la institución de la familia burguesa se construye la difícil mediación consistente en *mantener estrictamente las exigencias sociales necesarias preservando, una apariencia de libertad* (Habermas, o.c.).

En este esquema juega un papel decisivo la división sexual del trabajo y la construcción de sentidos diferenciados por género. Los valores humanistas de una comunidad

⁷² Podríamos agregar: blancos, heterosexuales. No puedo desarrollar aquí el tema de la familia, de su historia y funciones desde una perspectiva materialista más que como un pantallazo que excluye la necesaria mención de otras corrientes y sus debates.

⁷³ El análisis del marxismo clásico sobre la familia no fue más allá del texto de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Al considerar que el matrimonio burgués generaba los herederos legítimos para la necesaria transmisión de la propiedad. La teoría crítica de los autores de la Escuela de Frankfurt, especialmente el ensayo de Horkheimer (1990) "Familia y Autoridad", desarrollan un análisis en términos de *ideología* y subjetividad de esa institución.

amorosa y especialmente del amor conyugal son parte del imaginario familiar burgués, pero la forma contractual del matrimonio hasta el siglo XX constituye una ficción, ya que las mujeres (como todo otro dependiente económico) están fáctica y jurídicamente excluidas de la esfera pública política que en la autocomprensión se presenta sin embargo, como “una e indivisible universalidad”.

2. La dicotomía público/privado constituye un tópico del pensamiento político clásico de la tradición liberal. Desde hace dos décadas, el campo anglonorteamericano ha desarrollado un conjunto de aportes críticos dentro de la corriente de la teoría política feminista. El propósito ha sido leer el subtexto de género denegado en las narrativas de la teoría política y en particular revisar las categorías y argumentos que los autores clásicos en su mayoría y también los contemporáneos construyen desde un punto de vista falsamente universal⁷⁴.

Respecto de la separación entre lo público y lo privado, la crítica feminista sostiene que el ordenamiento institucional según el cual en la esfera doméstica se encuentra enclavada la crianza de los hijos y el trabajo doméstico apartado del resto del trabajo social ha constituido desde sus inicios con el capitalismo un dispositivo que es uno de los pilares de “la subordinación moderna de las mujeres”.

En el marco de mi trabajo de investigación y basándome en la lectura de distintos contextos discursivos, sólo puedo afirmar que este dispositivo continúa políticamente vigente en el marco de la hegemonía cultural, en particular en el aspecto que es mi objeto de estudio, es decir, la producción social de subjetividades sexuadas que esa separación moderna de esferas genera. En tal sentido, muchos de los “síntomas” o “malestares” que muestra mi recorrido de análisis son precisamente indicadores del carácter político de esa estructuración histórica y cultural.

Si bien el dispositivo histórico descrito corresponde a las clases medias, la normativa de género que instituyó hace tres siglos es dominante en el marco de la hegemonía en occidente y por lo tanto se puede acordar que modélica para el conjunto social. De ahí la importancia de detenerse en este aspecto estructurante de la política de las diferencias de género que en los diversos contextos de análisis de mi investigación, se presenta como necesario trasfondo de interpretación.

⁷⁴ Autoras como Carole Pateman (1988), entre otras, avanzaron en el sentido de elaborar un programa a futuro de una nueva ética que incluya la diferencia sexual en las concepciones políticas.

Aunque encuentro muy persuasivo el planteo crítico del feminismo materialista, no puedo –en el marco acotado de mi estudio- suscribir la vigencia de los alcances en términos de economía política de la separación de esferas. Sólo contemplo las relaciones del dispositivo con el Estado (polémica sobre aborto, caso Osswald) y su funcionamiento en el marco de la hegemonía cultural como división sexual del trabajo significativa en el nivel sociodiscursivo en el que me posiciono como analista. En este sentido mi posicionamiento debe entenderse como parte de la concepción de un nuevo materialismo cuya fundamentación se encuentra expuesta en el siguiente capítulo, dedicado al lenguaje.

Pero puedo decir que es necesario reformular un planteo pensado para el contexto de las sociedades industriales para adecuarlo a las nuevas condiciones- especialmente en nuestro país- de devastación de la producción, la altísima desocupación y consecuente pauperización que trajo el nuevo orden de la economía mundial neoconservadora. ¿Cuál sería la fuerza laboral a reproducir gratuitamente por las mujeres en la Argentina del pasaje de siglo?

La destacada politóloga estadounidense Nancy Fraser, aún se reconocía como socialista al publicar, a fines de los ochenta, un ensayo en el que desarrolla una crítica del modelo explicativo presentado por Habermas como teoría crítica de la sociedad, especialmente en su *Teoría de la acción comunicativa* (1984)⁷⁵.

Analizando el *subtexto de género* en el modelo teórico, pone al descubierto sus implicaciones políticas y normativas. Se trata de una crítica de los presupuestos epistemológicos sobre los que se funda el modelo, los cuales se dan por ciertos en forma acrítica, con el resultado de que las conclusiones se presentan sesgadas desde el punto de vista de la diferencia de género.

La ausencia de toda referencia a la categoría analítica *género* en el marco socioteórico invalida los planteos de Habermas ya que –asumiéndose como “teoría crítica”- no puede dar cuenta del modo en que la estructura institucional dicotómica de las esferas público/privado del capitalismo clásico involucra necesariamente la producción de sujetos generizados

⁷⁵ Nancy Fraser (1987). Desde los años 90, Fraser asume su posición “postsocialista”, manteniendo sin embargo las comillas con función distanciadora. Respecto al texto de Habermas (1984), propone una teoría para el análisis del capitalismo tardío que pone énfasis en el carácter interpretativo y sociocultural de las necesidades humanas y la contrastación que Habermas hace entre procesos dialógicos y monológicos de la interpretación de la necesidad (consenso comunicativo). Es conocida la crítica que en términos generales se hace a Habermas de tener –finalmente- internalizado en su perspectiva crítica una especie de inconsciente político liberal por la manera en que, a pesar de la crítica, tiende a implicitar el modelo liberal temprano como el ideal. Fraser, de todos modos reconoce y coincide con aspectos del esfuerzo del Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa*. Sostiene que el énfasis en la consensualidad es positivo desde el punto de vista de una política progresista posible especialmente cuando se piensa en el ámbito de la institución familiar como espacio de violencia silenciada.

masculinos y femeninos que asuman identidades sociales y prácticas diferenciadas según una específica división sexual del trabajo⁷⁶.

Aunque conceptualiza la familia desde el punto de vista histórico y económico, al no tematizar el género como un médium de intercambio pasa inadvertido para la teoría crítica el carácter generizado de las identidades de trabajador / consumidor / ciudadano / cliente.

En efecto, su modelo conceptualiza el problema como una relación entre cuatro términos: familia – economía – estado – opinión pública. Según este planteo, la coordinación del conjunto se establece por medio de roles sociales canalizadores que conectan esos dominios y establecen una dinámica de intercambios interinstitucionales .

Habermas sostiene que la familia está vinculada con el sistema económico por el médium del dinero ya que abastece a ese sistema de fuerza laboral adecuadamente socializada a cambio de salarios y además le brinda una demanda de bienes y servicios de consumo. Las identidades sociales en juego allí son entonces la de “trabajador” y “consumidor”. Pero al considerarlas en su modelo, desconoce el subtexto de género ya que según señala Fraser, los intercambios entre la familia y la economía no sólo se forjan en el médium del dinero sino también y centralmente en *el médium de las identidades generizadas*.

Respecto al rol de *trabajador*, no considera el sentido histórico dominante de la identidad masculina en la familia. Podemos entender ese significado de acuerdo a la fórmula según la cual ser “hombre” equivale a “ser proveedor”, de un modo tal que el varón desocupado se percibe socialmente mucho más desposeído de su identidad de género (menos “varón”) que una mujer desocupada.

Respecto de la condición sociocultural e histórica de la mujer en tanto “trabajadora”, la “disonancia conceptual que existe entre feminidad y rol del trabajador tal como aparece en la teoría de Habermas” demuestra la manera en que las categorías económicas continúan tratándose en forma falsamente neutral, diluyéndose la percepción del papel estructurante de las diferencias de género, aún en el contexto de la “teoría crítica” (no ya en Smith y Ricardo).

⁷⁶ En la narrativa de Habermas (o.c.), las sociedades modernas se diferencian de las premodernas en que separan algunas funciones de la reproducción material de las simbólicas y entregan las primeras, las materiales, a dos instituciones especializadas (la economía y el estado) que están integradas al sistema. A la vez, las sociedades modernas incluyen estas instituciones integradas en el sistema en un entorno social más amplio, desarrollando otras dos (la familia nuclear o esfera privada y la opinión pública (espacio de discusión racionante y participación ciudadana) , especializadas en la reproducción simbólica o esfera pública. Habermas incurre – según Fraser- en un uso metodológico doble de sus distinciones, según el cual “mundo de la vida” se corresponde con el enfoque hermenéutico internalista mientras que “sistema” lo hace con el enfoque estructurador y objetivante externalista. Lo que Fraser sostiene es que *todas las instituciones deben estudiarse hermenéutica y estructuralmente, a la vez.*

Avanzar en conceptualizaciones generizadas de la economía, implicaría dar cuenta de lo que el androcentrismo presupuesto en la teoría está denegando.

La especificidad denegada no se basa, como podría pensarse, en el criterio de inserción o no inserción en el mercado laboral sino en el dar cuenta que las mujeres están presentes en el mercado pero en condiciones cualitativas muy específicas⁷⁷:

- como trabajadoras mal pagadas por la falta de equidad entre los sexos para la relación trabajo-salario (no se cumple entre varones y mujeres que a igual trabajo se reciba igual salario).
- como trabajadoras de “servicios” feminizados y en ocasiones sexualizados: secretarias, trabajadoras domésticas, prostitutas, azafatas, etc.
- en trabajos derivados de la cualidad “maternal” concebida como innata por el biologicismo ideológico : enfermeras, asistentes sociales, maestras.
- como blancos del acoso sexual (basado en la relación de dependencia respecto del acosador).
- como trabajadoras a media jornada debido a la necesidad de cumplir con la crianza de los hijos y como trabajadoras de doble jornada (doméstica no remunerada y pública remunerada).
- como “esposas que trabajan” y “madres que trabajan”.
- como esposas y madres en primera instancia que sucede que, en segunda instancia, también “salen a trabajar”.
- como las que ganan un “ingreso extra”.

En cuanto al rol de consumidor, en el modelo de Habermas no se explicita su subtexto de género femenino: sin duda es la mujer la asignada para las compras de bienes y servicios para el consumo doméstico, cuestión muy visible en las formas de interpelación del discurso publicitario. De manera que el vínculo entre la familia y el mercado, que hace al funcionamiento del conjunto se forja no sólo en el medium del dinero sino también y especialmente en el medium de la identidad de género.

⁷⁷ Si bien las mujeres pertenecientes a las capas medias ingresaron tardíamente al mercado laboral, las mujeres de clases bajas trabajan en el espacio público laboral desde la revolución industrial. El punteo que sigue está tomado de Fraser, o.c., p. 68.

Además el modelo no reconoce ninguna entidad a un punto crucial en el ordenamiento socioeconómico, incluso especialmente desde un punto de vista materialista: se ha omitido el rol relativo a la crianza de los hijos, cuando en realidad “saltaba a la vista”: “¿Quién más está realizando el trabajo no remunerado de vigilar la producción de la “capacidad de trabajo apropiadamente socializado” que la familia intercambia por el salario?” (o.c., p. 69)⁷⁸.

Finalmente, Habermas incurre en androcentrismo al referirse al rol de ciudadano que vincula al estado con la esfera pública, porque en su narrativa lo construye también desde el punto de vista falsamente neutro y universal respecto al género .

Según el modelo propuesto el medium en el que se forja la relación interinstitucional es el del poder. La pregunta es ¿el poder de quién?

Desde luego, la historia muestra que el rol de ciudadano es generizado y su marca de origen es la masculinidad del mismo modo que cuando se habla de “poder” en términos cívicos resulta carente de científicidad no referir a la obvia jerarquización de la diferencia de género a favor de la masculinidad en la historia de la sociedad política y el estado modernos.

De todos modos, en este punto es sugerente para mi trabajo el argumento que ofrece Fraser. Ella sostiene que no se trata simplemente de la tardanza con la que las mujeres obtuvieron su derecho al voto y otras reivindicaciones dentro del marco jurídico y de la sociedad política, incluso aún pendientes. Se trata de servirse de los mismos términos de la teoría del consenso de Habermas, de un modo tal que pueda volverse más “crítica” de lo que se presenta. En efecto, Fraser señala que para Habermas (reformulando los clásicos postulados de la Ilustración) la calidad de ciudadanía se fundamenta decisivamente en la capacidad de participar en condiciones de paridad en un diálogo razonado, es decir, en las capacidades del habla para la participación en el debate político que tiene lugar en los espacios de la opinión pública (capacidades dialógicas).

La cuestión de *la toma de la palabra y una política de la enunciación* marcada por la diferencia de género constituye una dimensión central en las conclusiones de mi investigación. Adelanto aquí a título ilustrativo el caso analizado de la aprobación de la Ley de Cupo Femenino y su puesta en discurso en los matutinos (Cap.1, Parte II): por una parte la construcción de mujeres “sin palabra” debido a la falta casi total de citas de los discursos de

⁷⁸ Hay cuestiones políticas de género involucradas en los procesos decisionales para el manejo de las finanzas en la conyugalidad familiar o las cuotas alimentarias en el caso de los hijos de padres divorciados, etc). Cuando Habermas reconoce esta presencia del dinero y el poder en la familia lo lee sólo como colonización del mundo de la vida.

las legisladoras en las crónicas, a la vez saturadas de referencias a la corporalidad femenina y por otra, el desplazamiento de sentido (figuras de la tergiversación, connotaciones en las notas de “color”) que lleva la demanda de poder y participación política al terreno de la demanda de satisfacción sexual.

Lo que cabe examinar con mayor detenimiento desde la teoría política y la concepción de ciudadanía es el valor social de las palabras de las mujeres y no sólo las de de clases bajas. Me refiero a cómo son reinterpretadas en el marco de la hegemonía: la aceptabilidad (Bourdieu, 1977) de la palabra ciudadana y sus condiciones diferenciales según las diferencias de género / clase / generación.

Lo que se revela es que la asimetría de género es intrínseca al capitalismo clásico y no incidental porque se establecen sobre las premisas de la separación entre trabajo asalariado y el estado por una parte y la crianza femenina de los hijos y el trabajo doméstico invisible y no remunerado en el privado hogareño, por otra⁷⁹.

Finalmente, considero que la crítica de Fraser es persuasiva en el sentido de afirmar que el médium de las identidades generizadas está presente en todas las esferas de la vida social y es un elemento constitutivo, un elemento “básico de la goma de pegar social que las adhiere unas a otras” (o.c., p. 72).

3. La conceptualización del poder como restringido al mundo público es propia y característica de la teoría política clásica. Desde el punto de vista filosófico, la española Celia Amorós Puente (1990) –quien entiende el feminismo como radicalización de la Ilustración– define este tipo de poder como aquél que se vincula estrechamente con el reconocimiento social. En ese sentido, el espacio de lo público es el espacio más valorado porque es el ámbito del reconocimiento, de lo que se ve y se expone a la mirada pública.

El espacio público es además el del *más-menos*, ya que las actividades que se hacen reconocer compiten entre sí según parámetros objetivos. Por el contrario, en el espacio de lo privado, no hay manera de discernir el valor de las tareas, por más valoradas que puedan

⁷⁹ Max Horkheimer (1990) y otros autores de Frankfurt tematizaron en la década del 30 el rol paterno en tanto representante de la autoridad y el espíritu de obediencia necesario para la marcha del orden burgués en el marco del capitalismo en un sentido que puede ser complementario de este planteo.

resultar puertas adentro, debido al hecho de que no se encuentran expuestas a la visión pública y no son susceptibles de ser comparadas en competencia⁸⁰.

Las implicaciones de este planteo en el que se vinculan el poder, las diferencias de género y la subjetividad llevan al terreno de lo político. Esto, debido a que el tipo de sujeto propio del espacio de indiscernibilidad del privado (históricamente femenino) no alcanza a producir individuación, permaneciendo como “espacio de las idénticas”, según la original fórmula de Amorós. Ella sostiene que en el privado no existe razón suficiente para que se forme un *ubi* diferencial ya que al no haber reconocimiento no existe poder para repartir (en el sentido de prestigio o reconocimiento). De acuerdo a este análisis, sin individuación no se obtiene el estatuto necesario para la participación política. El tipo de subjetividad requerido desde el punto de vista de la teoría política clásica del liberalismo es el que corresponde a quienes se “autoinstituyen *sujetos del contrato social*” cosa que sucede en la esfera de lo público, espacio de los iguales o pares (en el sentido abstracto) en el cual el poder político se manifiesta entre quienes son portadores del logos.

Si el poder no estuviera regulado por un sistema de contratos entre pares, sería la guerra de todos contra todos, tal como lo señaló Hobbes. Pero en el ámbito privado, fragmentado y disperso en los interiores no es concebible la idea de una red de distribución o reparto, un tipo de significado éste que se encuentra presupuesto en la idea de “pacto” o “contrato”, fundante de la teoría política moderna y en ese marco, especialmente de una concepción jurídica de las subjetividades.

Desde el punto de vista ontológico, antes de la constitución del pacto, antes de unas divisiones entre partidos o unas candidaturas, se requiere de individuos que sean percibidos potencialmente como sujetos de poder o, dicho de otro modo, “candidateables”.

Pero en la tradición liberal moderna el sujeto histórico “mujer” no califica como sujeto del contrato social porque no fue percibida como intérprete de su propia voluntad, la cual delega en los varones cabezas de familia. Siendo así, el espacio asignado a “lo femenino” es un espacio pre-cívico que requiere la mediación de otro intérprete que no es la mujer misma (Amorós, o.c., p. 28).

⁸⁰ Entiendo que las publicidades gráficas de los años 50, en las que amas de casa compiten por la blancura de guardapolvos y camisas exponen precisamente la impotencia política (en el sentido moderno de reconocimiento entre pares portadores del logos como explica Amorós) del colectivo de mujeres de clase media. Como se veía en esos rostros y miradas, el asunto se vincula claramente con la *envidia* (redireccionada: del poder público a la “otra lavandera” del privado desjerarquizado), sentimiento muy presente en la construcción histórica de subjetividad femenina.

Estos procedimientos de exclusión están en la base de la producción jurídica de subjetividad sexuada moderna. Los casos analizados más adelante (Parte II; Cap.4) acerca de la falta de cumplimiento legal de las excepciones a la penalización del aborto revelan la persistencia de aquella impronta en la *política de la interpretación* desplegada por las diferentes posiciones subjetivas en torno al texto del Código Penal argentino. Las voces de las testimoniantes una y otra vez insisten en constituirse en tanto “portadoras de logos” e intérpretes de su propia voluntad. La misma política de la interpretación explica para el caso de la discusión en torno a la despenalización del aborto y el “*derecho a decidir* sobre el propio cuerpo”, una fórmula argumentativa que en el último tercio del siglo XX contiene el mismo componente de significado: la afirmación como voluntad (*decidir sobre lo propio*) de un sujeto de contrato en los mismos términos abiertos por el universalismo liberal.

El planteo de Amorós provee una explicación acerca de algunas de las cualidades del tipo de normatividad históricamente implicada en las significaciones propias de “lo masculino” y “lo femenino”. Estas nociones subtienden las lecturas del corpus discursivo que presento pero no para confirmar que se cumple fatalmente un disciplinamiento social subjetivo ajustado a estos términos sino que creo que se debe contar en el análisis con el trasfondo provisto por la forma histórica que asumieron en la modernidad las reglas del juego para la producción de diferencias de género.

Durante el período burgués adviene una renovada concepción de la igualdad y la libertad. Con la abolición de la esclavitud y la afirmación del universalismo en materia de derechos, el espacio público de la igualdad ante la ley se ha ampliado considerablemente si se lo compara con la democracia ateniense.

Pero a diferencia de lo que sucedía en el caso de la transparente narrativa aristotélica (esclavos y mujeres no califican por inferiores), las premisas ilustradas que subtienden la narrativa liberal en el período burgués presentan contradicciones⁸¹.

⁸¹ Son esas “virtualidades emancipatorias” las que dan lugar al discurso vindicativo de los derechos de las mujeres, es decir, el feminismo, un producto histórico de la razón ilustrada, pero conducida a su radicalización. Mary Wollstonecraft es la autora en 1792 de la *Vindicación de los derechos de la Mujer*. Integró los grupos radicales que encarnaron la crítica ilustrada al viejo orden en Inglaterra en el momento de consolidación ideológica de una construcción moderna de mujer como “ángel del hogar” o la “proper lady”. Ella quiere desenmascarar las paradojas del pensamiento liberal que al mismo tiempo que le proporcionaba los argumentos para su reconocimiento como individuo racional, libre y éticamente formado, la confinaban al papel subordinado (e idealizado) papel de una Sofía rousseauiana.

En 1973 el francés Poullain de la Barre publicó su Tratado sobre la igualdad de los dos sexos. Como discípulo de Descartes partió de sostener que “la mente (l’esprit) no tiene sexo”. Fue el primero que sostuvo “Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres, las mujeres en la historia no han hablado, hay que hablar con las mujeres”. Esta sentencia fue colocada como epígrafe de *El segundo sexo* por Simone de Beauvoir. Otros

Es el caso del desdoblamiento de sentido que presenta el concepto de “naturaleza” en el discurso liberal: por un lado fundamenta la exclusión de las mujeres como “naturaleza” cuya consustancial irracionalidad es necesario mantener bajo prudente control pero a la vez el sistema jurídico legitimador del Estado democrático moderno se basa en la equivalencia entre “racional” y “natural”. Más aún, el principio que fundamenta la igualdad en los términos del pensamiento político moderno es el de que todos los individuos son “iguales por naturaleza”, desde el momento en que nacen como seres humanos⁸².

El pensamiento político moderno está caracterizado por la represión fundamental de la diferencia de género. El discurso jurídico está modelado sobre la base de un sujeto “hombre” que incluye a mujer. Esa es la cualidad *homologizante / incluyente* de un sujeto universal falsamente indiferenciado desde el punto de vista del género, ya que es producido en realidad como un sujeto masculino trabajando representaciones del mundo orientadas a sí mismo. Es de manera impune que se ve a sí mismo como universal, de otro modo, no hubiera sido posible históricamente describir una situación en la que sólo los hombres votaran como “sufragio universal”⁸³. En Argentina se habló de *sufragio universal* desde la promulgación de la Ley Sáenz Peña en 1912 hasta 1947, año en el que las ciudadanas ejercitaron el derecho al voto por vez primera.

4. Lo que conocemos como “amor maternal” es parte de un fenómeno novedoso desde mediados del siglo XVIII, que al funcionar como ideal regulatorio crea en las mujeres la necesidad de ser madres como condición inexcusable de su ser social. El nuevo ordenamiento de esferas moderno construye el privado-doméstico como el reducto en el que la sociedad burguesa sitúa con honores a una relación estructurante: la que se establece en el terreno amoroso entre madre e hijos.

Más arriba me referí al ideologema *Humanidad* y su estilización de una vinculación armoniosa y feliz en el ámbito de la comunidad familiar. Es el pensamiento ilustrado quien

ilustrados que cuestionaron la tradición que subordinaba a las mujeres: Condorcet con su Admisión de las mujeres en los derechos civiles (1790) y el alemán Theodor von Hippel, autor de Sobre el avance cívico de las mujeres (1792). En España, Josefa Amar y Borbón y su Discurso en defensa del talento de las mujeres y su capacidad para el gobierno y otras posiciones ocupadas por hombres (1786).

⁸² Los derechos humanos son derechos naturales: así lo proclamó por primera vez la Asamblea Constituyente de Francia el 26 de agosto de 1789. “Art. 1: los hombres son nacidos libres y permanecen libres e iguales en sus derechos.” No se mencionaba a las mujeres, porque “hombre” se entiende genérico y neutral y por lo tanto incluyendo ambos sexos.

⁸³ Esta flagrante verdad fue observada por Adriana Cavarero (1992).

crea la institución amorosa de la madre y la esposa guardiana como encarnación social de *Humanidad* en el hogar burgués.

A la separación de lo público y lo privado, la filosofía ilustrada sobreimprime sendos modelos ideales de género masculino y femenino que se complementan pero que llevan la marca de origen de la falta de equivalencia desde el punto de vista de la igualdad de derechos proclamada.

En la construcción de las modernas diferencias de género (como “ficción regulatoria” según J. Butler) la influencia más notable es la de Juan Jacobo Rousseau. En *La Nueva Heloísa* de 1761, adelanta la distinción fundamental entre pasión amorosa y amor maternal encarnada en la protagonista del relato, Julia, una mujer apacible y dócil, recuperada de una juventud borrascosa.

Las ideas de Rousseau sobre la nueva pedagogía son expuestas en *Emilio* (1762), pero mientras dedica al varón cuatro capítulos, sólo en el Libro V se ocupará de la mujer encarnada en el personaje de Sofía. La educación que debe impartirse a las mujeres es distinta y complementaria respecto del educando varón. La mujer estará determinada por la obligación que le ha impuesto la naturaleza: una ecuación que homologa el ser mujer al ser madre. Mientras la fe del varón es ilustrada, la razón femenina es práctica y su fe está puesta en la autoridad: cuando niña su religión es la madre y cuando adulta, su marido.

Cultivada en las virtudes de la modestia, ternura, dulzura y docilidad, el ideal de subjetividad de la niña-esposa-madre- promete a las futuras generaciones de mujeres una forma de poder femenino desconocida hasta el momento.

Enseñar a la joven que la “dependencia es el estado natural de la mujer” tiene compensaciones inesperadas, tanto como para alcanzar a la salud de las naciones como se puede advertir en la vinculación de sentido que va del amor hogareño a la guerra en los siguientes fragmentos del discurso rousseauiano:

*...Eres la amada y sagrada depositaria del país entero que cada uno conservaría y defendería a costa de su propia sangre*⁸⁴.

*... (ella) puede enviar (a los hombres) al fin del mundo, a la guerra, a la gloria y a la muerte con sólo pedirselo*⁸⁵.

⁸⁴ De *La nueva Heloísa*, citado en Anderson-Zinsser, 1991, p. 142.

La vinculación del dispositivo del “amor maternal” y el culto de la infancia en el imaginario burgués con los intereses del Estado no sólo atañen a la defensa nacional .

Simultáneamente, pero por otro carril del saber-poder los niños adquieren interés como parte de una nueva entidad, la población. Ésta es objeto de políticas públicas y de un nuevo campo de estudios científicos: la demografía, preocupada por “el hombre, el instrumento de toda clase de productos; basta considerarlo como un ser que tiene precio para que constituya el tesoro más precioso de un soberano”⁸⁶. La infancia vista en términos de “población” (ya desde fines del siglo XVII en la Francia de Colbert) no por razones “humanitarias” sino debido a su valor mercantil como futura mano de obra en el proceso de constitución de la riqueza en las naciones modernas.

Aquí cabe traer a colación el análisis que presento más adelante de la polémica pública sobre el aborto a propósito del intento de incluir una cláusula “cerrojo” contra la despenalización en la Reforma de la Constitución argentina de 1994. En el desarrollo del acontecimiento, sus escenarios conversacionales (Cumbre de Población, Vaticano, Asamblea Constituyente) y sus participantes enunciadorees (Presidente, Subsecretario de Población, obispos, legisladores constituyentes) se puede comprobar la persistencia del vínculo necesario entre el colectivo de las mujeres en la medida en que son parte de la “población” nacional, la política de estado, los intereses transnacionales y aparatos de estado tan activos en nuestro país como la Iglesia católica. Es la capacidad reproductiva de las mujeres el “objeto” de negociaciones en juego. Como contraparte en la polémica “el objetivo de los derechos reproductivos responde al interés del género por radicalizar la autonomía de las mujeres como sujetos de poder en el marco de nuevas y más justas relaciones de femeneidad / masculinidad”⁸⁷.

De manera que -volviendo al momento histórico de institución del ideal maternal - mientras los varones comienzan a ser social y culturalmente concebidos como padres proveedores en el seno de la familia nuclear, como contraparte para las mujeres estaba destinada la tarea de reducir, por medio de los cuidados intensivos, las tasas de morbilidad infantil (Tubert, 1991). Sin embargo, en el caso de los discursos dirigidos a disciplinar a las mujeres como niñas-esposas-madres, éstos alcanzan desde la publicación del *Emilio* hasta el último tercio del siglo XX una dimensión histórica sin precedentes. Filosofía y divulgación científica, cultura popular, manuales de la madre, la familia y el niño,

⁸⁵ De Emilio o la Educación en o.c., p. 143.

⁸⁶ Son palabras de Moheau, célebre demógrafo, autor de Recherches et considérations sur la population de France (1778). Citado en Badinter, E., 1981, p.125.

⁸⁷ Rosenberg (1993).

publicidad del alimento y la nutrición, de la promoción de la lactancia, de los cuidados del parto, medicina y psicología, políticas públicas de estado, todo un proliferante e incesante discurso del desarrollo materno-filial que podemos considerar en términos foucaultianos como producción de modernas tecnologías del yo femenino, seduce eficazmente a masas de mujeres de clase media.

El “amor maternal” en el escenario burgués se constituye a partir del siglo XIX en poderoso modelo dominante de género/clase lo cual genera una pedagogía y una presión cultural orientada hacia las capas sociales subalternas. Seducción e inducción de una subjetividad femenina, construida como una *segunda* naturaleza, esta monumental operación histórica sólo comienza a resquebrajarse doscientos años después de la publicación del *Emilio*, en las décadas de los 60 y 70 del siglo XX, con la anticoncepción oral, el aborto legal, el acceso masivo al mercado laboral y a la educación, la emergencia de un sujeto político en los movimientos de “liberación” de las mujeres y las batallas del feminismo de la segunda ola contra las últimas versiones de la “mística femenina”⁸⁸.

La modernidad entrañó sutiles, pertinaces y dolorosas paradojas para la subjetividad femenina, especialmente para aquellas mujeres que vivieron en el siglo XIX, ya que mientras eran excluidas de la igualdad en el ejercicio de la ciudadanía, fueron sin embargo condenadas a cargar con los deberes impuestos por una clase que se definía falsamente a sí misma en términos universales.

Se ha observado agudamente (Vegetti-Finzi, 1992) que la psiquiatría moderna evolucionó sobre todo en torno a la enfermedad mental de la mujer, el sufrimiento psíquico de un sujeto forzado a pagar un alto precio para poder participar de una sociedad que tendía a obliterar su diferencia. Debíó incorporarse a un mundo dispuesto y definido de acuerdo al punto de vista de las necesidades, voluntad y deseos inconscientes de la subjetividad social masculina. Si las espectaculares pacientes estudiadas por Charcot constituyen el punto de partida del psicoanálisis freudiano, ellas fueron mucho más tarde reinterpretadas por la mirada oblicua de los estudios críticos de género como emergentes de un “feminismo espontáneo de la histeria”⁸⁹.

Una continuidad reformulada de estas tensiones y malestares que recorren la genealogía de las mujeres en la modernidad occidental se encontrará en el análisis de la prensa

⁸⁸ No tengo en cuenta por falta de espacio las formas de resistencia de las mujeres excepcionales y por ejemplo, en el siglo XIX la importancia del discurso de los colectivos del feminismo socialista y especialmente anarquista en distintos países (véase II, 5).

⁸⁹ Así se titula un clásico ensayo de la psicoanalista argentina Emilce Dio Bleichmar (1985).

dirigida a mujeres que presento más adelante. El tópico de las “supermujeres” promovido como ideal por la industria de las publicaciones gráficas masivas en la última década del siglo XX responde una y otra vez a las tensiones registradas en la práctica social concreta por mujeres de clase media que asumiendo nuevo poder en la esfera del mercado laboral, conservan la responsabilidad (y el poder) de las funciones tradicionales.

En las “supermujeres” y “las que lo quieren todo” confluyen mandatos históricamente contrapuestos y valores que corresponden a diferentes dominios: lógica del más-menos propia de la competitividad y de lo que da a ver a la mirada pública, pero al mismo tiempo diferenciadas de acuerdo al modelo de la excelencia femenina en los cuidados propios de la administración del espacio doméstico y el seguimiento de los hijos en la práctica maternal. Las técnicas del saber-hacer ofrecidas –y requeridas por las lectoras de acuerdo con el eficaz funcionamiento de un invisible contrato de lectura entre la industria de la prensa masiva y el público lector segregado por género- se dirigen a suplementar, expandir, crear y recrear mil recursos de supervivencia para combatir y evitar las tensiones provocadas por los sempiternos fenómenos de sobreadaptación. Sentidos identitarios de género que las lectoras consumen ávidamente como un modo de encontrar nuevos recursos que respondan a la constante necesidad de reestructurar un saber de sí misma que continúa atado a la *disyunción* como figura de una retórica sociocultural de género.

Materialismo cultural y diferencias de género / clase

Una de las encrucijadas teóricas que permanece abierta es la de la intersección entre las corrientes postestructuralistas del feminismo y el pensamiento materialista que se conoce como postmarxismo.

Las prácticas y significaciones relativas a la dimensión cultural, la vida cotidiana, la maternidad, la sexualidad y en especial, el orden del deseo y la subjetividad siempre encontraron muchas dificultades para constituirse en objetos críticos desde la perspectiva del marxismo clásico⁹⁰.

⁹⁰ Con respecto a la tradición marxista en su encuentro con la teoría feminista, se ha observado que la relación es de un carácter doble. Por una parte, la ventaja de seguir al Marx que vinculó la economía con la historia. Su consciencia de que aquellas esferas sociales que presentándose “naturalmente” separadas son el estado, la economía y las instituciones de parentesco como la familia, forman parte de un arreglo que es histórico y no una cuestión “natural” como lo escribían los teóricos de la economía liberales; todo este planteo resultó

Señalemos que la temprana intervención teórica feminista representó un momento decisivo de descentramiento en la práctica de trabajo acumulado en el Centro de Estudios Culturales de Birmingham, al abrir la cuestión de lo personal como político con el efecto de que ya no se podía emplear el término “poder” de la misma manera (Hall, 1992, p. 282). Más adelante, ese intercambio se consolida con el llamado “giro lingüístico”, el acuerdo en torno a la importancia crucial del discurso y la textualidad para el estudio de “lo cultural” y la influencia del psicoanálisis lacaniano, dando lugar al nuevo campo de la crítica cultural feminista.

Razones históricas como las ligadas a los profundos cambios en el orden político-económico y cultural de Occidente configuran una complejidad social en la que los sujetos ya no pueden pensarse refiriéndolos exclusivamente a la producción sino que para comprender la construcción y funcionamiento de las identidades sociales contemporáneas se requieren desarrollos de una nueva perspectiva materialista en el marco de los estudios culturales y la llamada crítica postcolonial⁹¹.

Una teoría de las diferencias de género no puede concebirse entonces sin la articulación con las diferencias de clase entre otras. Coincido entonces con la afirmación de Joan Scott (1993) respecto a que las diferencias de género constituyen una de las formas de apoyo y legitimación del poder, pero no la única.

La crítica que desarrolla bell hooks⁹² a la conceptualización del poder como dominación involucrada en las propuestas de liberación de las feministas blancas de clase media resulta un buen ejemplo de una nueva crítica materialista con enfoque de género desde el campo de los estudios culturales abiertos a la articulación de una política de las diferencias sociales (clase, género, generación, etnia, preferencia sexual).

indudablemente muy valioso para el pensamiento crítico feminista, al revelar la interdependencia de la economía con aquellos ámbitos que como la familia se presentaban ahora historizados. Pero por otro lado, en la antropología filosófica de Marx persisten los presupuestos de una economía concebida como independiente de otros aspectos de la vida humana. Linda Nicholson (1990) sostiene que este aspecto constituye un componente significativo en sus escritos y que en ello el marxismo se presenta inconsistente por reproducir en los escritos de la madurez lo que en otros contextos se criticó (el joven Marx). La dificultad se presenta en la concepción de sujeto que, como es sabido, el marxismo define según el criterio de la actividad productiva: la transformación de la naturaleza por el trabajo en la creación de las condiciones de existencia. La “transformación” que lleva a cabo el sujeto se dirige a un objeto material pero una parte considerable de las actividades llevadas a cabo por las mujeres como asignación históricamente determinada resultan inadecuadas o exceden un modelo sujeto-objeto dado su carácter de interacción subjetiva: parto, crianza y socialización de los hijos, atención de ancianos y enfermos.

⁹¹ La caída de los regímenes llamados socialistas, y en particular los cambios en el mundo del trabajo dentro de los márgenes de la “globalización” (pasaje del orden industrial al hoy dominante sector servicios y del desempleo a la exclusión social).

⁹² Esta autora, destacada por sus ideas arraigadas en la tradición anarquista, ha cambiado su nombre original por otro que escribe sin mayúsculas.

En opinión de la norteamericana hooks la búsqueda de autonomía característica del feminismo de los 60-70 toma un sentido especial en relación al contexto de la clase media en el cual la mayoría de las mujeres crecen y viven bajo la protección -y por lo tanto dependencia- de algún varón como el marido, el padre o un hermano que dispone de estabilidad social y económica. Es necesario tener en cuenta la importancia de ese factor para comprender, señala hooks, por qué la libertad de decisión y control respecto a sus vidas les resulta de vital importancia.

En el capítulo II,3 de esta tesis correspondiente al punto de vista de las practicantes se puede comprobar que la crítica de hooks del etnocentrismo de clase en el feminismo es pertinente cuando afirma que la situación es muy distinta para las mujeres de clase baja, quienes muy raramente dependen de otros para sus decisiones y para su sustento. Sus vidas transcurren en la lucha por la supervivencia, lo cual les otorga una posición diferente respecto al modo en que influyen sobre los miembros de sus familias y hacia los otros en sus comunidades. El gran esfuerzo con el que sobrellevan las adversidades cotidianas es también fuente de desarrollo de capacidades vinculadas con el poder como la toma de decisiones, la resolución de conflictos, el control, en fin, de sus vidas, todo lo cual les ofrece también una experiencia de sí y un fortalecimiento de su autonomía que, a pesar de los altos costos personales, resulta positiva⁹³.

Podrían entonces convertirse en modelos para las mujeres que buscan tener esa confianza en sí mismas. Sin embargo y cito a la radical bell hooks:

Las mujeres pobres y de clase trabajadora no se convirtieron en modelos para las mujeres blancas burguesas porque no fueron vistas por ellas como ejerciendo formas de poder valoradas en esta sociedad. En otras palabras, su ejercicio de la fuerza no era sinónimo de poder económico. Su poder no está conectado con la dominación o el control sobre otros y esta es la forma del poder que a muchas

⁹³ Es el caso de las llamadas "jefas de hogar" que en Argentina registra una tendencia en aumento: pasó de un 16,5% a un 22,2% en 1991. En el Conurbano Bonaerense, sobre el total de hogares se aprecia un aumento del 18,9% en 1980 a 23,1% en 1993, siendo la progresión más rápida entre los hogares pobres que entre los no pobres. Fuente: Informe sobre Mujer y Pobreza redactado por Susana Torrado. *Situación de la Mujer en la República Argentina*, 1995, Consejo Nacional de la Mujer.

*mujeres burguesas intriga y fascina. Esta es la forma de poder que ha aparecido en las organizaciones feministas.*⁹⁴

En mi posicionamiento teórico retomo como válidas estas críticas provenientes de los estudios culturales⁹⁵. Me apoyo en autores que -como Stuart Hall- han reformulado muchos de los principios del postestructuralismo al trasladarlos al campo de la teoría cultural que en Gran Bretaña especialmente está ya abonado primero por la *New Left* y más tarde por los desarrollos del llamado postmarxismo (Laclau-Mouffe, 1987). En ese sentido, el campo de los estudios culturales caracterizado por las revisiones orientadas hacia la concepción de un *nuevo materialismo* compensan los excesos de textualización de lo social en los que pueden derivar los trabajos de la crítica cultural y especialmente, literaria.

La teórica y crítica Michelle Barrett se refiere al “giro cultural” dentro del campo del feminismo operado a partir de los últimos años de la década del 80⁹⁶. Un marcado interés en analizar los procesos de simbolización y representación –es decir, el campo de la cultura- vinculándolos con el eje de la política e intentos de desarrollar una mejor comprensión de la subjetividad, los deseos inconscientes y la constitución de identidades sociales ahora no sólo vistas en términos de clase sino también de acuerdo a ejes igualmente determinantes desde el punto de vista político como la etnicidad y las diferencias de género.

El materialismo mismo y sus premisas básicas como la de que el ser social determina la conciencia y en general, la primacía de las explicaciones sociales en términos estructurales reciben un especial ataque desde el pensamiento de autores etiquetados como “postestructuralistas” (Derrida, Lacan, Foucault, Laclau). El desplazamiento lleva a enfatizar la fluidez y la contingencia de “las palabras y las cosas”, negando la lógica cerrada de la dialéctica y allí donde esta crítica fue escuchada entonces trajo consecuencias.

En el caso de Michel Foucault –de especial interés en mi trabajo – Barrett señala que su pensamiento “desafió la familiar jerarquía de valores de la perspectiva materialista al

⁹⁴ bell hooks es autora de *Feminist Theory. From margin to center*, South End Press, Boston, 1984. La cita está tomada de la traducción del cap. 6 en Chejter, Silvia (comp.) *El sexo natural del Estado*, Nordan, Montevideo, 1992, p. 166.

⁹⁵ Los Estudios Culturales surgen a principios de la década del 60 en Gran Bretaña. Luego desarrollaron vertientes en los EUA y en Latinoamérica.

⁹⁶ Véase Barrett, M, 1999, pp. 18-34. Socióloga feminista, dirige el *Centre for Research on Gender, Ethnicity and Social Change* de la City University, Londres. Autora del clásico texto *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, London, Verso, 1980. Participó en encendidos debates derivados del encuentro entre el feminismo y el marxismo con quienes la acusaron de desvíos y debilitamiento “materialista” en sus análisis. La discusión se publicó en *New Left Review* en los años 1984 y 1985.

contraponer “la callada existencia de la realidad”, es decir, la capacidad de la práctica discursiva para formar los objetos de los que habla.

El (re)encuentro con el psicoanálisis

En este apartado me interesa destacar la importancia de la articulación del psicoanálisis y lo político producida por Louis Althusser y su lectura y recontextualización teórica por parte de Juliet Mitchell (1974) al reivindicar la utilidad del psicoanálisis para las prácticas emancipatorias de género.

En ese planteo tiene un lugar central el carácter estructural del lenguaje en la organización de la cultura y el devenir de las subjetividades sociales. La reivindicación primera y más acabada de la teoría de Freud para el feminismo estuvo a cargo de la socialista Juliet Mitchell, autora del influyente texto *Psicoanálisis y Feminismo* (1974) en el cual sostiene la tesis de que “el psicoanálisis no constituye una recomendación para una sociedad patriarcal, sino un análisis *de* la misma”⁹⁷. Por el contrario, consideró que la teoría de la diferencia sexual, el inconsciente y el deseo freudianos debían considerarse una contribución fundamental para la causa de las mujeres. Por un parte, porque el paradigma psicoanalítico brinda las herramientas conceptuales adecuadas para describir los mecanismos por medio de los cuales la ideología patriarcal produce subjetividades genéricas disciplinadas y además porque la práctica clínica, si se concebía de acuerdo al enfoque humanista propio del continente europeo, resultaba en una práctica emancipatoria del deseo femenino (como diferencia expresada en el proceso de actualización que es histórico).

Hasta el momento, las críticas feministas anglófonas de Freud se basaban en lecturas reduccionistas y fragmentarias del androcentrismo freudiano que retomaban el modelo crítico de Beauvoir en *El segundo sexo*. Kate Millett, Shulamith Firestone, Germaine Greer, Eva Figes y Betty Friedan enfocaron los aspectos biologicistas de la teoría de la sexualidad que si se toman aisladamente, extrayéndolos del contexto teórico complejo en el que fueron producidos, resultan de una evidente concepción sexista. Este tipo de lectura era esperable, debido al carácter empiricista que presentó la recepción anglonorteamericana de las ideas de

⁹⁷ *Psicoanálisis y feminismo* (1974). Mitchell nació en Nueva Zelanda, fue activista y ahora sólo psicoanalista en Gran Bretaña. Autora de *La condición de la mujer* (1971). Mitchell había tomado contacto, a su vez, con el grupo francés *Psychoanalyse et Politique*, un desprendimiento del MLF Mouvement de Liberation des Femmes) ligado a las corrientes de crítica literaria postestructuralista francesa.

Freud. Principalmente en Estados Unidos, en donde una versión sociologizante y funcionalista de los procesos subjetivos condujo a la institucionalización de prácticas clínicas adaptativas, centradas en la “psicología del yo” y el refuerzo del ego, al precio de negar el papel crucial del inconsciente y el deseo en la teoría freudiana. Como factor de incidencia se ha mencionado el hecho de que en ese país se exigía el título de médico/a para la práctica del psicoanálisis, lo cual tendió a reforzar la fuerte inclinación anátomo-biológica imperante en la recepción de la teoría (Mitchell, o.c; Tubert, 1990; Rubin, o.c.).

Por el contrario, la clave “revolucionaria” de las ideas de Freud estriba en el impulso radical por el cual se apartó de las explicaciones fisiológicas omnipresentes en el clima científico de su época para tratar las cuestiones de la mente.

A mediados de los setenta, entonces, Mitchell relea los trabajos críticos de las feministas mencionadas, quienes en su opinión brindaron interpretaciones distorsionadas del psicoanálisis porque extrapolaron las ideas de Freud sobre la feminidad de la teoría en la que están inmersas y en consecuencia lo que hicieron fue rechazar a “un Freud que no es Freud”. El aporte de Mitchell, como el de Rubin en el texto ya comentado, corresponde al momento estructuralista en las relaciones entre marxismo y psicoanálisis, basado en los usos sociopolíticos del concepto lacaniano de “orden simbólico”.

Mitchell explicita su filiación respecto a la lectura de Freud por Lacan y si bien no nombra directamente a Althusser, es evidente su influencia en las vinculaciones establecidas desde el marxismo estructuralista entre inconsciente, orden simbólico, lenguaje, parentesco e ideología. Respecto a la universalidad del patriarcado y aunque Mitchell tiende a sostener un punto de vista cientificista tanto para el psicoanálisis como para el materialismo histórico que asume, deja una pregunta abierta: “¿Puede mantenerse el complejo de Edipo sólo como una metáfora de la estructura psíquica de la familia nuclear burguesa bajo el capitalismo vienés, o es una ley que describe la forma en que cada individuo adquiere toda cultura? Las diversas sociedades y las distintas clases no adquirirían esas leyes de idéntica manera. En el entramado teórico que sostiene estos planteos, es central entonces el pensamiento de Louis Althusser⁹⁸.

“Freud y Lacan”, breve ensayo publicado por Althusser en 1964, consiste en una defensa lacaniana del “descubrimiento revolucionario” de Freud, su teoría del psicoanálisis, hasta el momento objeto de variados malentendidos ideológicos y disciplinarios, tanto en su

⁹⁸ Gayle Rubin cita a Althusser y a Mitchell. Sigue y profundiza la sugerencia de ésta última de reunir a Levi-Strauss con Freud y Lacan (1975, o.c.).

“explotación reaccionaria” (la escuela norteamericana) como por la ciega reduccionista de cierto marxismo que entendía el freudismo como “mistificación de las conciencias”.

Althusser señala que la intervención de Lacan permitió recuperar -contra la “devoradora hospitalidad” de la filosofía, la psicología, la biología, la sociología y otras- la especificidad teórica del psicoanálisis y la singularidad de su objeto: el *inconsciente*. Y la descripción del objeto no deja de ser novelesca en Althusser porque aquello con que se enfrenta la práctica analítica no son sino los “efectos” de una guerra en sus sobrevivientes, “la única guerra sin memorias ni registros que la humanidad finge no haber librado jamás...” (o.c., p. 82)⁹⁹. La épica del devenir sujetos de los humanos desde el nacimiento hasta la “liquidación del Edipo” es al mismo tiempo, un “darse a luz como cultura en la cultura humana”. Y este ha sido el descubrimiento de Lacan: la afirmación de que ese pasaje a la “humanidad” se efectúa bajo la Ley del Orden que Althusser quiere llamar Ley de Cultura y que además esa Ley se juega en y por la estructura misma del lenguaje.

La primera etapa de la “larga marcha forzada” es la etapa pre-edípica, momento de lo imaginario y de la identificación narcisista primaria con ese otro, la madre, el objeto primordial, que es él mismo porque le es indiscernible y de quien depende¹⁰⁰ y más tarde, en el momento del Edipo y de la intrusión de un tercero que perturba esa economía dual de la que el sujeto deberá desprenderse por la necesidad del corte (castración simbólica) porque en ello le va la vida. La encrucijada del Edipo marca el ingreso del niño y de la niña en lo que Lacan llama Orden Simbólico que es el orden del significante (según su libre apropiación de algunas nociones fundamentales de Saussure). El ingreso al orden simbólico es el que por medio del lenguaje va a permitir al niño o la niña posicionarse de acuerdo a una identidad -siempre precaria- determinada en principio por el sistema pronominal y el nombre propio.

⁹⁹ Althusser observa que entiende el término “efecto” a la manera de Spinoza como “la presencia actual de la causa en su efecto” (o.c., p. 92). En la Parte Analítica empleo la noción de “efectos de sentido” una transferencia exitosa de Spinoza al análisis de la significación discursiva. El “efecto de sentido” de un texto o discurso proviene del propio estatuto del lenguaje, a partir de múltiples y complejos recursos que involucran la producción, contextualización y recepción.

¹⁰⁰ La célula madre fálica-narcisismo que es absoluto de perfectibilidad del bebé, zona cerrada e ideal por eso mismo conecta también con la muerte, porque si se realizara lo que contiene como exigencia el resultado sería el aplastamiento por el deseo del otro (la madre) del sujeto como sujeto deseante, (se lo devora, se lo traga) ¿Cómo sale el sujeto? En Freud la posibilidad de la perennidad del deseo depende de la prohibición: a saber, del padre. El padre entra en el triángulo con función de corte, prohibición doble: hacia la madre, no integrarás tu producto, hacia el hijo, no te acostarás con tu madre. Lo que está en juego para el sujeto es la posibilidad misma de poder o no darse objetos por fuera de la madre como objeto primordial, es decir, trascender el objeto incestuoso, poder “ocupar” objetos otros y más allá de la madre (darse un objeto fuera del grupo familiar). Tomado de Masotta, 1991.

En este punto, Althusser añade por su cuenta que si bien la Ley de Cultura *formalmente* es idéntica a la estructura del lenguaje “no se agota en el lenguaje: tiene como contenido las estructuras del parentesco reales y las formaciones ideológicas reales en las que viven su función los personajes inscriptos en esas estructuras”. Y agrega que tampoco basta saber que la familia occidental es “patriarcal y exogámica” sino que “es necesario emprender un trabajo de investigación para elucidar las “formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad y la infancia: ¿qué es “ser padre”, “ser madre”, “ser niño” en nuestro mundo actual?” (o.c., p. 88).

El “reinado de la Ley” es decir la Ley de Cultura es destinación forzada porque es condición absoluta de todo discurso, el “sello del orden humano” que marca toda la dialéctica del pasaje por las etapas, una Ley, un código de asignación, un derecho de atribución y de exclusión que “acecha” incluso antes del nacimiento para destinar un papel y una posición subjetiva.

El planteo de Althusser recibió numerosas críticas, la principal de las cuales se refiere a la circularidad de su argumentación: presupone un sujeto que sea capaz de reconocer la interpelación y responder a ella como se requiere. Por otro lado, se objeta con insistencia el carácter reproductivista resultante de un planteo tan cerrado y fatalista que equipara subjetivación con sujeción. Sin embargo, aunque sin desarrollar, el texto de Althusser registra observaciones que van en sentido contrario al reproductivismo que se le endilga :

Esa es la “pretensión de la Ley humana que, como toda ley no es ‘ignorada’ por nadie, particularmente por quienes son ignorantes de ella, pero puede ser violada o desviada por todos, particularmente por sus puros fieles.” (o.c., p.88).

Retomando a Althusser, Mitchell define *patriarcado* como la ley del padre, señalando que “el modo en que opera esa ley en el interior de la vida del niño y la niña individuales es la que la teoría de Freud puede ayudarnos a comprender “. En su libro, Mitchell retoma las observaciones de Freud respecto a que la ontogenia recapitula la filogenia, esto significa que la ley del inconsciente, la ley del padre simbólico (no es el real, que ocupa ese lugar) refleja la ley de la civilización (*Totem y Tabú*) que es necesariamente patriarcal, de manera que conocer

cómo este orden constituye al sujeto humano es también comprender cómo es que las mujeres son subjetivadas¹⁰¹.

En el mismo sentido, para Rubin (1975) el psicoanálisis puede leerse como una teoría de la reproducción del sistema sexo/género ya que permite comprender los mecanismos por medio de los cuales las subjetividades se constituyen en su enfrentamiento con la producción sistemática e histórica de reglas y normas relativas a la sexualidad y el género.

En Francia, la psicoanalista belga Luce Irigaray, discípula de Lacan, desarrolló primero en *Speculum de l'autre femme* (1976) y luego en *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) una crítica polémica aunque brillantemente fundamentada de los textos filosóficos de la tradición occidental (de Platón a Hegel) en los que sostiene como tesis de lectura que la feminidad sólo ha sido pensada como autorreflejo o especularización negativa del sujeto masculino. Gobernada por esta lógica masculina de lo Mismo, la teoría de la diferencia sexual de Freud -discurso minuciosamente analizado por Irigaray- se basa en una economía de la representación fálica centrada en la visibilidad, en el hecho de que la niña "no tiene nada que dar a ver" en relación a los parámetros visibles de la masculinidad¹⁰².

De acuerdo a Irigaray, dado que el orden simbólico se presenta como sexualmente indiferenciado por estar gobernado según la lógica de lo Mismo, las mujeres necesitan construir un orden de la representación y del lenguaje que las reconozca en tanto tales; en tal sentido, en estos textos tempranos de los setenta, Irigaray propone reponer una genealogía de la madre (su hipótesis es que el matricidio es anterior al parricidio descrito en *Totem y Tabú*) que en el futuro postpatriarcal, coexista con la genealogía paterna.

Es precisamente en su elaboración de una teoría de la feminidad utópica y alternativa a la versión patriarcal cuando esta autora ofrece flancos a la crítica. Se ha observado que cae en esencialismo "al atribuir una función liberadora a esa feminidad excluida del orden simbólico, por el mero hecho de estarlo"¹⁰³. Si la represión de las mujeres es constitutiva del lenguaje y la representación, "¿desde qué planteamiento teórico habla Luce Irigaray al desarrollar su propio discurso teórico sobre la mujer? (...) ¿Basta ser una mujer para hablar como mujer? El hablar

101 En el original "subjected" en el doble sentido de "subjetivadas" y "sometidas". En este pasaje sigo a Dianne Chisholm en Wright, 1993. Mi traducción. Por otra parte, cabe mencionar que se ha objetado que el concepto de orden simbólico patriarcal en Mitchell adolece de una sobrevaloración sociológica y antropológica del falo como Padre, debilitándose así la importancia del énfasis lacaniano en el falo como lenguaje (Gallop, 1982).

102 La "envidia del pene", entonces es índice de "la imposición del deseo de lo mismo, cuyo garante, significativo o significado trascendental sería el falo. El Falo. Si no fuera así, ¿por qué no analizar también la "envidia" de la vagina? ¿O de la matriz? ¿O de la vulva?" (1978, o.c., p. 54)

103 De la "Introducción" de Silvia Tubert a Flax, J., (1995, p. 27).

como mujer ¿viene determinado por una condición biológica o por una estratégica posición teórica, por la anatomía o por la cultura? ¿Y si el hablar como mujer no fuera un sencillo hecho natural, si no pudiera darse por seguro?"¹⁰⁴. El argumento es persuasivo porque no se puede pensar ningún sujeto constituyéndose por fuera de la cultura, de todos modos no se ha cerrado el debate de larga data acerca de si existe o no una especificidad de lo femenino en la cultura y particularmente si existe una mirada (en el cine) o una escritura (en la literatura) femeninas.

En general, hay consenso entre las teóricas feministas contemporáneas en celebrar el aporte del psicoanálisis, en el específico punto –entre otros- de proponer una teoría de la subjetividad en la que se problematizan de una vez las categorías de “mujer” y “varón”, una visión que sobre todo en la obra de Lacan refuerza la idea de que las identidades no son fijas sino que se construyen y reconstruyen constantemente en el territorio privilegiado del lenguaje¹⁰⁵.

La concepción postfoucaultiana del género

En los siguientes párrafos me referiré desde una perspectiva crítica a la importancia que representa para la conceptualización de subjetividades sexuadas, la incorporación del pensamiento de Foucault –de importancia central en mi presentación- por parte de algunas autoras ya presentadas (Joan Scott, Teresa de Lauretis y Judith Butler).

Joan Scott (1988) define género como saberes sobre la diferencia sexual. Historiadora social que a mediados de los años 80 comenzó a estudiar rigurosamente el pensamiento postestructuralista, en el cual encontró muchas de las mismas cuestiones que antes se le habían planteado como feminista, respecto a la relación entre género e historia¹⁰⁶. La noción de “saberes” muestra su deuda con el pensamiento de Foucault según el cual la construcción histórica del conocimiento y la verdad es un suceso sociopolítico. Scott sostiene que el género es el saber que establece significados para las diferencias en los cuerpos sexuados. Ella

¹⁰⁴ Shoshana Felman citada en Moi, Toril, o.c., p. 147.

¹⁰⁵ Véase una revisión de las implicancias del lacanismo para la teoría del género, más adelante, en el Capítulo I,3, *Subjetividades sexuadas*.

¹⁰⁶ Ella afirma que “género” se usa (y se acepta institucionalmente) porque se presenta como categoría descriptiva y no analítica. Es lo que se ha llamado la “comatización” de las mujeres, aludiendo así a la inclusión del género en enunciados en los que aparece como variable (por ejemplo: según clase, edad, género) y en los que no se atiende al carácter estructural que Scott entiende debe marcarse en la categoría cuando su uso es analítico. Esta autora no desarrolla esta idea como teoría sistemática.

adelanta la idea de que es en y por esas significaciones sociales que las relaciones de poder— que ella entiende como dominación / subordinación— son construidas. Es que los saberes de género producidos por discursos, instituciones y marcos epistémicos varían cultural e históricamente y no podemos concebir nada de lo referido al cuerpo y la sexualidad por fuera de ellos.

En cuanto a la relación con el poder, se trata de una idea netamente foucaultiana, en el sentido de que los saberes representan un modo de ordenar el mundo. La intervención de J.Scott en la teoría feminista no ha sido desarrollada suficientemente por esta autora pero fue decisiva. Sus sugerentes ideas acerca del necesario desplazamiento hacia otro modo de pensar en el terreno de los Estudios de Género se encuentran en dos textos incluidos en su compilación de 1988¹⁰⁷. Mi trabajo fue en gran medida estimulado por fragmentos como el que sigue:

Quizás el desplazamiento más dramático en mi propio pensamiento provino de formularme preguntas acerca de cómo son construidas o legitimizadas jerarquías como las del género. El énfasis en el cómo sugiere un estudio de los procesos, no de los orígenes, de causas múltiples más que de causas únicas, de retóricas del discurso más que de ideología o concientización. (1988, o.c., p. 4, mi trad.).

Respecto a la noción de identidad, tan crucial para la teoría feminista, Scott señaló un camino abierto a partir del postestructuralismo:

La “experiencia” no es vista como las circunstancias objetivas que condicionan la identidad.; la identidad no es un sentido del “yo” objetivamente determinado y definido por necesidades e intereses; lo político no es el acceso colectivo a la conciencia de sujetos situados de manera similar. Por el contrario, lo político es el proceso por medio del cual los juegos de poder y saber constituyen la identidad y la experiencia. Desde este punto de vista, las identidades y experiencias son fenómenos variados, organizados discursivamente en contextos o configuraciones particulares (o.c., p. 5, mi trad.).

El otro aspecto, a mi juicio, decisivo de la intervención de Scott en la teoría feminista es su tesis respecto al carácter social y políticamente constitutivo del género. Ella ha sostenido

¹⁰⁷ Me refiero a *Gender and the Politics of History* (1988): la “Introducción” y el capítulo “El género: una categoría útil para el análisis histórico” (1993).

que el género es uno, *entre otros*, componentes cruciales de la organización de la igualdad y la desigualdad (los otros componentes son: clase, etnia y añado generación).

Scott retoma conceptualizaciones de Bourdieu (1991) y Godelier (1989) para sostener que el género es un campo primario en el cual se articula el poder. Dicho de otro modo, una manera recurrente -sostiene Scott- de expresar el poder en occidente, en las tradiciones judeo-cristianas e islámicas. Le atribuye al género una función legitimadora para el poder. La política construye el género y éste construye la política. Dicho de otro modo, Scott subraya la idea de que el género *se encuentra involucrado en la construcción de poder*.

El poder se entiende en este contexto teórico como el poder de establecer el significado legítimo. Distinciones como femenino/masculino reciben entonces una significación jerarquizada y codificada por lo dominante que luego se presenta como "natural". Para lograr autojustificación, el poder político debe aludir a algo seguro y fijo, que esté fuera de la construcción humana y que sea parte del orden divino o natural, sostiene Scott. En ese sentido la oposición binaria y el proceso social de relaciones genéricas son parte del significado mismo del poder. Si se cuestiona o altera alguna de sus partes, se amenaza todo el sistema.

Como Joan Scott, tampoco Teresa de Lauretis acuerda completamente con los postestructuralistas franceses sino que prefiere tomar algunas de sus ideas, especialmente las de Foucault, para incorporarlas al hilo del pensamiento y la práctica desarrolladas por el feminismo y lo que ella llama la "experiencia de las mujeres"¹⁰⁸.

En su trabajo como crítica -principalmente del discurso cinematográfico- Lauretis combina la semiótica peirciana (vía U. Eco), la teoría de la ideología como interpelación y constitución de los sujetos de Althusser y, parcialmente, la teoría del saber/poder en y por las formaciones discursivas propuesta por Foucault. Así como Scott se refiere al género como "saberes de la diferencia sexual", también inspirada por Foucault, Lauretis habla de "tecnologías del género":

Puede ser un punto de arranque pensar el género en paralelo con las líneas de la teoría de la sexualidad de Michel Foucault, como una "tecnología del sexo" y

¹⁰⁸ Profesora en la Universidad de California, Santa Cruz. Feminista de origen italiano es autora de *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine, Tecnologías del género y The Practice of Love*. Editora de *Feminist Studies, Critical Studies* y de *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities* (número especial de la revista *differences*). Sus trabajos se caracterizan porque en ellos se encuentra un ida y vuelta entre la teoría y el análisis (especialmente de films, aunque también lecturas críticas de teóricos de las corrientes principales del pensamiento) desde una preocupación sostenida por la práctica política feminista.

proponer que, también el género, en tanto representación o auto-representación, es el producto de variadas tecnologías sociales -como el cine- y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana. Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originariamente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja .” (de Lauretis, 1987).

Lauretis hace jugar la propuesta de las “tecnologías” con una noción que es muy propia de la tradición feminista teórica y política: la experiencia de las mujeres. Por esta noción entiende la “comprensión de la propia condición personal como mujer en términos sociales y políticos y la constante revisión, revaluación y reconceptualización de esa condición en relación a la comprensión de otras mujeres de sus posiciones sociosexuales”. Lauretis también sostiene la existencia posible de una “conciencia de género” -a mi juicio una noción derivada de la antropología política marxista que considero todavía válida si se la combina con la noción de producción social de subjetividades de tipo postestructuralista- desde la cual, en tanto posicionamiento no puede haber retorno según ella a la “inocencia de la biología”. (Lauretis, 1987).

Define experiencia como “un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del yo y del mundo externo (siguiendo a Charles Peirce). La constelación o configuración de efectos de significado cambia y es reformada continuamente para cada sujeto con su compromiso continuo con la realidad social, una realidad que incluye -y para las mujeres, centralmente- las relaciones sociales de género. (...) los efectos de significado y las auto-representaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones.”

No acuerdo con la idea de una “interacción entre un yo y un mundo externo” ya que presupondría un sujeto previo a la cultura que a sería moldeado luego por ella. Las conceptualizaciones de Lauretis están intercaladas en sus escritos críticos, pero no fueron desarrolladas de manera sistemática desde el punto de vista teórico. De todos modos resultan vigorosas para futuras vías en el campo de articulación entre poder-subjetividad-deseo y género.

Todavía muy traccionada por la tradición feminista clásica, Lauretis ofrece una reformulación de la vieja consigna fundante, “lo personal es político”:

había absorbido como mi experiencia (a través de mi propia historia y compromiso en la realidad social y en los espacios generizados de las comunidades feministas) el método analítico y crítico del feminismo: la práctica de la auto-conciencia.

Precisamente es su concepto de experiencia y el interés en focalizar la especificidad de la subjetividad femenina aquello que se encuentra en la base de su programa político el cual concibe como una crítica de los lazos imaginarios existentes entre lo que ella denomina la Mujer y las mujeres concretas:

Uno de los objetivos (de la teoría y la práctica feminista) es poner en duda los modos en que se ha establecido la relación entre la Mujer y las mujeres y revelar / descubrir / trazar los modelos epistemológicos, las presuposiciones y las jerarquías de valor implícitas que actúan en cada representación de mujer. (...) “

“Con ‘la mujer’ hago referencia a una construcción ficticia, un destilado de los discursos, diversos pero coherentes, que dominan en las culturas occidentales (discursos críticos y científicos, literarios o jurídicos), que funciona a la vez como su punto de fuga y su peculiar condición de existencia (...) . Del mismo modo, la mujer, lo-que-no-es-el-hombre, (naturaleza y Madre, sede de la sexualidad y del deseo masculino, signo y objeto del intercambio social masculino) es el término que designa a la vez el punto de fuga de las ficciones que nuestra cultura se cuenta sobre sí misma y la condición de los discursos en los que están representadas esas ficciones (...).

Al incluir en la perspectiva foucaultiana la noción de experiencia, Lauretis repone un sujeto, necesario para la urgencia política del discurso feminista. Por eso se puede hablar de usos feministas de Foucault, quien no acordaría con otorgar ese estatuto y sustancia ontológica a la subjetividad: “Con mujeres -sostiene Lauretis- por el contrario, quiero referirme a los seres históricos reales que, a pesar de no poder ser definidos al margen de esas formaciones discursivas, poseen, no obstante, una existencia material evidente (...).”.

El anterior fragmento presenta la dificultad teórica de implicar que las formulaciones de la Mujer no son materiales. Como sostengo más adelante (I,2), se trata de dos órdenes diferentes de materialidad. Apuntando a este problema es que Maurice Godelier (1989), reflexionó acerca de “la parte ideal de lo real”. En el siguiente capítulo se encontrará una

fundamentación teórica del uso, en mi investigación, del concepto de materialidad, al referirme al discurso como práctica.

A diferencia de mis opciones teóricas que combinan Foucault con perspectivas culturales gramscianas, Lauretis presupone una concepción del lenguaje basada en la semiótica clásica y en la teoría de la ideología de Althusser, con lo cual su planteo termina, a mi juicio, orientándose hacia un tipo de abordaje “superestructural” de las diferencias de género.

Mi trabajo se enmarca dentro de estas descripciones, sin duda, pero cabe señalar que para Lauretis la “tarea política” de referencia está a cargo exclusivo de la crítica o de mujeres que se asumen como feministas, es decir, un tipo de tarea vinculada con la figura del “intelectual crítico” y el “compromiso político”. En mi caso, no asumo la idea de una tarea autoadjudicada en términos de representación política. Tampoco es tema de discusión en estas páginas.

Lo que yo pienso es que esa “tarea” se lleva a cabo cotidianamente y sin espectacularidad por mujeres y varones, quienes no podríamos establecer relaciones sociales en términos “humanos” –si se me permite- sin desplegar las operaciones de sentido que tan agudamente caracteriza Lauretis. Entiendo que el Capítulo (II, 3) dedicado a la perspectiva de las practicantes, pretende ir en esa dirección tanto como las posiciones subjetivas emergentes analizadas en cada uno de los restantes subcorpus. Estrategias abordadas en ciertas localizaciones y niveles de la sociodiscursividad de la Argentina de fines de siglo XX.

Ahora bien, Lauretis propone una tarea política: las estrategias de la escritura y de la lectura como formas de resistencia cultural con el fin de “volver del revés los discursos dominantes (y mostrar que puede hacerse) para poner en evidencia su enunciación y su destinatario, para desenterrar las estratificaciones arqueológicas sobre las que han sido levantados; al afirmar la existencia histórica de contradicciones, irreductibles para las mujeres, en el discurso, también desafían la teoría en sus propios términos, los términos de un espacio semiótico construido en el lenguaje, que basa su poder en la validación social y en formas bien establecidas de enunciación y recepción. Tan bien establecidas que, paradójicamente, la única manera de situarse fuera de ese discurso es desplazarse una misma dentro de él - rechazar las preguntas tal y como vienen formuladas, o responder taimadamente o incluso citar pero en contra del sentido literal.”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Hasta aquí, extraído de Teresa de Lauretis (1992).

El trabajo desarrollado en la Parte Analítica de esta presentación retoma esta programática firmemente consustanciada en sus términos y alcances con el pensamiento foucaultiano, aunque a la vez en consonancia con la corriente gramsciana que relaciona el poder y la cultura.

Género como performatividad

Ubicándose a sí misma en la tradición de la teoría feminista, Judith Butler (1990b), lee la fórmula construccionista y fundacional de los estudios de género, *mujer no se nace, se hace*, declarada por Simone de Beauvoir (1949), como antecedente de su propio planteo. Así como Beauvoir inscribe su doctrina en la tradición fenomenológica y en general de la filosofía de la conciencia, pero la reinterpreta, de la misma manera procede Butler misma respecto a Beauvoir: se inscribe en la tradición de la teoría feminista, creando un lugar para sí misma en la secuencia, al releer en sus propios términos aquella célebre formulación.

Su pensamiento parte de criticar lo restrictivo del significado de género en su concepción binaria (masculino/femenino), a su juicio un presupuesto normativo y por lo tanto homofóbico, dominante en la crítica literaria feminista. Más recientemente, Butler (2001) ha sostenido que ese propósito no contenía ni contiene una nueva normativa sino que constituye un intento de abrir el campo de posibilidades del género¹¹⁰.

Su foco de interés político, hacia el cual ha orientado sus esfuerzos teóricos son las prácticas de género y sexuales deslegitimadas de las minorías llamadas *queer*. Partió de subrayar de qué manera las prácticas *queer* están subvirtiendo la estabilidad de la categoría de género porque interrogan la condición “varón” y “mujer” cuando estas identidades son definidas sólo en la medida en que funcionan adecuadamente en la estructura heterosexual dominante. En este sentido, sostiene que sí reconoce un tipo de normatividad positiva presente en sus textos, la cual está implicada en la respuesta a la siguiente pregunta que ella formula: “¿De qué forma tenemos que replantear las limitaciones morfológicas ideales que recaen sobre los seres humanos de modo tal que quienes se alejan de la norma no se vean condenados a una muerte en vida?” (2001, p. 20).

¹¹⁰ Butler usa “normativo” en dos sentidos: a) perteneciente a las normas que regulan el género; b) perteneciente a la justificación ética, cómo se establece y qué consecuencias concretas se siguen de ella.

Tanto en *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* publicado en 1990 como en su anterior ensayo de 1988, “Performative Acts and Gender Constitution: an Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, entre otros, Butler desarrolla su *teoría de la performatividad del género* la cual continúa revisando y extendiendo desde entonces. La idea conductora de esta teoría va contra la naturalización del género concebido desde el poder como una “esencia” interna que es anticipada a los sujetos como expectativa sociocultural, especialmente en los cuerpos aunque también como internalización psíquica. En ese sentido, Butler entiende que lo que se conoce como género “mujer” y “varón” no es más que los efectos en los cuerpos y el psiquismo de un *conjunto estilizado de actos*. “De esta manera – sostiene- se muestra que lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos por medio de ciertos actos corporales, en un extremo un efecto alucinatorio de gestos naturalizados.” (1990b, p. 15).

Revisando la reflexión filosófica en torno a lo que significa “hacer” y las diversas variantes de una teoría de los actos, Butler se interesa por un tipo de significado desatendido, el que asocia el actuar con la representación teatral, es decir, entendida como *performance* (ejecución, representación). Su concepción de los “actos” entraña un hacer como producción social que se despliega en el tiempo.

Butler reconoce en la tradición fenomenológica un punto de partida que la teoría feminista puede continuar y superar en relación con la teoría de los actos. Los fenomenólogos (Husserl, Merleau-Ponty y Mead) desarrollaron una teoría de los “actos” como actos constitutivos de realidad social a cargo de los sujetos agentes (por medio del lenguaje, la corporalidad y el mundo simbólico en general). Pero Butler sostiene la necesidad de radicalizar el carácter performativo que se atribuye a los actos en el planteo fenomenológico. Un uso más radical de la teoría de los actos constitutivos debería tomar al agente social como *objeto* antes que sujeto a cargo de esos actos. En consecuencia, la teoría del sujeto implicada en este planteo lo concibe como un *resultado performativo*, una diferencia epistemológica crucial para Butler, quien sostiene que la falla de la teoría fenomenológica consiste en presuponer “la existencia de un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje”.

La teoría del género como performatividad permite pasar del modelo de género como identidad sustancial al género concebido como temporalidad social en el que si existe identidad sustancial, ésta es aparente. El género es instituido en el tiempo por medio de una repetición estilizada de actos constitutivos. Como resultado de esa repetición estilizada, lo que se crea es la *ilusión* de un yo generizado permanente. Esta performatividad generadora de un

yo generizado aparente instala la creencia en la audiencia social en la que los mismos actores viven.

La conceptualización del género como repetición estilizada de actos constitutivos entraña consecuencias en la política sexual¹¹¹. Si hay que rechazar la idea de un yo generizado de una sola pieza (como sustancia identitaria) y si el modo de existencia del género consiste en la repetición de estilos corporales, gestuales, movimientos y normas que en su naturalización constituyen la ilusión de identidad fija, entonces puede pensarse en la alteración, desplazamiento o ruptura de la relación entre esos actos arbitrarios. En las diferentes formas de su repetición estriba la posibilidad de transformar el género:

...lo que se llama identidad de género no es sino un resultado performativo, que la sanción social y el tabú compelen a dar. Y es precisamente en este carácter performativo donde reside la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado. (1990b, p. 297).

El género no es un hecho (ya sea natural o cultural-lingüístico) sino una repetición de diversos actos de género (estilos corporales y normas) que crean la idea del género que no existiría sin esos actos constitutivos. Esas “ficciones culturales regulatorias” resultantes que se presentan divididas en forma binaria y polarizada se imponen por el consentimiento colectivo no explicitado de los propios ejecutores, los actores del género performativo que dramatizan (representan) y en ello producen dichas ficciones¹¹².

La declaración de Beauvoir, aunque se inscribe en la tradición fenomenológica, ya sugiere la adecuación de un cuerpo a la idea histórica de “mujer”. Dicho de otro modo, “ser mujer” es haberse vuelto una mujer, devenir mujer. La fenomenología llamó la atención acerca de cómo el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva. Así, el cuerpo es materialización de posibilidades históricas. Para la fenomenología (Merleau-Ponty), el cuerpo es práctica que vuelve realizables esas posibilidades por medio de una expresión concreta e histórica.

¹¹¹ Respecto a la importancia de la “repetición” en el planteo de Butler, ésta lee esa noción en la filosofía deconstructivista de J. Derrida quien sostiene que la “iterabilidad”, la mera posibilidad de una palabra repetida en un texto, corroe cualquier pretensión de un significado autónomo, libre de contextualización. La “metafísica de la identidad” se ve discutida por la repetición de una palabra en contextos diversos cuyas posibilidades pueden ser infinitas, en el sentido de abiertas ya que para Derrida no es posible detener el proceso de las diferencias.

¹¹² Butler ha reconocido tardíamente (2001) el eco que sus conceptualizaciones acerca del pre-reflexivo de las estilizaciones de género trae de la teoría del *habitus* de Bourdieu. En I,3 retomaré esta última noción para dar fundamento teórico a la noción de “subjetividades sexuadas”.

Butler se separa de la fenomenología en el punto en el que ésta presupone que es un “yo” o un “nosotros” social el que hace su cuerpo. Retomando el anti-humanismo de Foucault, en cambio, ella propone una ontología de los gerundios: un ir haciéndose del cuerpo y del género.

De la teoría y la política feminista retoma, por otro lado, la consigna fundante de “lo personal es político”, a la cual provee de una nueva lectura. Esa consigna sugiere que la experiencia subjetiva no sólo es estructurada sino también estructurante del poder y lo social. Para Butler la consigna sugiere la expansión dialéctica de ambas categorías “personal” y “político”. Lo político se expande porque puede pensarse en el marco del “privado” pero a la vez, lo personal sugiere en esa consigna un significado dual: es lo individual y es lo colectivo: “Mi situación no deja de ser mía por el hecho de que es también de alguien más y mis actos, por más que sean individuales, reproducen sin embargo la situación de mi sexo y lo hacen de diferentes maneras.”

Su definición de género como performatividad debe entenderse como una expectativa que termina produciendo el fenómeno mismo que anticipa¹¹³. Es decir, la forma en que la anticipación de una esencia de lo que debe significar “masculinidad” y “femenidad” (la matriz binaria del género) presenta lo que plantea como exterior a sí misma.

¿Cómo logra reproducirse social e históricamente la “identidad” de género? En las maneras distintas de actuar los cuerpos, siempre en relación con expectativas estables, profundamente afianzadas o sedimentadas. Así el cuerpo con género es herencia de un precipitado cultural, actos sedimentados como devenir y no un hecho forcluido y predeterminado. Pero estas ficciones regulatorias son socialmente prevalentes y producen el fenómeno de un sexo “natural” o de una “verdadera” mujer o un “verdadero” varón. En estos casos se trata de estilos corporales que se encuentran cosificados y que, presentándose como “naturales” así como en relación mutua y binaria, resultan coactivos.

Las estilizaciones culturales “apropiadas” son las que responden a una ley de los géneros que se apoya en la biología y sus determinaciones respectivas tanto para el “ser masculino” como para el “ser femenino”. Lo que esto presupone es la existencia de un orden

¹¹³ La figura retórica en juego es la metalepsis, una especie de metonimia que consiste en tomar el antecedente como el consiguiente o a la inversa. Ejemplo: “Acuérdate de lo que ofreciste” (antecedente) por “Cúmplelo” (consiguiente). En el caso de la significación de mujeridad y masculinidad, la misma es producida como un régimen de verdad por el poder regulatorio (para el género) que así se legitima como fuente fidedigna de clasificaciones y exclusiones. La expectativa para los mandatos de género (o tecnologías) se conforma además como ritual, repetición de actos corporales, es lo que Butler nombra como dimensión ritual de la performatividad (2001, *Prefacio* de 1999).

biológico previo a la cultura que presionara y determinara identidades de género como resultantes inevitables. Así, el sexo primero y con él, el género, se encontrarían más allá de la cultura, es decir, más allá de la Ley, antes de la Ley. El innatismo del sexo biológico que se da por sentado, se traslada o se vuelve a presentar como innatismo de género. Pero tanto el género como la biología son interiores a la Ley, es decir a la Cultura. Por lo tanto se advierte que esa “exterioridad” o anticipación es un “efecto de sentido” de la Ley (la Cultura), cuya “tecnología” produce la idea del “antes” o “más allá” o “exterioridad previa” de aquello que es, en realidad “interior” a esa misma maquinaria cultural. Se toma “lo que va después” como “lo que va antes”; es decir, “género” va después, es un producto de la Ley, igual que “sexo” y “cuerpo”, pero por un efecto metonímico (metalepsis), se considera como “lo que va antes”, es decir, “previo” a la Ley.

Como parte de su profunda revisión de algunos de los textos cruciales de la teoría feminista, Butler (1990) es clara al observarlo respecto a la noción de Gayle Rubin de “sistema sexo/género”. Esta noción presupone la existencia de un dominio “anterior” a la Ley al otorgar prioridad ontológica al ámbito del “sexo” por oposición al género como culturalmente adquirido. Es este un punto de no retorno para la intervención postestructuralista desde la cual no es admisible un sujeto del conocimiento que se presente en posición de conocer el después y el antes de la Ley. Lo que se interpone es la premisa del carácter discursivo que inevitablemente asume la Ley. Detenerse en este punto es importante ya que permite comprender uno de los razonamientos claves que sostienen la crítica postestructuralista (a partir de Lacan)¹¹⁴.

El discurso que sostiene una narrativa del “antes” de la Ley es consecuencia, precisamente, de esa misma ley (que se actualiza en la estructura del lenguaje) y por lo tanto no puede “conocer” un territorio que postula por fuera de sí misma, en una instancia anterior a la Ley. Cada vez que proceda en ese sentido, describiendo un “antes”, la narrativa de ese saber actuará al servicio del “después”. En el caso de Rubin y la separación entre “sexo” y “género” a la manera del estructuralismo, la asunción acrítica de “conocimientos” sobre “el sexo” concebido como naturaleza muda sobre la que se imprime la cultura (género) sirve al mismo sistema que se pretende desarticular porque éste requiere de y se apoya (por forclusión) centralmente en el “mutismo” en el sentido de “anterior” al lenguaje/ley de los cuerpos, el sexo y la sexualidad. Es que no se puede concebir la descripción-narración del “antes”, es

¹¹⁴ También el punto más criticado por quienes acusan al postestructuralismo de “determinismo discursivo” o de disolver la “acción social” en el relativismo de la lengua, etc. Más adelante volveremos sobre este punto pertinente a nuestra tesis. En el párrafo que sigue estoy glosando la lectura de Rubin por Butler (1990, p.74)

decir, aprehender el modo en que esta hecha si no es, sí y sólo sí, en términos del “después” (por el discurso y la cultura). Ella declara que es correcto sostener la premisa estructuralista del construccionismo cultural pero habrá que agregar que “cuerpo”, “sexo” y “sexualidad” son también *efectos* (Lacan) de esa construcción, posteriores a la ley desde el punto de vista temporal y ontológico.

Entiendo que la argumentación de Butler acerca del carácter discursivo de “cuerpo” y “sexualidad” (y no sólo de “género”) se confirma en el análisis de los testimonios de la oralidad cotidiana (II,3) así como en el abordaje de la problemática del aborto y las formas que adopta el trabajo social significante de “sexualidad” en distintos discursos (II,4).

Capítulo 2.

Discurso y relaciones de poder

Materialidad discursiva

En el anterior capítulo desarrollé los aspectos teóricos referidos al género considerado como invención; en lo que sigue me ocuparé de subrayar que esa producción social es inseparable del lenguaje, el orden simbólico por excelencia que convierte a toda actividad humana en significante y a los sistemas de significación en "culturas". Por lo tanto, si se afirma que el género es construcción cultural, es significante para la vida social en y por el lenguaje considerado como una práctica.

Cuando me refiero al proceso semiótico de género, la noción no corresponde teóricamente a una función de tipo "superestructural" sino que entiendo ese proceso como constitutivo de lo social debido al carácter material de las significaciones .

Mi planteo de articulación teórica se basa centralmente en *postular la materialidad estructurante de las significaciones sociales, en este caso, relativas al género*, lo que supone una conceptualización del discurso como práctica significante, entendiendo por "práctica" el trabajo social de producción de sentido por fuera del cual ningún sujeto u objeto puede siquiera concebirse.

Por "estructurante" o "constitutiva" me refiero aquí al servicio de apoyatura sociodiscursiva del poder establecido que una repartición ordenada, estable y sobre todo jerarquizada (según indicaciones precisas) de las diferencias de género brinda, como forma de legitimación simbólica del dominio, que a su vez las produce y cuya circulación -es decir sus condiciones de producción-recepción- tiende a regular.

El británico Raymond Williams (1980) ha expuesto con claridad el modo en que en particular la teoría marxista, o mejor, "la transición desde Marx al marxismo" incurrió en esa separación entre "cultura" , "ideas" y "vida social material" por medio de la insistencia en el esquema de base y superestructura al que este autor se refiere como "metáfora edilicia". Se insistió en ese esquema, "con su elemento figurativo y con su sugerencia de una relación espacial fija y definida" para la localización de "lo ideológico" como un área observable de la realidad. Ello con el agregado de que las dos instancias se piensan -por un efecto de lectura

del texto de Marx- como "correlativas temporalmente": primero, la producción material, luego lo político-jurídico y finalmente, las "formas de conciencia social" y la cultura. Por lo tanto, Williams entiende que la abstracción y reducción de las categorías marxianas a partir de los deslizamientos del texto original, "es la persistencia radical de los modos de pensamiento que él atacaba ya que en la separación entre base y superestructura reaparece la separación entre conciencia y vida material que se reprochaba a los neohegelianos." (o.c., p. 97).

Pero pensar lo cultural o el orden simbólico como "mediación" como suele hacerse es proseguir con la teoría del reflejo de cuño idealista, con otro ropaje. No se puede pensar una instancia mediadora sin presuponer la existencia de áreas separadas. Por eso afirma R. Williams:

Si la "realidad" y "hablar de la realidad" ("el proceso social material" y el "lenguaje") son entendidos como categóricamente diferentes, los conceptos como "reflejo" y "mediación" resultan inevitables.(...) Desde un principio el problema es diferente si comprendemos el lenguaje y la significación como elementos indisolubles del proceso social material involucrados permanentemente tanto en la producción como en la reproducción. (o.c.,120).

Esto significa, abandonar la conceptualización del "mundo real" como un objeto aislado y fijo en favor de pensarlo como proceso social material en el que necesariamente están incluidos los discursos y la cultura como bienes simbólicos producidos socialmente. Partir de estos presupuestos implica a su vez cambios en la manera de producir el conocimiento¹¹⁵.

Mi perspectiva se sitúa entonces en la tendencia a desactivar la idea de lo cultural, lo simbólico o "el mundo de las ideas y creencias" como reflejo o representación de "lo real" para enfocar en cambio lo que en toda práctica social es simultáneamente materialidad, constricción, creación y deseo.

¹¹⁵ Por eso Castoriadis (1983) propone desestimar lo que denomina "mirada que inspecciona lo que es". Es decir, que quien reflexione acerca de la práctica social y la historia tenga conciencia o "sepa" que nunca podrá hacerlo por fuera de lo social-histórico, que esa misma reflexión es creación social-histórica y que además el hecho de "saberlo" no cambia nada al respecto.

Preguntarse por el orden simbólico es preguntarse por la forma de existencia del *sentido*. Y en ese punto Barthes ha sido conciso, además de poético, cuando afirmó que "el sentido no puede ser más que nombrado" (1972). Es decir, que la significación no tiene una realidad "en sí" a la que se pudiera acceder sino que su realidad es inconcebible separada de la materia significante. Percibir lo que una sustancia significa implica necesariamente encontrarse con el orden simbólico, fundamentalmente el orden de la palabra .

¿Qué valor ha tenido hasta ahora para la teoría la dimensión simbólica de lo social? La visión económico-funcionalista -responde Castoriadis (1983)- no ha negado la existencia de esa dimensión pero muy pocas veces le ha otorgado importancia, dado que sólo reconoce "verdadera sustancia" a las relaciones sociales de producción. Es decir, como forma al servicio de un fondo que es "real-racional".

Si bien instituciones y conductas no son puramente "simbólicas", no pueden, sin embargo, existir más que en lo simbólico. El presupuesto es postular la continuidad entre "acción social" y "discursos" en la medida en que los comportamientos son indisolubles de una matriz significante (Verón, 1987) que los hace conceptualizables, inteligibles y por ello mismo socialmente vivos.

No existe ningún "contenido" previo que se expresaría por medio de un orden significante sino que el mundo es investido de significación por el lenguaje, una práctica y "una violencia que le hacemos a las cosas" (Foucault, 1980, p. 42).

El sentido es además plural debido a que su lógica es otra de la linealidad y causalidad racionalistas, diferencia ésta que deriva de su modalidad de producción colectiva. Es decir que los discursos intercambiados entre sujetos en las instancias de emisión/recepción jamás significan idénticamente lo mismo, aún bajo las mismas condiciones, de modo que el sentido jamás es unívoco ni previsible sino que al contrario está sujeto a una variación que se ha denominado "campo de efectos de sentido posibles" (Verón, 1987).

Encuentro adecuada la definición de discurso que lo vincula con la significación y la historia: "cualquiera fuere el soporte material, lo que llamamos un discurso o un conjunto discursivo no es otra cosa que una configuración espacio-temporal de sentido" (o.c. 127). Una inversión o "investidura" de sentido o puesta en coordenadas espacio-temporales del sentido en tanto indisoluble de la materia significante o proceso discursivo.

La significación social no posee realidad “en sí” sino que es inseparable de los sistemas o paquetes significantes del orden de la palabra, la imagen, los objetos, las conductas, sonidos o sus mixturas inscriptos en lo social histórico (Verón, o.c.). Inscripción que no debe pensarse como determinante porque el sentido social no obedece a una causalidad inmediata y lineal sino que su cualidad es la de una relativa indeterminación.

La concepción del lenguaje del postestructuralismo francés rechaza el modelo reflexivo que supone que el sentido está en las cosas y luego es replicado por el lenguaje, el cual sería así transparente respecto de “la realidad”. Para Michel Foucault, al revés, el mundo es investido de significación por y en el lenguaje entendido como práctica. En éste, como en otros temas teóricos (la reconceptualización del poder y la cuestión de las subjetividades, la reformulación de autonomía, su crítica del determinismo), mi perspectiva se apoya centralmente en la lectura que hago de algunos segmentos de la producción foucaultiana.

Discurso como práctica

Foucault conceptualiza el orden del discurso no como la superficie transparente detrás de la cual hay que encontrar un más allá de las cosas verdaderamente importantes, sino que es el discurso mismo, en su materialidad, el objeto del deseo, “aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (1970, p. 12).

Dicho de otro modo, el discurso no es la traducción verbal de “la realidad” ni “expresión” de una síntesis ya efectuada por la conciencia soberana de un sujeto que antes pensó, conoció y luego lo comunica. *El discurso es un conjunto multiforme en el que precisamente puede observarse la falta de consistencia de ese sujeto consigo mismo, su dispersión.* Es precisamente esta conceptualización foucaultiana del lenguaje la que ofrece el más adecuado sustento teórico a las tesis que presento, todas ellas relativas a algunos procedimientos de sentido en la producción de subjetividad sexuada, localizados en el análisis en diversos contextos sociodiscursivos.

¿Cuál es entonces la especificidad del discurso como objeto de estudio? Para Foucault no se trata de estudiar la referencialidad de los discursos, ni enfocar el nivel formal de la lengua en tanto sistema de signos. Dicho con sus palabras:

...una tarea totalmente distinta. Tarea que consiste en no tratar -en dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones) sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese "más" lo que hay que revelar y hay que describir. (1970, p. 81, mi subrayado).

Se advierte el carácter performativo que asume la noción de discurso en Foucault ya que no sólo es material por su inscripción en determinadas condiciones históricas sino que instituye realidad social debido a que "hace" en la medida en que "dice", es decir en la producción histórica de las fronteras del campo, sus objetos, sus decibles e indecibles, las clasificaciones y retóricas posibles de su enunciación.

Acerca de los textos en los que Foucault reflexionó sobre lo discursivo, M. Morey afirma (Foucault, 1996) que *La arqueología del saber* (publicada en 1969) no debe considerarse un texto de teoría sino un texto que experimenta, un desafío en el que se embarca Foucault y que consiste en plantearse hasta dónde se puede llegar sin necesitar hacer uso de una antropología, es decir, un reenvío al sujeto constituyente, origen del sentido¹¹⁶.

En *La arqueología*...su movimiento es antidisciplinario, en el sentido en que va contra la lingüística, tanto como contra la historiografía y la sociología. Lo que su punto de vista teórico postula es "restituir al discurso su carácter de acontecimiento" y hacer que los textos que se ofrecen al historiador o al analista social en general dejen de ser "documentos" a interpretar, para alcanzar el sentido que ellos dejarían traslucir, para convertirse en "monumentos" y ser analizados a partir de una "descripción intrínseca"¹¹⁷ por una historia que Foucault concibe como una "arqueología".

Allí apunta a las condiciones de posibilidad de los discursos y afirma la necesidad de interesarse por las reglas de formación de objetos, modalidades enunciativas y conceptos fuera de cuya "grilla de clasificación" no pueden los hablantes aventurarse sino, podríamos decir, a costa de la pérdida de legitimación social. Por entonces, el proyecto de Foucault parecer ser abordar en una genealogía (su forma de ser historiador) el estudio de un sistema

¹¹⁶ No se trata de "la muerte del autor" sino de comprender la "función-autor" como modo de clasificación de los discursos que los asigna a un nombre propio. "Retengamos pues nuestras lágrimas" o "lo que se llora no es la muerte del hombre sino el uso ideológico de la historia".

¹¹⁷ Idea que subyace a la "descripción densa" de Clifford Geertz (1987).

anónimo, sin sujeto, desde el cual pensamos o, dicho de otro modo, por el cual somos hablados, tal como el sujeto es hablado por su inconsciente¹¹⁸.

Entiendo mi objeto de estudio –la producción sociodiscursiva de diferencias de género– en los términos en que Foucault caracteriza ese “fondo de coexistencia enunciativa” en el que los enunciados siempre suponen otros enunciados, es decir, un campo de enunciabilidad y de dispersión, efectos de serie y de sucesión, distribución de funciones y de papeles. Los enunciados tienen existencia material (soportes, fechas, lugares, prácticas) que los hacen relativos a una serie posible de posiciones en la dinámica de un campo dado. Así, el sentido y la “verdad” o “falsedad” de los enunciados depende del régimen histórico de materialidad que los hace posibles en determinado campo social.

Encuentro afinidad entre estas nociones que Foucault pensó para un contexto distinto al de esta investigación (la genealogía del presente) y al tipo de analítica en sincronía que presento. Me refiero al detenimiento con el que describo la complejidad de los procedimientos de sentido, ya que en ese nivel de aproximación a los detalles retóricos pueden hacerse visibles las modalidades anónimas por medio de las cuales las significaciones dominantes son experimentadas como proceso contradictorio y complejo (y no como estados realizados de la “ideología dominante”) en el seno de la vida social.

Todas estas conceptualizaciones sobre el poder y los discursos del primer Foucault resultan fructífera apoyatura para el desarrollo de mis tesis en el marco de esta investigación ya que integran *una parte* del escenario teórico en el que trabajo mis lecturas de la sociodiscursividad. En mi articulación, asimilo el “sistema anónimo” de Foucault -y todas sus herramientas conceptuales derivadas, con su correspondiente énfasis en el carácter performativo del lenguaje- con la concepción gramsciana de hegemonía (véase más abajo). Sin embargo, reconozco un sujeto que instituye sentidos y que al renovar los modos del hacer social, alimenta el proceso mismo de aquél sistema anónimo por el cual, acepto que es

¹¹⁸ Puede decirse que estas ideas acerca de lo discursivo ya estaban en el Foucault de *Las palabras y las cosas* (publicado en 1966), en la noción de campo epistémico referida a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Recordemos que allí se define ese concepto como el conjunto de categorías desde donde se van a constituir tanto las condiciones de posibilidad de un saber como los principios de ordenamiento y sus formas de enunciabilidad. Funcionando como *a priori* histórico inmanente al propio campo, esas categorías recortan los objetos posibles de ser pensados y el modo de su condicionamiento. Pues bien, las reglas de formación discursiva recortan -desde lo social- lo que puede ser dicho (o no) y el modo en que se enunciará. Según Chartier (1996), Foucault despojó de “universalidad” a las nociones de autor y obra. Pero Chartier no da ningún crédito a Roland Barthes quien publica *Critique et vérité* en 1966. Ambos, Barthes y Foucault, hacen vacilar los fundamentos del saber, precisando las condiciones jurídicas y políticas de la emergencia de los textos (de las ciencias, de las disciplinas, textos literarios).

al mismo tiempo, “hablado”; dicho de otro, toma la palabra en el marco de ciertas condiciones siempre dadas de enunciabilidad.

En la *Lección Inaugural* en el College de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970 (*El orden del discurso*, publicado en el mismo año), Foucault afirma que detrás de tanta logofilia y tanta veneración por los discursos en nuestra civilización, en realidad se esconde un profundo temor. El discurso, en su realidad material de cosas dichas, sería altamente peligroso y por lo mismo objeto de sofisticados mecanismos de control, renovados históricamente. Estos procedimientos combinan sistemas de exclusión que obturan sentidos y recortan los límites de lo decible, pero también sistemas altamente productivos que ofrecen en cada espacio, en cada disciplina, en cada situación, no sólo el despliegue de lo que puede decirse sino las modalidades, las estrategias, las temáticas y conceptos legítimos¹¹⁹.

Sin embargo, lo que me interesa subrayar es que en ese texto se refuerza teóricamente la noción de materialidad discursiva (“el discurso en su realidad material de cosas dichas”) y la manera particular de sostener la necesidad de devolver al discurso su carácter de acontecimiento, desde un posicionamiento teórico en el que es la cuestión política (y no la tradición de la lingüística como disciplina) la que conduce su pensamiento. Es en ese sentido, reitero, que encuentro base de sustentación para mis tesis en ciertos segmentos de la trayectoria foucaultiana.

Por otro lado, los procedimientos de exclusión y otros descriptos en esas breves páginas de *El orden del discurso* no son de ninguna manera desestimables si se los combina con los últimos escritos de Foucault, centrados en la noción de “formas de subjetivación” que retomaré más adelante y en los que incorpora nociones como “situación estratégica” o “puntos de reversibilidad” del poder, dirigidos precisamente a dar cuenta de la dinámica conflictiva de las relaciones de poder.

Hegemonía discursiva

Tributarias del campo abierto por el pensamiento foucaultiano entre otros aportes, Marc Angenot (1989) ha presentado una serie de conceptualizaciones en torno al discurso social al que define como todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad. Se

¹¹⁹ Más tarde, como veremos enseguida, el autor revisará la conceptualización del poder como aquello que prohíbe que es la que está tan presente en *El orden del discurso*.

refiere entonces a los sistemas genéricos, los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados en los textos sociales que en una sociedad organizan lo decible, es decir lo narrable y opinable, y aseguran lo que denomina la *división del trabajo discursivo*. Quisiera observar que leyendo a Angenot, el discurso social parece equipararse con el discurso que circula en la esfera pública históricamente jerarquizada respecto al espacio de lo privado, de la cotidianidad doméstica y de lo íntimo, todos estos aspectos algo desatendidos en su análisis (1989) y especialmente en sus desarrollos teórico-conceptuales.

Según Angenot hay que hacer aparecer este “sistema regulatorio global” pero no estático. Así propone investigar como “totalidad” la producción social de sentido y de la representación del mundo. En un tipo de recontextualización teórica semejante a la operada por Williams (1980) en función de su proyecto de una teoría materialista de la cultura, Angenot propone por su parte, hablar de *hegemonía discursiva* recuperando la noción gramsciana en el marco de la teoría del discurso. (Véase más abajo, A. Gramsci).

Sostiene Angenot (1989) que el efecto de “masa sincrónica” del discurso social *sobredetermina* la legibilidad de los textos particulares que forman esa masa. A la lectura de un texto dado se sobreimponen vagamente la de otros textos que ocupan la memoria. En una interesante analogía, el autor sostiene que el fenómeno es semejante al de la persistencia retiniana.

Al concebir el “amontonamiento” -como llamó Foucault al encadenamiento de enunciados- sociodiscursivo de las diferencias de género desde una perspectiva así articulada, creo encontrarme en una posición teórica favorable para evitar enfoques reproductivistas. En todo caso, se trata de incorporar como horizonte de análisis la noción de que la imposición disciplinaria no incide sino como resultado de un ensamblaje de contradicciones parciales y una tensión relativamente estable entre fuerzas centrífugas y centrípetas (Angenot, o.c.), entendidas como formas de autorregulación del campo hegemónico.

Este preconstruido se manifiesta en el terreno compartido a partir del cual se polemiza sobre los hechos u objetos de acuerdo. Todo lo que se dice en una sociedad realiza y altera los modelos, los preconstruidos, todo un *deja-lá* que es producto social acumulado. Así, el investigador deberá identificar dominantes interdiscursivas, lo “apropiado” en materia de maneras de conocer y significar lo conocido, que regulan y trascienden la división de discursos sociales. En el marco de la hegemonía discursiva se producen y tienden a imponerse temas recurrentes y lugares comunes, lo que Foucault llamó regímenes de verdad o efectos de evidencia. Mis lectura del corpus sobre “aborto” como objeto de discusión

público-mediática (II,4) parte de estas sugerencias teóricas de Angenot . Del mismo modo, en el análisis de los textos de la prensa para mujeres, el topos de la “mujer de hoy” representa el piso argumentativo para diversas formas de subjetivación de género provistas por lo popular masivo (II,2).

La dimensión argumentativa del lenguaje, la teoría de los tropos (figuras) y lo que se denomina tópica (en el sentido aristotélico de “lugares”) produce lo opinable, lo posible, forma el orden de veredicción consensuado que es condición de toda discursividad y subyace a la dinámica de encadenamiento de enunciados de todo orden (Angenot, 1989)¹²⁰.

La hegemonía discursiva comprende también las múltiples estrategias que contestan las dominantes interdiscursivas ¹²¹:

La hegemonía discursiva está formada por regularidades que hacen aceptable y eficaz, que confieren un status determinado a eso que se dice. Un sistema que se regula a sí mismo. En una sociedad compleja estratificada en clases y en roles sociales, en la que las funciones son diversificadas y los antagonismos múltiples, la homogeneidad orgánica de los discursos es menos evidente. Estas sociedades no cesan de legitimar, imponer formas de expresión y principios cognitivos inscribiendo en sus mismos axiomas la valorización de la libertad de palabra, la originalidad personal, y el rechazo del dogmatismo (Angenot, o.c., mi traducción).

Se trata de la manera en que una sociedad dada se objetiva en sus textos, los escritos y también los géneros orales. Las prácticas significantes que coexisten en una sociedad no están yuxtapuestas, forman un todo “orgánico”, son cointeligibles, es decir un ensamblaje de contradicciones parciales, tensión entre fuerzas centrífugas y centrípetas, no se impone sino como resultado de todas estas tensiones y vectores de interacción¹²².

Las conceptualizaciones de Angenot me permiten fundamentar la construcción de un corpus heterogéneo como el que presento y que más allá de la diversidad de soportes y

¹²⁰ En este punto resulta en todo momento decisiva la consulta del tratado de retórica argumentativa de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989).

¹²¹ En el corpus de Angenot (el año 1889 y todo lo que se escribió ese año en Francia) la censura es lo que permite, por ejemplo, la apología de las cocottes de París. Adquirir prestigio y legitimidad para algunos. La hegemonía es la que produce a la vez el sexo victoriano y su cortejo de transgresiones y de audacias. En esto es foucaultiano ya que presupone que el poder produce sus antagonistas y sus resistencias.

¹²² Una “homeostasis” la llama Angenot. Un término que toma de la fisiología y que significa “proceso de autorregulación que conduce a la constancia del medio interno con independencia del ambiente”. La connotación de “semejanza” o “identidad” en el componente del griego “homeo” no parece ser la más adecuada porque no da cuenta del conflicto y el cambio y privilegia el equilibrio.

géneros considero como fragmento o cala en la incesante producción de una hegemonía discursiva de género.

Las características diversificadas y de heterogeneidad discursiva del corpus y su lectura son las que determinan la originalidad de mi contribución, ya que permiten fundamentar adecuadamente la tesis que sostengo sobre la injerencia estructurante de las diferencias de género así como la del carácter no homogéneo y conflictivo de ese proceso.

La polifonía resultante, el juego de equivalencias y rupturas registrado en la masa de enunciados cuando las lecturas se entremezclan, permite alcanzar grados de percepción y comprensión del carácter tramado y complejo de los mecanismos discursivos que no puede alcanzarse trabajando con un corpus homogéneo, acotado a una “formación discursiva” cerrada .

La hegemonía discursiva es parte de una hegemonía cultural que la incluye y que sobredetermina globalmente lo enunciable, proveyendo o dificultando el acceso a los medios de enunciación de lo todavía por decirse¹²³. Son varios los usos en el parte analítica de lo que llamo el indecible político de género. En el caso del capítulo 4, dedicado al cuerpo y la sexualidad, demuestro las dificultades que encuentra para circular la significación de “sexualidad” como goce y no como reproducción.

La función de la hegemonía discursiva consiste en establecer mediante *-topoi*, relatos, formulaciones, significados e imágenes- la legitimidad y el sentido de diversos “estilos de vida” (es decir, prácticas), costumbres, actitudes y mentalidades.

Por ejemplo, en mi corpus de investigación, el discurso instruccional que produce subjetividad femenina “sujeta a guión” en los textos de autoayuda de la prensa dirigida a mujeres (II,2) se beneficia de la lógica cultural hegemónica que en el fin de siglo es la del pragmatismo y la promoción de acciones orientadas a fines y no a valores.

En efecto, los valores relativos a la vida social como comunidad, lo que se entendió en la emergencia histórica de la modernidad como “bien común”, se debilita hoy en favor de otras significaciones y reglas que provienen de la lógica del funcionamiento económico empresarial (básicamente, la eficacia y la rentabilidad). En los nuevos ordenamientos culturales, estos valores

¹²³ “Sobredeterminación” en la escritura de Freud significa “los distintos factores que explican el síntoma o la formación inconsciente en el sueño”. En la lectura de Lacan, la sobredeterminación es siempre como mínimo un doble sentido. Esto se debe a que el síntoma está estructurado como un lenguaje y es por ese motivo que está constituido por deslizamientos y superposiciones de sentido. El síntoma nunca es el signo unívoco de un contenido inconsciente único, del mismo modo que “la palabra no puede reducirse a señal”. (Laplanche, J. y J.B. Pontalis, 1981, pp.411-413).

no sólo organizan las prácticas relativas al trabajo productivo sino que parecen adquirir legitimidad para la vida amorosa de las gentes por medio de la difusión de una batería de técnicas que deslizan del dominio laboral (búsqueda de trabajo) al afectivo (búsqueda de amor y felicidad). En los subcorpus analizados (secciones autoayuda, mujer y trabajo, salud, los instructivos ofrecen una variada teconología del yo femenino en el que el llamado neonarcisismo contemporáneo encuentra una oferta de relatos y objetos que invaden la existencia vacía de sentido trascendente. En este contexto, el sujeto posmoderno "debe gestionar de la mejor manera su capital estético, afectivo, psíquico, libidinal, etc." o lo que se ha demoninado una "existencia a la carta" (Lipoveysky, 1986, p. 112).

Volviendo a la conceptualización de Angenot, éste entiende que afirmar que ciertas entidades discursivas y significados son hegemónicos significa el hecho de que "esas entidades se benefician de la lógica hegemónica para (tender a) imponerse y difundirse". "Tender a" es mi agregado a la narrativa de Angenot, porque de lo contrario la conceptualización del poder en las sociedades capitalistas modernas que presupone su concepto de "hegemonía discursiva" se aparta del enfoque teórico que sostengo. Respecto a este punto, me refiero más abajo a las "relaciones de poder" tal como las caracteriza el último Foucault y su noción de "situación estratégica"; en los dos casos herramientas teóricas útiles para describir las formas políticas de una sociedad "disciplinaria" más que "disciplinada". Retomando el ejemplo de análisis anterior, se verá cómo las practicantes en el discurso de las mujeres entrevistadas (II,3) desarrollan narrativas identitarias de género que reformulan los sentidos dominantes con los que cuentan desde sus posicionamientos de clase.

Pero además está allí involucrada la cuestión del particular estatuto ontológico del lenguaje (siempre concebido como práctica, como discurso). Michel de Certeau (1996) propone un análisis polemológico de la cultura. Este orden cultural instituido lo entiende históricamente producido según el modelo del derecho. Es decir que concibe la cultura como articuladora de conflictos, una actividad en la que "a veces legitima, desplaza o controla la razón del más fuerte"¹²⁴. La postulación de una "política de la vida cotidiana" significa registrar las figuras que asumen esas tensiones (equilibrios, contratos, compromisos y compensaciones simbólicas) en las maneras ingeniosas (conscientes o mayormente pre-reflexivas) por las que "el débil saca ventaja del fuerte".

¹²⁴ Para Foucault, el orden jurídico moderno se define como "gestión de ilegalismos". Las conceptualizaciones de de Certeau parecen tributarias de ese enfoque.

En nuestras sociedades, existe una producción del lenguaje que podemos llamar “dominante” en el campo de la hegemonía discursiva, es decir, entidades discursivas que, repito, “se benefician de la lógica hegemónica para (tender) a imponerse”. Pero de Certeau señala agudamente que “la presencia y la circulación de una representación (enseñada como el código de la promoción socioeconómica por predicadores, educadores o vulgarizadores) para nada indican lo que esa representación es para los usuarios” (o.c., p. XLIII).

Se trata de reconocer la forma de ser propia del lenguaje (reino de las articulaciones y la arbitrariedad) en el sentido de que nada hay en las prácticas discursivas definidas en su modalidad enunciativa que indique o determine un tipo determinado de efecto performativo. Ningún enunciado -ni del ámbito massmediático ni de la oralidad cotidiana- contiene el aviso de la forma y sentido que tomará en su circulación. En ese asunto, como en la vida social, no se puede correr con previsiones. Desde luego, esta conceptualización del lenguaje trae consecuencias para la teoría política. Básicamente, el rechazo de la concepción del poder como absoluto y no relacional, así como el abandono del escenario teórico polarizado entre víctimas y victimarios, una cuestión central para mis tesis.

La noción de hegemonía discursiva de Angenot ofrece un respaldo fundamental a mi analítica. En ese punto complemento (véase más abajo en este capítulo) con otras perspectivas teóricas que pueden dar cuenta de la subjetividad como producción social y de los sujetos sociales como los que “hacen la historia” aunque siempre en circunstancias que ellos no contribuyeron a forjar (Marx, 1978) .

Considerada en relación al imaginario de géneros la hegemonía discursiva se define como parte de la hegemonía amplia (totalidad fallada) que establece la legitimidad y el sentido de las diversas prácticas y percepciones del mundo social; en nuestro foco de análisis, las relativas a las diferencias de género/clase/generación cuyo análisis focalizo en la producción social identitaria.

Para completar la presentación de la articulación teórica entre discurso y poder en su vertiente francesa, sigo también las conceptualizaciones de Pierre Bourdieu tal como este autor las expuso en "L'economie des échanges linguistiques" (1977). Colocado en un plano de crítica sociológica a la lingüística tradicional, Bourdieu considera insostenible concebir el lenguaje como mero instrumento de comunicación o de conocimiento. El discurso es siempre también un instrumento de poder y la capacidad de los hablantes para imponer a los demás una escucha se relaciona con su capital simbólico y su posicionamiento en el campo de relaciones sociales pertinente en cada caso. "Toda expresión verbal, ya sea una charla entre

amigos, el discurso de aparato de un portavoz autorizado o un informe científico, lleva la marca, en su contenido y en su forma, de las condiciones que el campo considerado asegura a aquel que lo produce en función de la posición que ocupa."

Las diferencias y asimetrías en la distribución del capital simbólico, determinan la existencia del discurso legítimo, cuya eficacia descansa sobre la autoridad del locutor, quien impone su discurso a los oyentes en virtud de la posición que ocupa como producto de la relación de fuerzas en un campo lingüístico determinado. Todas estas nociones se encontrarán operando en el interior de mis contextos de análisis en los que las posiciones enunciativas en el marco de las relaciones de fuerza de un campo dado, son contempladas desde el punto de vista de las diferencias políticas de género/clase. Entre otros contextos de análisis en los que los planteos de Bourdieu sobre el lenguaje resultaron productivos, cito mi lectura de los *talk-shows* televisivos en donde las narrativas de género que enuncian las participantes colisionan con las traducciones que de ellas hacen tanto la conductora del programa como la especialista convocada: una política de interpretación de las condiciones en donde se cruzan interpretaciones derivadas de las diferencias de clase y capital simbólico.

Como ya he dicho, encuentro muy útiles para mi trabajo las nociones propuestas por Angenot de *hegemonía discursiva* (y toda su constelación de nociones como convergencia/divergencia, cointeligibilidad así como los usos de la retórica argumentativa) y *división del trabajo discursivo* pero los pongo en relación con las sugerencias de de Certeau a propósito de las tácticas (como ardidés) que ellos son capaces de desarrollar a partir de lo que disponen en un territorio que no les es propio. A diferencia de las estrategias, las tácticas o artes de hacer de los usuarios (dominados) se sirven del tiempo (la oportunidad) más que del espacio para desarrollar formas de resistencia a la dominación (de Certeau, 1996).

Finalmente, con respecto a las críticas que reciben los abordajes discursivos de lo social Angenot advierte que no hay que confundirse y creer que el "mapa discursivo traspone fielmente los accidentes del terreno". Esta observación alude al problema de la relación entre lo discursivo y lo no discursivo que es muy clara en el dominio "empírico". Por ejemplo: el discurso antidiscriminatorio y "políticamente correcto" —particularmente en el campo intelectual de quienes se autorefieren progresistas— suele contradecirse en las prácticas no discursivas. En mi corpus: el discurso "progresista" de la conductora Santillán en los *talk-shows* se contradice en el autoritarismo no verbal de sus intervenciones y especialmente en la instrumentación de las "víctimas" por parte de la industria cultural que contiene a aquélla y su discurso. Las contradicciones registradas encuentran contención teórica apropiada en las consideraciones que

se exponen más abajo respecto de la visión crítica del sujeto de la conciencia en la filosofía moderna .

Estas observaciones pueden pensarse en conjunción con Chartier (1996) quien advierte que “no hay ni continuidad ni necesidad entre lo discursivo y lo no discursivo”.

Entiendo que se trata de una relación entre especificidades la que hay que comprender en el marco de un ordenamiento y una dispersión que son propias de la hegemonía. El mapa discursivo, se descuenta, es tan real como el terreno y añadamos que para Foucault pensar lo discursivo como “irreal” es tener una “idea muy estrecha de lo real”. Los textos, las representaciones, pueden estar desfasados, presentar una lógica, unas reglas de formación específicas pero son tan “reales” como los objetos y sujetos en el mundo independientemente de que sean nombrados.

La reelaboración de la teoría del poder de Michel Foucault

Como ya señalé, lo específico de mi investigación consiste en avanzar en el análisis de la complejidad de procedimientos y figuras (repetición, ambigüedad, polisemia, rechazo, discusión, contradicción, refuerzo, desvío, reformulación, creación, interpretación y reinterpretación) que asume la producción histórica de sentido en el campo de articulación entre los discursos sociales y el poder.

La elección de un *corpus* heterogéneo y de una entrada de análisis que enfoca la producción social de subjetividades con género en el preciso nivel de las modalidades enunciativas es la que posibilita la formulación de tesis que tienen a esa complejidad por campo.

En la noción de *micropolítica* que empleo, se reconoce el pensamiento de Michel Foucault y su reelaboración de la teoría del poder, la cual representa una importante contribución para la crítica cultural postfeminista.

Foucault reconoció que hasta los años 71-72 y en textos como *El orden del discurso* (1970) continuaba atado a una concepción del poder como aquello que prohíbe, lo que dice

no¹²⁵. Más tarde comenzó a interesarse por los mecanismos positivos o, dicho de otro modo, productivos del poder y donde antes describía sólo mecanismos negativos, de exclusión, replanteó la cuestión en términos de tecnologías, tácticas y estrategias. Concebirá entonces el poder como coextensivo de lo social, es decir, dejar de suponer que existen zonas liberadas respecto a un poder cuya localización sería acotada y visible y contra el cual librar una única batalla enfocada de manera unilineal. A la vez, no reconocer una situación de exterioridad respecto del poder, no significará concebir a los sujetos fatal y absolutamente atrapados en esas redes.

Foucault desarrolla un pensamiento atento a los procedimientos anónimos y propios de la microfísica social que “sirven” al poder en la medida en que se integran en estrategias complejas que corresponden a diferentes niveles y así contribuyen a crear las *condiciones de posibilidad* del mismo. Así rechaza la concepción jurídica clásica del poder del Estado como reflejo del Soberano. La teoría política clásica basó su narrativa en la idea de una voluntad general que cumple la función de representar las voluntades individuales. Una temática de la representación que según Foucault obstaculizó los análisis del poder. Del mismo modo se pensó desde el marxismo, según el mismo modelo jurídico-filosófico liberal al considerar que el Estado representa los intereses de una clase. Tampoco es la familia una simple prolongación del estado ni el varón un representante del estado para la mujer.

Esto no implica que el poder deba analizarse como independiente de la economía y de las relaciones de producción sino comprender y dar cuenta de aquello que el poder requiere para reproducirse y funcionar: que las diferencias sociales se regulen automáticamente de acuerdo a redes de saber/poder en el interior de las cuales, la producción de subjetividades es un campo sujeto a tensiones, creación y reformulación de los mandatos identitarios de género.

El cambio relacionado con poner en suspenso la “hipótesis represiva” del poder deriva de factores históricos-biográficos que incidieron en su trayectoria intelectual tales como las movilizaciones en el 68 del mayo francés y los planteos políticos antiestalinistas de la revuelta, sus aperturas y sus fracasos. En general, la creciente puesta en discurso dentro del campo de la izquierda política del carácter represivo de los socialismos existentes. Aquello que se reconoció en la práctica como una manifiesta insuficiencia analítica en el

¹²⁵ La cuestión del poder está desde el principio presente en Foucault; en su *Historia de la locura en la época clásica* (1961) pero también en *El nacimiento de la clínica* (1963) cuando investiga el poder del “ojo clínico” en el paso al siglo XIX: poder soberano de la mirada que se “adueña” de la experiencia.

tratamiento de las sociedades socialistas y del capitalismo tardío. Consecuentemente, el debilitamiento acelerado de la concepción althusseriana del marxismo, todos ellos nuevos interrogantes que llevaron a Foucault a colocar cada vez más centralmente la política y el poder como ejes principales de sus investigaciones pero esta vez en sus aspectos productivos.

El mismo Foucault se refiere a esta época en una entrevista de 1977, señalando su pasaje de una concepción negativa del poder (la indagación en torno al caso de la locura y el binarismo razón-sin razón) a una positiva¹²⁶. Señaló que el caso de la penalidad y el activismo del 71-72, lo “convenció de que el análisis no debía ser hecho en términos de derecho sino en términos de tecnología, en términos de táctica y estrategia y es esta sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar* y utilizar después en la *Historia de la sexualidad*” (en su primer tomo *La voluntad de saber*, de 1976).

Apoyándome centralmente en la teoría del poder foucaultiana y en un desarrollo teórico-analítico como el que presento, sostengo como tesis general que no existe una estructura de “opresión de género” universal y monocausal ya que los procesos de construcción de las diferencias sociopolíticas de género se integran en una red de “empalmes múltiples” (Verón, 1987) en los que distintos contextos discursivos generan campos atravesados por relaciones de fuerza muy variables y una dinámica de las posiciones de sujeto que es regulada pero también relativamente abierta a la contingencia. La parte analítica de esta tesis ofrece confirmación para este planteo ya que en ella focalizo los lazos sociodiscursivos complejos y contradictorios en los que se ven envueltos y configurados los sujetos sociales sexuados (en nuestro caso, las mujeres) en el marco de diversas localizaciones de la hegemonía.

La crítica de la teoría moderna del poder apunta a desarticular una serie de postulados que Foucault sugiere abandonar en “El cuerpo de los condenados” el primer capítulo de *Vigilar y castigar* (1995) en el que nos informa acerca de su propósito que es hacer una historia del presente siguiendo el programa de Nietzsche¹²⁷. Esto es, “una genealogía del

¹²⁶ Foucault integra el GIP (Grupo Información Prisiones) junto con Daniel Defert entre 1971 y 1975; intentaban articular la lucha de las prisiones con otras luchas. Están buscando en la práctica una nueva manera de concebir el poder, la cual se plasma en *Vigilar y castigar* de 1975. La entrevista citada es “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en Foucault, 1980, p. 154.

¹²⁷ En el siguiente fragmento de Nietzsche se puede reconocer la manera en que Foucault recoge el legado de este filósofo: “Ay, la razón, todos estos privilegios pomposos del hombre, ¡cuán caros costaron! ¡cuánta sangre y deshonor se halla en el fondo de todas estas “cosas buenas”...conciencia, deber, santidad del deber, Estas ideas,

actual complejo científico-judicial, una genealogía del ‘alma’ moderna y de los asedios políticos del cuerpo (educadores, psicólogos y psiquiatras)”. Hacer la historia del pasado del único modo posible, en términos del presente y en términos de una *economía política del cuerpo* (el alma es la prisión del cuerpo, declara Foucault): los castigos y la prisión corresponden a una tecnología política del cuerpo pero hay también una tecnología del “alma” que es una pieza angular en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo¹²⁸.

La propuesta teórica de una economía política del cuerpo resulta fundamental para mi objeto de estudio y como se verá en el Capítulo 4 de la Parte II –dedicado al cuerpo y la sexualidad– la integro al proponer la *política de las diferencias de género/clase y la sexualidad*.

En su lectura del pensamiento foucaultiano, Gilles Deleuze (1991) resume los postulados del poder que deben abandonarse con el fin de *pensar de otro modo la política*:

1) *postulado de la propiedad*, según el cual el poder sería de una clase que lo habría conquistado. Para Foucault poder no es una propiedad sino una estrategia y sus efectos no son atribuibles a una apropiación sino a dispositivos históricos. Esto no implica, desde luego, negar la existencia de las clases, sino que afirma que el poder no proviene de su posesión por una clase sino que es un “efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas”. El poder carece de homogeneidad, aunque logra efectividad debido a los puntos singulares por los que pasa. En el caso de mi investigación sostengo que el análisis muestra cómo las diferencias de género-clase-generación constituyen ocasiones para el pasaje o puntos de apoyo del poder en el marco de situaciones estratégicas particulares, por lo cual deben abandonarse los escenarios teóricos que localizan el poder como propiedad exclusiva de sujetos empíricos “varones”.

2) *postulado de la localización*, es decir, abandonar la sugerencia althusseriana del poder localizado en los aparatos de estado. La categoría de “patriarcado”, cuya crítica ya desarrollé en el anterior capítulo, proviene precisamente de este postulado al encarnar en sus usos una exterioridad atribuida a esa instancia universal y ahistórica, considerada entonces un a priori teórico-político.

como todo lo que es grande sobre la tierra, fueron regadas con sangre ¿Y no podríamos decir que este mundo nunca perdió del todo cierto olor de sangre y de tormentos?” (Nietzsche, 1998, Tratado segundo de *La genealogía de la moral*, p. 71)

¹²⁸ Foucault, o.c., p. 155.

En el pensamiento de Foucault el estado aparece como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto y que constituyen una “microfísica del poder”. Las sociedades modernas son sociedades “disciplinarias” pero la disciplina no puede identificarse con una institución o un aparato, sino que atraviesa los aparatos y los hace converger, los prolonga de otra manera, bajo la forma de redes. Deleuze observa que “local” en Foucault presenta dos sentidos muy diferentes: el poder es local puesto que nunca es global pero no es local o localizable puesto que es *difuso*. La micropolítica de género/clase se entiende entonces como multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben .

3) *postulado de la subordinación*. Rechazar la idea del poder (encarnado en el aparato de Estado) como subordinado a un modo de producción (infraestructura). Sin duda hay correspondencias ya que los mecanismos disciplinarios responden a necesidades del crecimiento de la producción, es decir, necesidad de sacar fuerza útil de los cuerpos -que en mi planteo recuerdo que son siempre sexuados y por lo tanto requeridos por el poder de manera diferenciada y frecuentemente jerarquizada. Pero no concebir la determinación en última instancia ya que “las relaciones de poder no están en relación de exterioridad con respecto a otras relaciones”. Por ejemplo, en el análisis del punto de vista de las practicantes (II,3) se verá cómo las relaciones sociales que las entrevistadas mantienen con las instituciones de Estado como la escuela o el hospital, se presentan en el discurso interrelacionadas de modos muy variados con las relaciones familiares, con la memoria de la infancia y otros relatos de sí mismas que las mujeres de sectores populares construyen en el marco de una política identitaria dentro de los límites y posibilidades de la hegemonía.

4) *postulado de la esencia o del atributo*. El poder carece de esencia para Foucault porque es operatorio y no es un atributo de los que “dominan” en exclusividad porque su estatuto ontológico es el de ser una *relación*. “El poder inviste a los dominados, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya en ellos, del mismo modo que ellos en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las influencias que ejerce sobre ellos”.

5) *postulado de la modalidad*. Se trata de la idea del poder que lo vincula con la violencia, la represión y la ideología concebida como engaño. Foucault no las desconoce pero las considera estrategias extremas, ya que el poder es básicamente productor de realidad y de regímenes de verdad. En las sociedades disciplinarias esto quiere decir distribuir, serializar, componer, normalizar. En la cuestión social que está en juego en esta investigación la modalidad del poder así descripta resulta muy adecuada al funcionamiento

de la política de los géneros en las lecturas correspondientes a la parte analítica (II) en las que se ven además las formas de contestación basadas en el estatuto contingente propio de la producción de sentido en el lenguaje.

6) *postulado de la legalidad* según el cual el poder de estado se expresa en la Ley. Para Foucault la Ley debe entenderse como “gestión de ilegalismos”. La ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos. Permite unos ilegalismos como privilegio de clase dominante mientras que a la vez tolera otros como compensación para las clases dominadas. Los cambios obedecen a nuevas distribuciones de ilegalismos. Por eso para él la ley no expresa un estado de paz consensuado sino una guerra perpetua. Un ejemplo de esta conceptualización sería el caso de la penalización del aborto cuya prohibición en nuestro país no registra prácticamente persecución legal (se evita procesar a las mujeres que abortan, salvo raras excepciones), es decir que se tolera desde el punto de vista de la legalidad pero a la vez se ataca severamente (por medio de procedimientos que operan por la elisión) en el plano político de la legitimidad social¹²⁹.

En síntesis, esta revisión de postulados del poder, según Deleuze, significa el quiebre de una complicidad de la teoría política moderna en torno al Estado. Lo cual no significa desconocer al Estado como objeto de estudio crítico, tal como ciertas posiciones antifoucaultianas provenientes del marxismo tradicional suelen apresurarse a concluir.

Los planteos foucaultianos resultan productivos para la crítica postfeminista en más de un sentido. Por lo pronto recordemos que la consigna-premisa de los años setenta, *lo personal es político*, a la que ya nos hemos referido, evidencia una misma concepción extendida de lo político. Las apropiaciones feministas de Foucault derivaron de la compatibilidad de partida que existe entre sus enseñanzas y los intereses políticos de aquella crítica. En primer lugar, el significativo impacto de la teoría acerca de las complicidades históricas entre saber y poder, luego y en el mismo sentido, sus investigaciones sobre el cuerpo y la sexualidad en términos de “tecnologías” y finalmente sus escritos sobre subjetivación que no pudo completar debido a su muerte prematura¹³⁰.

Su analítica y su pensamiento teórico, aunque no explicitara un interés por la cuestión de los géneros venía a coincidir con los focos de atención de la temprana crítica feminista de

¹²⁹ Sobre este tema véase el capítulo 4 de la Parte II, “Género, sexualidad y cuerpos significantes”.

¹³⁰ En Gran Bretaña, la revista *m/f* (1976-1986) adelantó el sentido de ese deslizamiento teórico al concentrarse en una crítica de la categoría de “mujer” que se basaba en combinar la analítica de Michel Foucault con la concepción del sujeto escindido en Lacan. Este camino las llevó a sospechar de la categoría de experiencia debido al problema del esencialismo, que no podemos tratar aquí pero; como es sabido, recorre casi todos los debates internos del feminismo contemporáneo.

los años 60 y 70, es decir, el análisis acerca de los efectos de la internalización del poder patriarcal en las subjetividades y el énfasis en la relación entre los cuerpos sexuados y las modernas prácticas disciplinarias.

De hecho, el feminismo surgió en el siglo XVIII como autocrítica de la modernidad (véase capítulo anterior), en una relación contradictoria respecto de la Ilustración, es decir, señalando sus límites y denunciando los mecanismos históricos de producción de dispositivos y subjetividades del humanismo universalista.

En este sentido y aunque aparentemente el pensamiento de Foucault se presente como antimoderno, se ha sostenido, a mi juicio con razón, que en sus últimos trabajos en los que se centra en las prácticas del yo, muestra un interés especial por temas centrales del Iluminismo como son los conceptos relacionados de autonomía y emancipación¹³¹. Dicho de otro modo, en el último tramo de su producción se advierte la búsqueda (inconclusa) de una nueva concepción política de libertad que pudiera dejar atrás el problema del universalismo y la correlativa postulación de regímenes de verdad ligados al poder en el pensamiento moderno, aspectos que sin duda ubican claramente a Foucault como pensador postmoderno.

Sin embargo en *¿Qué es la Ilustración?* (una lección del curso de 1983 del College de France), el mismo Foucault (1991), al comentar el texto de Kant, se inscribe a sí mismo explícitamente en cierta vertiente de la tradición filosófica moderna y contemporánea. Esa otra tradición crítica plantea temas que no son los de la verdad y de si es posible un conocimiento verdadero.

No se trata -escribe Foucault en el cierre del texto- de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad: esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar (o.c., p. 207).

¹³¹ *La inquietud de sí*, Tomo II de *Historia de la sexualidad* (1984), *La hermenéutica del sujeto* (curso de 1982). También entrevistas de esos años previos a su muerte en 1984. Para una defensa de esta lectura de Foucault véase McNay (1992) y Álvarez-Uría (1996).

Me interesa tener en cuenta esta lectura de Foucault como “todavía” moderno, ya que coincide con el énfasis que otorgo en mi trabajo al tópico de la “posesión de sí misma”, es decir, una cierta versión de “autonomía” como un valor a proteger, aún en el marco de la crítica del liberalismo y su discurso de la “libertad” como sostén ideológico dentro de las sociedades capitalistas.

Se ha señalado como un factor que sirvió al encuentro con el feminismo (Sawicki, 1991) el hecho de que, entre los críticos postestructuralistas y postmodernos, Foucault se destaque por haber sido el más comprometido políticamente, alejado de otras posiciones más ligadas a la vanguardia en la crítica literaria¹³². Aunque en abierto enfrentamiento con la política de los partidos de izquierda franceses, su pensamiento se inscribe en la ruptura epistemológica marxiana que considera la teoría como un instrumento de intervención en la vida social y por eso ha declarado: “escribir no me interesa más que en la medida que la escritura se incorpora a la realidad de un combate a título de instrumento, de táctica, de clarificación” y añade “la objetividad científica no consiste en anular la forma de tomar partido, sino en empezar por explicitar y objetivar los puntos de partida” (Varela y Álvarez Uría, o.c., p.15).

La reelaboración de la teoría del poder foucaultiana es la que posibilita en tanto concepción teórica el estudio de las diferencias sociales de género tal como se presentan en mi investigación, es decir, como multiformes e integrables y que no pueden reducirse mecánicamente a una estructura binaria del tipo dominantes/dominados.

En particular me baso en algunos de los últimos trabajos de Foucault, centrados en el problema del sujeto, los cuales permiten revisar y enriquecer su anterior producción al incorporar la cuestión de las prácticas de sí como prácticas emancipatorias.

En “El sujeto y el poder” (1995), texto de 1984, así como la entrevista del mismo año “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” (Foucault, 1996b), insiste en la necesidad de referirse no al poder a secas sino a las “relaciones de poder” como relaciones entre partes y un tipo de relación que está enraizada en lo social porque “vivir en sociedad es vivir de modo que actuar sobre acciones de otros es posible” (1996b, p. 183). El poder al que se refiere Foucault no es una cuestión de violencia o de consenso¹³³. Dicho de un modo más claro, el poder no expresa el mal sino que se trata de una situación estratégica y

¹³² Sus posiciones en los debates de los años 70 se pueden encontrar en sus entrevistas.

¹³³ Foucault considera utópico el planteo habermasiano del consenso en la acción comunicativa transparente y lo adjudica al presupuesto de las relaciones de poder como algo en sí mismo malo, de lo que hay que librarse.

de un juego que se juega en el interior de esa situación. El ejemplo de las relaciones sexuales o amorosas es muy claro ya que es posible hablar de un ejercicio del poder sobre otro que puede ser recíproco e intercambiable y que forma parte de la pasión. El otro ejemplo es el de la práctica pedagógica en instituciones muchas veces criticadas con razón pero en donde no puede pensarse que el poder (de alguien que dice a otro cómo son las cosas y cómo debe realizarlas) esté ausente.

Lo que debe distinguirse en esas prácticas son los “efectos de dominación” que resultan en autoritarismo y demás abusos. En este punto intervienen las prácticas de sí y de la libertad y una crítica de las tecnologías gubernamentales, definiendo este último término en un sentido muy amplio. En efecto, para Foucault las relaciones de poder no se definen por ser confrontativas sino agónicas, es decir, de incitación permanente

De modo que las resistencias forman parte necesaria del poder y “si existen relaciones de poder –señala Foucault- a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes”.

El poder requiere sujetos que actúen porque ya que no incide directamente sobre cosas o cuerpos como la coerción. Aquello que caracteriza al tipo de poder que es objeto de estudio en esta investigación es, precisamente que produce, estructura y tiende a regular un campo posible de acciones.

Ahora bien, Foucault distingue entre relaciones de poder así definidas y relaciones de dominación, caracterizadas por ser fijas, perpetuamente asimétricas en cuyo caso es muy limitada la emergencia de un punto de reversibilidad del poder que habilite la resistencia y la inversión de la situación.

La política emancipatoria propuesta por Foucault se centra entonces en la crítica (por su genealogía y en su analítica) de las tecnologías de la gubernamentalidad que en lo referido a los sujetos –crucial en este trabajo- constituyen formas de sujeción o subyugación a un conjunto acotado de identidades. ¿Cuáles? Las que refuerzan condiciones de posibilidad para las formas de dominación. Es esta la cuestión en juego en mi trabajo.

Las relaciones de poder de las que me ocupo en esta tesis no constituyen una cuestión de confrontación sino de agonismo, de “incitación recíproca y provocación permanente” en el marco localizado de *situaciones estratégicas* en las que los discursos sociales (en tanto acciones) entran en tramas y juegos de verdad en donde se transforman, refuerzan, sus

sentidos se mantienen o se pierden en una lucha sorda, cotidiana e invisible las más de las veces y que se da en plazos de largo término.

La gubernamentalidad se refiere a una concepción amplia (no estatal, no institucional) de "gobierno". Gobernar es estructurar el posible campo de acción de otros, sostiene Foucault. Se trata de "guiar" las conductas posibles y poner en orden los eventuales resultados. Sin embargo, luego afirma que esas relaciones de poder se inscriben en situaciones estratégicas en las que las fuerzas agonistas confrontan en una dinámica constante produciendo en sus diferencias los límites móviles y los *puntos de reversibilidad*.

Articulación teórica con el pensamiento de Antonio Gramsci

En este punto, anoto la afinidad (en términos de hilación conceptual) de lo expuesto respecto al discurso y el poder con la noción de hegemonía de Gramsci que puede ser fácilmente reconocida en el caso de las conceptualizaciones de Angenot, pero que debo justificar para el caso de Foucault. Para ello hay que partir de reconocer la voluntad férrea de Foucault de pensar ignorando el paradigma del marxismo, incluyendo cualquier forma de revisión o expansión del mismo. Sin atender a ello, puedo ver que la noción de gubernamentalidad se aproxima a la de hegemonía en Gramsci de una manera que puedo hacer trabajar en los diversos contextos de análisis de mi investigación¹³⁴.

Para Gramsci, la hegemonía —que corresponde a la forma de dominio propia de la sociedad civil, el verdadero asiento del poder de clase burgués, del que el Estado y la sociedad política no es más que su "sirviente"— se define formalmente como "dirección ideológica y moral" y constituye no el orden coercitivo de la legalidad, sino el de la *legitimidad*.

La dirección, entendida como presión, orientación (una palabra esta última que también evoca a Bajtin), guía, conducción; todas estas nociones aluden a "acciones destinadas a actuar sobre otras *posibles* acciones" como afirma Foucault. Las formas verbales que Foucault apunta para el ejercicio del poder como productividad serán: "induce,

¹³⁴ Si se admite como operativa y legítima la recontextualización teórica que implica mi lectura de los autores. Recordemos la metáfora de Deleuze de la teoría como "caja de herramientas" (véase "Los intelectuales y el poder" entrevista de Gilles Deleuze con Michel Foucault, (Foucault, 1979, p. 79).

incita, seduce, facilita o dificulta, sólo en el último extremo prohíbe". En cuanto al sentido que en su narrativa asume el concepto de "estrategia" es el de "medios implementados" para conservar el poder. Pero aclarando que "implementados" no se refiere a una intencionalidad (del Estado, de la clase dominante, etc) sino a la lógica misma del poder.

Como sabemos, los procedimientos coercitivos no corresponden a la hegemonía (construcción de consenso y legitimación) sino que como dije, pertenecen al orden de la legalidad que en las sociedades democráticas se corresponde con la institución jurídica y con el ejercicio de la fuerza detentada por el Estado (policía y fuerzas armadas)¹³⁵.

Esto es, el análisis del poder no parte directamente de las instituciones o aparatos de Estado sino que la gubernamentalidad consiste en un conjunto de prácticas que constituyen a los sujetos como sujetos libres, es decir capaces de establecer cierto tipo de relaciones consigo mismos y en relación con otros. No se trata de negar la existencia de las instituciones como lugares de apoyatura o reproducción del poder, pero basar el análisis exclusivamente en los aparatos y sus reglas trae inmediatamente el riesgo de caer en el enfoque reproductivista y en una concepción pasiva tanto de lo cultural considerado reflejo de la economía como de la cultura de las clases subalternas como mera degradación de la "ideología dominante" con su consecuencia inevitable, una "reificación" de los sujetos que él llamaba "los sencillos".

Como se sabe, Gramsci estudió en particular los fenómenos propios de la superestructura y dentro de ella, lo que llamó hegemonía o forma de dominio que corresponde a los organismos privados de la sociedad civil. Combatió el economicismo y lo que consideraba su aspecto esencial, es decir, la concepción mecánica de las relaciones entre estructura y superestructura que considera a esta última como puro "reflejo"; en este punto Gramsci es claro:

La pretensión (...) de presentar y exponer cada fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo". (o.c., p. 69, mi subrayado).

¹³⁵ En su conocido texto de los *Cuadernos*, posterior a 1931 y que se ha titulado "La formación de los intelectuales", Gramsci afirma lo siguiente: "Por el momento se pueden fijar dos grandes "planos" superestructurales: el que puede llamarse de la "sociedad civil", es decir, el conjunto de organismos vulgarmente llamados "privados", y el de la "sociedad política o Estado", que corresponde a la función de "hegemonía" ejercida por el grupo dominante en toda la sociedad y a la función de dominio directo" o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno "jurídico". Estas funciones son precisamente organizativas y conectivas". (Gramsci, 1972, p. 16).

Su pensamiento se orientó en un sentido opuesto al reduccionismo economicista (aunque evitando lo que llamaba “ideologismo”), razón por la cual observó que el campo amplio de lo cultural (en donde Gramsci incluía centralmente al lenguaje y el sentido común como filosofía espontánea, el folklore, la religión, la educación pero también los nuevos productos de la cultura popular masiva) que para él comprendía la instancia de la hegemonía, presenta en las sociedades capitalistas democráticas, una *autonomía relativa* respecto de los procesos económicos de la base y un tipo de espacio heterogéneo y conflictivo¹³⁶.

Como apoyatura argumentativa de mi lectura, considérese el siguiente fragmento de Gramsci, en el que se esboza la propuesta de una “genealogía de nosotros mismos”:

El comienzo de la elaboración crítica es la consciencia de lo que realmente se es, o sea, un “conócete a ti mismo” como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora, el cual ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que empezar por hacer ese inventario. (o.c., p. 365).

Del mismo modo es pertinente para mi enfoque tener presente la enseñanza de Gramsci acerca de la manera en que nombra el “sentido común” como *filosofía espontánea*, es decir conciencia práctica surgida de experiencias compartidas en el trabajo y en las relaciones sociales. En el caso de mi objeto de estudio podríamos pensar en la conciencia práctica de los sujetos en tanto sexuados, adquirida y encarnada en una praxis de género/clase cuyo juego de tácticas se ve desplegarse, por ejemplo, en los relatos de las mujeres que entrevisté (véase II,3).

La filosofía espontánea es la propia de todo el mundo —todos somos intelectuales, sostiene— ya que está contenida en el lenguaje, en la religión popular y también por lo tanto en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que desembocan en lo que generalmente se llama “folklore”. Gramsci concibe el lenguaje como “no sólo gramática vacía de contenido sino que el lenguaje es un conjunto de nociones y

¹³⁶ Incluso Gramsci llegó a hablar de la primacía de la sociedad civil (donde se localiza la clase fundamental) para la que el Estado y la sociedad política es instrumental, de acuerdo con la concepción marxista. (Portelli, o.c.)

conceptos determinados”, a la vez que afirma como premisa que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de la cultura¹³⁷.

Lo que en el punto del lenguaje me interesa de este autor y me ha resultado inspirador para abordar el discurso de la vida cotidiana (II,3) es su enfoque (evidentemente dialéctico) del “sentido común” no elitista, ya que para Gramsci, los enunciados propios de lo que en otro contexto se denomina “doxa”, contienen momentos que él considera característicos del “buen sentido”, es decir, el *bon sens* (razón) de la filosofía ilustrada¹³⁸.

Todas estas expresiones de filosofía popular o espontánea, contienen para Gramsci un “segundo momento” que es un momento de elaboración crítica y consciente de una concepción del mundo propia, ser guía de uno mismo y participar activamente en la producción de la historia del mundo (esto es ya filosofía de la praxis)¹³⁹.

Gramsci se pregunta qué entiende el pueblo por filosofía y responde que esa idea de lo que el pueblo entiende por filosofía se puede reconstruir de las maneras de decir propias del lenguaje común. Como ejemplo de los modos de decir del lenguaje común analiza el giro “tomarse las cosas con filosofía” en donde él lee simultáneamente: una “invitación a la resignación y la paciencia” y “una invitación a la reflexión e incluso a una actividad política”. Su análisis muestra la complejidad del enunciado, la manera en que puede allí leerse un sentido de resignación, conformismo; todos, es decir, participamos de una concepción del mundo de manera inconsciente por pertenencia de clase/grupo y el ser hablados por esa concepción nos coloca en situación de conformistas de conformarnos y adecuarnos a nuestro *habitus* de género/clase. Su lectura del dicho puede traducirse como que “el pueblo” comprende que hay que tomarse las cosas con tranquilidad, con paciencia debido a que las cosas (la realidad) se encuentran dispuestas dentro de una profunda racionalidad que es necesario comprender justamente con la razón para poder enfrentarla

¹³⁷ Hay que tener presente que había estudiado Letras en la Universidad de Turín. En *Literatura y vida nacional*, Gramsci -recordemos que había estudiado Letras en Turín- analiza los mecanismos de producción del folletín y de la novela popular, deteniéndose en el nivel de la recepción para preguntarse, por ejemplo, por las causas de la hegemonía cultural extranjera sobre los gustos populares italianos. (Altamirano C., y Beatriz Sarlo, 1975, p. 25).

¹³⁸ De ese momento surgirá la transformación, está ya en el plano de su teoría política, basada justamente en el activismo de los intelectuales en el marco de la hegemonía (educación, literatura popular, periodismo). Esa es la cuestión política para Gramsci en el terreno cultural: ¿es preferible “participar” de una concepción del mundo impuesta sin tener consciencia crítica de ello o es preferible elaborar activamente su propia concepción del mundo?

¹³⁹ La filosofía de la praxis es crítica del sentido común, pero partiendo desde el terreno del mismo sentido común y no desde un punto de vista exterior a él. Es superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente o mundo cultural existente.

adecuadamente sin dejarse arrastrar por los impulsos, los instintos y la desesperación, esta última la mejor manera de convertirse en presa de los poderosos.

En cuanto al sujeto de la teoría gramsciana, recordemos su concepción de conciencia contradictoria en el que llamaba “hombre-masa”, lo cual implica pensar la identidad social como constitutivamente fluctuante y en el marco de una situación histórica en la que diferentes concepciones del mundo se encuentran en contradicción entre sí, en luchas frontales o parcializadas (la hegemonía). Todo ello sugiere una historización del sujeto, un movimiento que Foucault llevó al extremo.

Por una parte, Gramsci considera la “moralidad popular” de la tradición y por otra una “moralidad oficial”. Una conciencia contradictoria o la coexistencia de dos concepciones del mundo en el mismo individuo: una proveniente de la praxis (es decir vinculada a las condiciones materiales de existencia) y otra “heredada del pasado y absorbida sin espíritu crítico”¹⁴⁰. Ésta última es deferente, la que acepta, la que cede porque “se es conformista de algún conformismo”. Siempre se es hombre-masa u hombre-colectivo, sostiene Gramsci aquí, y ello por participar de la concepción del mundo propia de una determinada agrupación social definida por los que comparten el mismo modo de pensar y obrar.

La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo (...) del que se es parte?” (Gramsci, 1986, p. 365). Entiende “filosofía” como concepción del mundo y ya que hay muchas de ellas se pregunta ¿la concepción del mundo se elige? ¿es un hecho meramente intelectual o es más complejo? Agudamente, se pregunta por la distancia entre el decir y lo dicho, lo que se piensa y la que está implícito en la práctica, apuntando a la contradicción entre el hecho intelectual y la norma de conducta. ¿Cuál será, entonces, se pregunta Gramsci, la verdadera concepción del mundo?

El contraste entre el hacer y el pensar no siempre se puede explicar por la mala fe, sobre todo cuando el sujeto de la contradicción no es un individuo sino un colectivo de amplias masas. En este caso tiene que deberse esa contradicción a razones más profundas de orden histórico-social. Se trata de un problema político, sostiene Gramsci y esa es la enseñanza que recojo para mi trabajo: la búsqueda de las contradicciones, el abordaje comprensivista de los fenómenos populares, la no subestimación elitista del sujeto del

¹⁴⁰ En *Costumbres en común* (1995) el historiador E. P. Thompson interpreta las prácticas populares de la cencerrada en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII como “tradición rebelde”. Lo hace basándose justamente en la concepción gramsciana de lo cultural y lo popular, por oposición al estructuralismo de cuño althusseriano que según él sólo podría ver en el fenómeno de las cencerradas a la “plebe” siendo hablada por su herencia lingüística y a su vez controlada por la ideología patricia de la cultura letrada.

cambio y sus intuiciones respecto del carácter histórico de la producción de subjetividades sociales y la centralidad del lenguaje en el problema del poder.

Creo que una conceptualización del sujeto afín con la que presupone esta investigación, está implicada, al menos en mi lectura de los fragmentos de los *Cuadernos* que estoy considerando¹⁴¹. En este tema, mi lectura del sujeto prespuestado en la narrativa de Gramsci integra, como se verá enseguida, la red de textos con los que dialogo en el siguiente capítulo con el fin de aproximarme al tema teórico de *las subjetividades sexuadas* (I,3).

Gramsci afirma que debido a que “uno está abigarradamente compuesto”, lo que se impone como punto de partida político es un “conócete a ti mismo” que para él es el necesario comienzo de una elaboración crítica de lo que se es.

Es interesante analizar la manera en que Gramsci retoma el imperativo socrático conservando la forma de interpelación en la segunda persona (el cual ha dejado en tí mismo) para reformularlo en términos de una subjetividad crítico-revolucionaria. En estos pasajes de los cuadernos se repiten recurrentemente las marcas discursivas de una producción de subjetividad como “individuo” que es a la vez “colectivo” y que puede leerse en el nivel pronominal del texto, a propósito del uso alternado del “tú” (*proceso que ha dejado en ti...*) y el impersonal “uno” (*se es conformista...*) Esa elaboración crítica de lo que se es, de las huellas de la historia y lo social en “uno mismo” parece ser para Gramsci el comienzo de la filosofía de la praxis. No sólo se puede leer allí una concepción política de la subjetividad sino que a la vez se la concibe como producción social e histórica. El programa que imagina Gramsci acerca de inventariar las huellas de la historia en los sujetos está en la misma línea de la “genealogía de nosotros mismos” mediante la cual Foucault impulsa una radical historización del sujeto.

En la Nota II Gramsci señala que no se puede tener una concepción del mundo críticamente coherente sin la conciencia de la historicidad de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que se encuentra en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. En esta conceptualización podemos reponer la idea del conflicto presente en la teoría de la hegemonía como campo de relaciones de fuerza.

Por eso se refiere a “grupos sociales que en ciertos aspectos expresan la modernidad más desarrollada, en otros (aspectos) están retrasados respecto a su posición social y por lo

¹⁴¹ Especialmente las Notas I y II incluidas en los *Cuadernos* dentro del fragmento “Concepto de ideología”. En Gramsci, A, *Antología*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 362-381.

tanto son incapaces de tener completa autonomía histórica.” Se advierte entonces cuál es el problema de pensar el presente con un pensamiento elaborado para problemas de un pasado remoto.

Raymond Williams: cultura y poder

En la medida en que indago en significaciones y posicionamientos de género que son socioculturales desde una perspectiva crítica, mi trabajo se apoya parcialmente en las corrientes del nuevo materialismo inglés¹⁴². En este punto, son de gran valor para mi perspectiva los aportes conceptuales para una teoría materialista de la cultura que desarrolló Raymond Williams (1977). El autor británico retomó ciertos aspectos del tratamiento que Gramsci dio a la cuestión cultural y trasladó su lectura del italiano al contexto de su propio proyecto intelectual¹⁴³.

En lo que sigue voy a retomar lo ya expuesto al comienzo del capítulo respecto al concepto de “cultura” desde un punto de vista materialista y luego expongo la versión de *hegemonía cultural* según Williams y sus conceptos originales de *dominante*, *residual* y *emergente*. Todos ellos son herramientas de las que me sirvo en la parte analítica y que forman parte de *Marxism and Literature*, texto publicado en 1977 (1980).

El “materialismo cultural” de Williams coincide con Gramsci en tanto ambos privilegian el nexo entre cultura y experiencia social, arrancando a aquélla del “reino de las ideas” para analizarla en el terreno concreto de la historia y la vida de las sociedades.

¹⁴² Me refiero a los textos fundacionales de los Estudios Culturales Británicos que representaron una ruptura con respecto a la tradición conservadora en materia de concepciones de la cultura: *Cultura y Sociedad. 1780-1950*, de R. Williams (1959, 2001); R. Hoggart, (1957) *The Uses of Literacy* (en esp. *La cultura obrera en la sociedad de masas* (1990); E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa (1790-1830)* publicado en 1968 y la más reciente ensayística de Stuart Hall (1985, 1997).

¹⁴³ El libro de Williams no se escribió sólo a partir de la lectura de Gramsci, aunque este aspecto sea el que me interesa. Sostiene en el prólogo: “Fue precisamente en esta situación cuando sentí la agitación que me produjo establecer contacto con nuevas obras marxistas: las últimas obras de Lukács, las últimas obras de Sartre, el desarrollo de la labor de Goldmann y de Althusser, las síntesis variables y en evolución del marxismo y de algunas formas del estructuralismo. Al mismo tiempo, dentro de esta significativa actividad nueva, había un mayor acceso a los trabajos más antiguos, especialmente los de la Escuela de Frankfurt (en su período más significativo, durante los años treinta y cuarenta) y particularmente la obra de Walter Benjamin; la obra extraordinariamente original de Antonio Gramsci; y, como elemento decisivo de un nuevo concepto de la tradición, la obra nuevamente traducida de Marx, y especialmente los *Grundrisse*.” (o.c., p. 15). Nota: conocido por su nombre en alemán, *Grundrisse* consiste en un manuscrito de 800 páginas que no fue publicado hasta 1941, borrador de una obra prevista sobre el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, el estado y el mercado mundial. (Bottomore, 1984, p. 486).

Williams subraya la necesidad de tomar conciencia del carácter histórico y por lo mismo contradictorio de nociones como la de *cultura*, cuyo desarrollo ha estado determinado la aparición de nuevas experiencias y debe problematizarse, particularmente en lo que concierne al esquema "base-superestructura".

Un momento clave en el desarrollo histórico del significado de "cultura" se produce en el siglo XVIII cuando se convierte en término intercambiable con "civilización", nueva palabra que refiere a la nueva praxis del capitalismo: *civilización*.

El término contenía una ambigüedad, en el siglo XVIII encerraba dos sentidos históricamente ligados: por un lado, *civilización* como un estado realizado que se oponía a la barbarie, pero además "civilización" como *un estado realizado del desarrollo* implicando la idea de progreso histórico. Esa era la nueva racionalidad histórica de la Ilustración que además se autoatribuía –como expresión ideológica de la burguesía– los méritos en la conducción de ese progreso. Una concepción de la historia como evolución unilineal hacia el estado de la más perfecta *civilización* era hasta el momento desconocida en la historia de Occidente. Se trata, desde luego, de la autorrepresentación o la idea que la burguesía ilustrada tenía de sí misma como poseedora exclusiva de la conciencia histórica moderna. Aunque surgía como un sentimiento universal, en la práctica, la "civilización" que se afirma haber alcanzado fue la *civilización metropolitana de Inglaterra y Francia*.

Entonces "cultura" quedó silenciosa pero fuertemente ligada a un adjetivo que debido a la amplitud universalizante del término, no podía calificar a ese sustantivo sin sonar fuera de tono: cultura (burguesa). Esto es, un sentido de cultura que la abstraía de la praxis y al mismo tiempo la fijaba como estado realizado por medio de un procedimiento de naturalización de su significado.

La reacción del movimiento romántico –constituido como enemigo del espíritu burgués– y del cual Rousseau fue un precursor en el siglo XVIII, consistió en acusar a la "civilización" de ser superficial y artificial en oposición al estado "natural" del hombre que era visto como el mejor. Lo que se cultivaba en la "civilización" eran las propiedades humanas más externas – como el lujo y la urbanidad– en detrimento de las más "profundas" y "humanas".

Así surgió un sentido alternativo del concepto de "cultura", esta vez como proceso de desarrollo "interior" o "espiritual". Se asoció entonces la cultura con el arte, la religión, la

familia y la vida personal y todo ello en oposición a la "civilización (burguesa)" o a la "sociedad (burguesa)"¹⁴⁴.

El filósofo alemán romántico Herder en *Ideas sobre la filosofía en la historia de la humanidad* (1784-1791), interviene la significación de cultura como civilización, desde una perspectiva crítica de la filosofía racionalista. Fundamentalmente reconoce la idea de progreso histórico de la humanidad, pero señala: a) ese progreso es demasiado complejo como para reducirlo al progreso de un solo principio, el de la razón, además b) era demasiado variable para ser reducido a un desarrollo progresivo y unilineal que culminaba en la "civilización europea". Herder se opuso al universalismo de la Ilustración, reivindicando las diferencias de los pueblos y naciones. Al respecto señala Williams:

Las interpretaciones específicas de Herder no tienen mayor interés hoy... Sin embargo, la idea de un proceso social fundamental que configure "estilos de vida" específicos y distintos constituyen el origen efectivo del sentido social comparativo de la "cultura" y actualmente, de sus necesarias "culturas" plurales (o.c., p. 28).

De manera que en estas reacciones antiracionalistas, comienza una tercer vertiente de sentido para "cultura" que se desplaza a "culturas" y que puede reconocerse como el sentido antropológico de "cultura", ligado a una perspectiva histórica, a las diferencias y a través de la noción "estilos de vida", a la cultura como prácticas.

Dentro de este marco histórico de comprensión (relación dialéctica entre las ideas y la praxis), el marxismo, concluye Williams, en lugar de concebir una teoría de la cultura retomando el sentido antropológico de "estilos de vida" diferentes, reprodujo la concepción (burguesa) de "cultura" como equivalente a "civilización", lo cual arrastró consigo estos problemas y ambigüedades. Una complejidad de sentidos que ha sido fuente de grandes dificultades, particularmente la subestimación de lo cultural, considerado como dependiente de "lo material". Dicho de otro modo, la criticada abstracción de los productos de la conciencia del mundo de la praxis.

Se optó por considerar el sentido separatista de "las artes y la vida intelectual" y sus relaciones con lo social y no la otra vertiente que estaba epistemológica y políticamente habilitada para contemplar de qué manera los procesos sociales engendran diferentes "estilos de

¹⁴⁴ Los productos de ese proceso de desarrollo interior (segundo sentido de "cultura") fueron conducidos a las áreas modernas de "arte" y "literatura", señala Williams.

vida". La teoría materialista de la cultura resultante no pudo, entonces, desprenderse de algunos presupuestos teóricos de aquella formación que criticaba, especialmente el presupuesto de un progreso humano unilineal en el tiempo, es decir, una sola dirección y un único camino que era la dirección de la "civilización" y con ella de la burguesía triunfante.¹⁴⁵ Entonces, en lugar de producir una historia cultural material, se produjo una historia cultural dependiente, secundaria ("superestructural"), es decir, un reino de meras ideas, creencias, artes, costumbres, determinadas por la historia material básica.

El marxismo no sólo efectúa allí una reducción sino que reproduce la separación entre la "cultura" y la vida social material que había conformado la tendencia dominante del pensamiento cultural idealista: "Por lo tanto, las posibilidades plenas del concepto de cultura, *considerada como un proceso social constitutivo creador de "estilos de vida" específicos y diferentes* y que pudo haber sido notablemente profundizada por el énfasis puesto en un proceso social material, se perdieron durante un tiempo muy prolongado y en la práctica eran sustituidas por un universalismo abstracto y unilineal".

En este punto, Williams observa agudamente que lo que se estaba perdiendo de vista era el papel del lenguaje en relación con lo cultural. El marxismo —hasta Voloshinov, a quien Williams cita y otorga gran reconocimiento— no pudo concebir el lenguaje más que como reflejo sin advertir su carácter constitutivo, en el sentido de que se trata de una práctica material: ("el lenguaje") es una forma específica —sostiene Williams— de la conciencia práctica que resulta inseparable de toda la actividad material social" (o.c., p. 51). El lenguaje es el terreno de articulación de la experiencia social activa y cambiante.

En síntesis, se trata de una concepción de lo cultural como elemento configurador de las relaciones sociales a partir de lo vivido como conciencia práctica; una noción gramsciana que los culturalistas ingleses traducen como *experiencia*, es decir, las constricciones sociales (que son siempre históricas) tal como son vividas por los sujetos.

¹⁴⁵ La sociedad burguesa y la producción capitalista eran severamente atacadas y observadas a la vez como históricamente progresistas (la última explícitamente, como en "la burguesía...ha convertido a los países bárbaros y semibárbaros en naciones dependientes de los países civilizados", *Manifiesto comunista*). El socialismo las sustituirá como próximo y más elevado estadio del desarrollo.

Hegemonía. Dominante, residual y emergente

Hegemonía cultural es una herramienta teórica que surge de la lectura de Gramsci por Williams (1980) y se convierte en el núcleo de su proyecto de una teoría materialista de la cultura. Este autor argumenta que hegemonía aventaja a la noción de ideología ya que no se refiere a un sistema de ideas y creencias propias de la clase dominante, relativamente formalizado y abstraído del sistema social, sino a todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos, que son sin duda dominantes. El concepto de "ideología" es afín al enfoque althusseriano de la cultura y Williams rechaza el postulado de que aquélla opere como una estructura impuesta, exterior respecto a los sujetos¹⁴⁶.

Una concepción globalizante como la de "ideología de la clase dominante" ya sea que permee hacia las clases subalternas o sea internalizada inconscientemente, arrasa con la conciencia práctica de los sujetos tal como Williams la toma de la enseñanza gramsciana. La conciencia de los varones y mujeres concretos de un período dado es heterogénea, confusa, incompleta, inarticulada, tal como se muestra en los análisis de los diversos contextos enunciativos que presento.

Esta concepción de hegemonía provista por el nuevo materialismo inglés de R. Williams es especialmente útil para iluminar la producción social de las diferencias de género. La ventaja está en que permite concebir lo cultural como el espacio de una lucha que se da en la experiencia social misma y en la que unos significados se imponen sobre otros como resultado de una compleja, diversificada y siempre histórica relación de fuerzas.

A la vez, el énfasis gramsciano en la cuestión de lenguaje y su carácter constitutivo apuntala la tesis acerca del carácter estructurante de esas diferencias para la construcción y reproducción del dominio en las sociedades.

En esta concepción culturalista de hegemonía, el concepto abarca no sólo la actividad política y económica, la actividad social manifiesta sino "el sentido de la realidad" para la mayoría de las gentes de la sociedad, señala los límites de la experiencia y del sentido común, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos, incluyendo en ello nuestras identidades de género en tanto personas sexuadas y también de nuestro mundo. Refiere a las relaciones de

¹⁴⁶ El gran polemista antialthusseriano fue E. P. Thompson quien ataca la "maquinaria estructuralista" en su texto *La pobreza de la teoría* (1978) y por otro lado, el enfrentamiento también es parte de la discusión de Bourdieu con la antropología estructural en *El sentido práctico* (1980).

dominación y subordinación tal como ellas son vividas por los sujetos, es decir, considerando la variable forma en que ellos viven sus identidades y desarrollan sus prácticas dentro de determinados límites.

Es decir que la hegemonía es concebida como una “cultura” pero que incluye las desigualdades sociales y con ello el conflicto. En la noción de “sentido de la realidad” es evocada la noción de sentido común gramsciana que precisamente incluye las contradicciones y el conflicto de intereses. Gramsci entiende sentido común como ideología necesaria y la distingue de las ideologías “queridas”, como “movimientos”, ligadas al racionalismo:

En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez psicológica: organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc. (Gramsci, 1986, p. 364, mi subrayado).

Respecto de la política de las diferencias de género y la sexualidad, la pregunta será por el modo en que varones y mujeres experimentamos en prácticas, discursos, sentimientos y deseos, toda la dimensión social que lo dominante tiende a imponer en relación al género en el marco de conflictos de la hegemonía y que los sujetos vivimos ya como presión y límite frente al que se retrocede o se reproduce, ya como frontera a transgredir por la emergencia de nuevas significaciones que podrán ser negociadas en medida variable, según la relación de fuerzas.

El rasgo fundamental de la hegemonía así planteada es que se trata de un proceso y no una estructura y que mientras por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo. Esto significa considerar el peso de las formas alternativas, conocer sus alcances y limitaciones. (Williams, R. o.c. 134).

Una conceptualización de la relación de dominación en la perspectiva de los Estudios Culturales de matriz teórica gramsciana permite entonces dar cuenta de la rica, compleja y efectivamente operante actividad de las mujeres, que intervienen como sujetos sociales en la semiosis de las diferencias de género como productoras ya sea de significaciones instituyentes o también y a veces, al mismo tiempo, de alta complicidad con lo instituido. Se aleja así el peligro de una visión conspirativa de la problemática de la discriminación y su reducción al reproductivismo ideológico.

En el caso de las narrativas de identidad de género, las prácticas, *habitus*, imágenes, guiones de género, *topoi* que fundamentan argumentos y que forman parte de los momentos de

dominio dentro de la hegemonía deben ser continuamente renovados, sostenidos y a la vez acomodados para ceder a las presiones de lo subalterno sin perder su capacidad de “hacer marchar” a los sujetos. En el mismo momento, la hegemonía es continuamente resignificada, desviada y desafiada por las formas de tensión que anidan en la vida social. De lo contrario tendríamos una sociedad “disciplinada” de una uniformidad inanimada y no una sociedad disciplinaria, como bien distinguió Foucault. Las significaciones sociales de género se piensan entonces como procesos siempre sujetos a tironeos políticos en el marco de una conflictiva relación de fuerzas en la que participan los más diversos órdenes de la discursividad social. Es decir que la hegemonía en la práctica es contradictoria y saturada de conflictos que permanecen muchas veces abiertos, sin resolución.

Williams acuñó nociones capaces de dar cuenta de la dinámica interna de la hegemonía cultural concebida como proceso. Se trataba de encontrar nociones que no describieran solamente estadios fijos como “instituciones” o “formaciones” y que pudieran ir más allá de la instancia simple “dominante” y su contraparte “dominado”. Así, abre ese movimiento del poder según tres instancias: dominante, residual y emergente, con el añadido de diversas variantes internas al trío¹⁴⁷.

Lo *dominante* determina qué es lo social y lo que no es. Cuando se trata de procesos de exclusión los procedimientos son muy variados pero puede tratarse de asignación de las prácticas como “privadas”, por ejemplo. A la vez, es muy activo el movimiento de “incorporación” que lo dominante dirige hacia lo emergente y lo residual alternativo, con el fin de neutralizar (al absorberlo dentro de la esfera de sus intereses) su capacidad de cambiar la relación de fuerzas en el marco de la hegemonía. En cada contexto determinado lo dominante llegará hasta nuevos y renovados límites sus formas de incorporación de aquellas prácticas y experiencias emergentes o alternativas, resistentes e indisciplinadas. Puede entonces desarrollar formas de ignorar, distorsionar o resignificar áreas de la experiencia o diferenciar como arcaico, negativo o generalizar como natural aquello que se requiere incorporar y neutralizar.

Lo *arcaico* es aquella práctica que se reconoce como un elemento proveniente del pasado para ser observado, examinado o incluso revivido. Pero *residual* es diferente, ya que si

¹⁴⁷ Según B. Sarlo (1993) la cuestión de lo heterogéneo dirige la mirada de Raymond Williams. Le preocupa, según esta autora, lo que en una cultura, y aún formando parte de un suelo común, dirime líneas de conflicto (incluido el conflicto entre clases) y plantea el problema de la coexistencia de lo diferente en una simultaneidad densa que difícilmente puede reducirse a la unidad definida por una sola predominancia histórica o social. Esto también preocupó a Bloch y Benjamín, observa y yo agrego que es una marca del pensamiento de Gramsci (que retoma Williams) que es explícita cuando incita a “buscar lo diferente en lo mismo y lo mismo en lo diferente”.

bien ha sido formado en el pasado, todavía se halla en actividad desde el punto de vista del poder, dentro del proceso cultural.

Por *emergente*, debe entenderse los nuevos significados y valores, nuevas prácticas nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente y que constantemente complican o desatienden los elementos dominantes en el marco de la hegemonía. Es difícil distinguir entre los elementos de una nueva fase de la cultura dominante que presenta su reacomodación y los elementos que son esencialmente alternativos y de oposición a ella, es decir, emergentes y no simplemente nuevos. Por ese motivo, en cada análisis concreto hay que evaluar en un sistema de relaciones –que puede ser lábil o muy fijo- las posiciones de lo que se considere residual, emergente y dominante.

En estas definiciones se reconoce la manera en que Angenot consideró esta línea teórica Gramsci-Williams para desarrollar su planteo de una hegemonía discursiva.

El concepto decisivo para caracterizar estos planteos “es que ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana.”

Resumiendo la pertinencia de la corriente de los culturalistas ingleses como sustento de mi investigación, creo que mi lectura ha subrayado el lugar del lenguaje –en su abordaje enunciativo- como espacio político, en el momento práctico de las experiencias sociales.

Concepción de lo social

Como ya señalé, mi investigación se inscribe en el cruce de la teoría feminista postfoucaultiana con el campo de los estudios culturales y del llamado nuevo materialismo en Gran Bretaña. Encuentro afinidad entonces en la corriente que se conoce como “postmarxismo” y “postsocialismo” (Laclau y Mouffe, 1987; Fraser, 1997) conformada cuando hacia fines de la década del ochenta se producen los profundos cambios en el orden político-económico y cultural de Occidente. En esta fase, el capitalismo postfordista de economía tercerizada se presenta configurando una complejidad social en la que los sujetos ya no pueden pensarse refiriéndolos exclusivamente a la producción sino que para comprender la construcción y funcionamiento de las identidades sociales contemporáneas se requerirán

nuevos desarrollos de la perspectiva materialista en el marco de los Estudios Culturales y la llamada crítica postcolonial, entre otras búsquedas como las iniciadas tempranamente por los Estudios Feministas.

Estos últimos desarrollos parten de un renovado concepto de lo social, de “la sociedad” y de los agentes sociales que es necesario precisar como fundamento útil a mi enfoque. Fue el argentino -trabajando en el campo anglonorteamericano- Ernesto Laclau (1987, 1993) quien ha sostenido la necesidad de dar respuesta a lo que llama crisis de la concepción esencialista en el campo de lo político y el mundo social contemporáneo.

Lo que se critica es la concepción de una esencia del orden social que se piensa localizada en la totalidad estructural, la cual, se suponía podía reconocerse por debajo de las variaciones empíricas de superficie. Este autor denomina “totalidad fundante” a esa entidad epistemológica:

El gran avance llevado a cabo por el estructuralismo fue el reconocimiento del carácter relacional de toda identidad social; su límite fue la transformación de esas relaciones en un sistema, en un objeto identificable e inteligible (es decir, en una esencia). (1987, p. 104).

Al renunciar a fijar esas identidades en un sistema, entonces hay que admitir una definición de lo social como juego infinito de las diferencias, lo cual lo equipara con el discurso, sostiene Laclau. Pero inmediatamente agrega que un discurso en el que fuera imposible la fijación de sentido alguno sería el discurso del psicótico. Por lo tanto, lo social es además el intento de ordenar, regular y disciplinar ese “juego infinito de las diferencias” y de abarcarlo “dentro de la finitud de un orden” pero que ya no puede concebirse como “totalidad fundante”, es decir, esencia subyacente.

Entiendo que si se parte de concebir lo social como infinitud entonces está claro que todo “intento” (en tanto lógica anónima de la hegemonía) de estructuración está siempre rodeado de un plus o exceso de sentido que no se deja capturar por lo dominante, podríamos decir que es irredento¹⁴⁸.

¹⁴⁸ “De tal modo, el problema de la totalidad social se plantea en términos nuevos: la “totalidad” no establece los límites de “lo social” mediante la transformación de este último en un objeto *determinado* (es decir, la “sociedad”). Por el contrario, lo social siempre excede los límites de todo intento de constituir la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, la “totalidad” no desaparece: si la sutura que ella intenta es en última instancia imposible, resulta posible, sin embargo, proceder a una fijación relativa de lo social a través de la institución de puntos nodales. Pero si este es el caso, las cuestiones que conciernen a esos puntos nodales y a su peso relativo

En el recorrido de análisis de los diversos corpus que presento traté de actualizar esos excesos de significación que escapan (de muchas maneras, esa es la retórica que precisamente voy describiendo en cada contexto enunciativo) a las formas dominantes de estructuración de las diferencias identitarias de género/clase.

Es por esta razón que en el siguiente capítulo me ocupo de precisiones en torno a la noción de subjetividad con la que trabajo en el análisis y cuáles son los lineamientos teóricos en los que me apoyo, de acuerdo a una articulación que surge de un diálogo personal con diferentes textos de la teoría.

Capítulo 3.

Subjetividades sexuadas

...ni a favor ni en contra del individuo sino contra el gobierno de la individualización...

Michel Foucault

En este capítulo presento una posible articulación teórica entre género, discurso, poder y subjetividad, la cual se basa en diversos textos y enfoques en parte ya presentados en los capítulos anteriores, más aquellos aportes que incorporo por considerar que contribuyen a la fundamentación de la noción de producción social de subjetividades sexuadas. Me baso, además y fundamentalmente en mi propia elaboración conceptual y analítica del *corpus* heterogéneo que presento a lo largo de los capítulos que integran la Parte II.

Quisiera comenzar precisando los alcances y limitaciones que presenta la elección de la adjetivación “sexuadas” y sus efectos de sentido en nuestra lengua. Como ya se ha visto (I,1) parto de la premisa foucaultiana que declara que todo lo que conocemos sobre “sexo” o en este caso, “lo sexuado” -noción tomada a su cargo por “sexología” o “biología”- no puede concebirse independientemente de los regímenes de verdad de esas disciplinas y de la producción histórica de significaciones culturales del género.

Cabría entonces hablar de “subjetividades genéricas” o “con género”; sin embargo, en el primer caso, la adjetivación conlleva ambigüedad semántica ya que también remite a “muchos ejemplares del mismo género”.

En cuanto a “subjetividades con género”, la preposición “con” implica un sentido de adición que no se corresponde con el carácter construccionista del concepto de “género” en el que se alinea la perspectiva de este trabajo. Me refiero a que “subjetividades con género” presupone una entidad pre-existente (“subjetividades”) a la que parece adherirse “género” en un tiempo posterior y desde algún tipo de exterioridad. Estos sentidos contradicen la concepción teórica de “género” que venimos sosteniendo y el acuerdo con algunos de los postulados ya desarrollados, especialmente la propuesta de una ontología de los gerundios

(Butler, 1990b), es decir, un ir haciéndose de los cuerpos y los géneros en la producción social misma de las subjetividades¹⁴⁹.

Teniendo en cuenta estas salvedades es que opto por el participio “sexuadas” y otras ocurrencias de “sexo” en mi narrativa. En cuanto a “producción social de sentido”, me refiero a los desarrollos teóricos sobre la semiosis social de Eliseo Verón (1987) en los que no existe referencia a la problemática de las identidades ni de las diferencias de género. Al trasladar la teoría de la semiosis social al contexto teórico de la crítica feminista postfoucaultiana en la que me ubico, propongo la noción de producción social de sentidos identitarios, la cual entiendo como una conceptualización de la constitución histórica de subjetividades sexuadas en y por el discurso social.

Esa construcción o hacer social de las subjetividades sexuadas involucra entonces aspectos de la conciencia y la palabra tanto como aspectos corporales, pulsionales o del orden del deseo y el inconsciente. En los siguientes apartados me detengo en mi lectura de distintas contribuciones teóricas que ofrecen un principio de fundamentación para la investigación que presento.

El apartado inicial del capítulo está dedicado a la “intervención Lacan” en la historia del psicoanálisis y sus cruciales implicancias para la teoría postfeminista debido a la centralidad otorgada al lenguaje y su relación con la concepción de sujeto como entidad fallada.

El sujeto del psicoanálisis según J. Lacan

En el apartado “Feminismo y psicoanálisis” de (I,1) me referí al rescate de Freud para la teoría feminista en los años 70, a cargo de Juliet Mitchell y bajo la influencia de Althusser (y por él, de Lacan). En lo que sigue me detendré en la teoría del deseo y el inconsciente que Lacan lee en Freud, la cual, según creo, constituye una contribución decisiva para la necesaria reconceptualización del sujeto femenino en la crítica feminista.

¹⁴⁹ Es probable que la mejor formulación para el español sea -siguiendo ese planteo conceptual- la de “subjetivación sexuada”, la cual alude a las modalidades de producción de ese proceso. Sin embargo opto por la que da título al capítulo por razones de índole práctica, teniendo en cuenta que creo estar fundamentando suficientemente (en la parte teórica y en la analítica) lo que la entidad implica en su significado conceptual.

Dicho ésto en el sentido de abandonar definitivamente la noción de una subjetividad femenina suceptible de ser tutelada o victimizada en razón de sus carencias con respecto a un sujeto masculino pleno y dominante de una manera fija. Me refiero a la concepción lacaniana del sujeto como fallado o constituido en términos de una Falta que le es constitutiva, ya se trate de sujetos que se asuman como varones, mujeres u otras variantes intermedias posibles. Precisamente el Fallo es significativo de esa ausencia, su huella, la designación de aquella falta que funda el deseo para toda subjetividad.

Jacques Lacan (1901-1981) se refería a sí mismo como “aquél que leyó a Freud”. La exigencia de volver a Freud significa volver a leer para recuperar lo que no había sido leído por quienes llevaron al psicoanálisis al tranquilizador cauce de la filosofía de la conciencia y la psicología del yo. Volver a leer la subversión de Freud: el deseo, lo único que permanece, pone en cuestión la unidad del sujeto. Lacan lee en Freud una orientación contraria a toda filosofía de la conciencia y sigue esa enseñanza en todas sus consecuencias. Alejó al psicoanálisis de las teorías del evolucionismo empiricista a través de las cuales la psicología retiene la idea de la conciencia de sí. Así, declara: “Es necesario decir de la experiencia psicoanalítica, que nos opone radicalmente a toda filosofía que tenga que ver con el cogito”¹⁵⁰. En su lectura, no cabe en la teoría de Freud ningún tipo de idealismo del yo o de la conciencia como soporte de las significaciones del mundo. Para Lacan “se trata antes que de construir, fortalecer o constituir el yo por el análisis, de disolverlo.”¹⁵¹.

“Yo pienso donde yo no soy, yo soy donde yo no pienso”, sostuvo Lacan y en otro momento señala: “Los psicoanalistas de hoy tienen tendencia a confundir el sujeto y el yo y a identificar a este último con un poder de síntesis –aunque siempre fracasa- en tanto que Freud describe un sujeto que funciona más allá de la pareja del yo y del otro, que no es sin embargo un doble, ni un mal yo, ni un “verdadero” yo; en una palabra, el inconsciente, del cual, analizando sus funciones nos muestra su estructura”. El inconsciente es el discurso del Otro al que es posible llegar por la vía regia freudiana de las “formaciones” (el chiste, el equívoco de

¹⁵⁰ “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en Lacan, 1988, p. 86.

¹⁵¹ (Masotta, 1991, p. 34) “De manera que no se puede incluir al psicoanálisis lacaniano en la acusación que viene del marxismo- de adaptacionismo e intervención reaccionaria, ya que la “experiencia psicoanalítica” sólo promete el reconocimiento y “articulación” del deseo por parte del sujeto en la situación de análisis. En lo que se refiere a los aspectos “normativos” de la práctica psicoanalítica, cabe aclarar que Lacan **redefine la “norma” en términos de estructura, no de contenido**. Por otra parte, el analizante no puede destruir el deseo inconsciente del cual vive, tampoco puede pasar de una estructura deseante a otra durante el tratamiento; puede aprender a dar un uso creativo a sus síntomas.” (Masotta, o.c., p54) Las siguientes citas de Lacan provienen de la misma referencia bibliográfica.

palabras, el sueño, el síntoma). Ese Otro con mayúsculas simboliza la instancia del inconsciente y el hecho de la alienación constitutiva del yo.

La teoría no biologicista del sujeto que Lacan extrae de su lectura de Freud tenía que presentar gran relevancia para el feminismo. Freud fue contradictorio y sus escritos generan ambigüedad en este punto. Así como afirmó que la “biología es destino” también sentó todos los elementos para la lectura no-biologicista. También explicitó respecto a su teoría de la sexualidad la “deliberada independencia de la investigación biológica” y aunque reconoce haber establecido conexiones, también subraya:

... mas no por ello hubo de confundirme la circunstancia de que el método psicoanalítico condujera en muchos puntos importantes a concepciones y resultados que discrepaban de los fundados únicamente en la biología¹⁵².

En su lectura de Freud, Lacan dio “primacía al papel del lenguaje y a los efectos del orden significativo en la constitución del sujeto y su sexuación”. La importancia de Lacan para el feminismo radica según Tubert (1996) en que aleja la lectura empiricista de Freud, en la que los conceptos de falo y castración corrían el riesgo de ser interpretados literalmente en su biologicismo. Así, Lacan resignifica los elementos biológicos del complejo de Edipo, los cuales desde el principio habían provocado objeciones en las mujeres colegas tal como Freud mismo da cuenta en sus escritos sobre feminidad.

Lacan retomó los conceptos freudianos de escisión psíquica y del inconsciente como presión insistente contra la pretensión de lograr una identidad psíquica sexual homogénea y unificada. El sujeto del psicoanálisis es el producto siempre inestable de un proceso del que él mismo no es consciente, de manera que lejos de poder pensarse como origen constituyente del sentido, en la radicalización de Lacan, el sujeto deseante aparece como efecto de una estructura que es la del inconsciente. Lacan llama Otro a la instancia del inconsciente para significar que el yo se encuentra constitutivamente alienado¹⁵³. Se trataba de rescatar de los malentendidos de la psicología del yo, el extraordinario descubrimiento de Freud, el

¹⁵² Es una cita muy temprana del “Prólogo de la Tercera Edición” (1914) a “Tres ensayos para una teoría sexual (1905)” tomada de Freud, 1986, p. 345. En “La feminidad” (1933) Freud da cuenta de estas objeciones y hace referencias burlonas a las críticas que recibe de parte de las feministas (véase Freud, o.c., p.534)

¹⁵³ En la “obertura” a la recopilación de los *Ecrits*, Lacan juega con la frase “El estilo es el hombre” para explicar esa alienación. Sostiene que debería completarse esa fórmula y decirse “el estilo es el hombre, el hombre al que nos dirigimos” Es que en el lenguaje dice Lacan “el mensaje nos viene del Otro y, bajo una forma invertida” (Lacan, 1988, p. 3.).

inconsciente, aquella instancia que demostraba la verdadera situación del sujeto humano: él no era finalmente el dueño de la casa.

Central para la comprensión del sujeto fallado es la noción de falo, el significante que no tiene significado salvo la Falta que es lo que hace posible el deseo para ambos sexos. El malentendido de cierta crítica feminista está en confundir el pene con el falo que en Lacan debe entenderse como significante de la falta constitutiva del sujeto, de todo sujeto. Es una “falta de ser” la que designa el Falo que es la huella de esa ausencia¹⁵⁴.

Mientras que para la teoría de las relaciones objetales el yo se constituye como una unidad a través del proceso de diferenciación del objeto primario, para Lacan el yo no es más que una ficción creada por el deseo, organizada en torno a una fantasía de plenitud e integración de carácter narcisista y reflejada en la imagen especular¹⁵⁵.

No puede haber frustración (objeto de privación real) desde el momento en que nada en la pulsión se constituye en determinante de su objeto. *La pulsión no tiene objeto determinado*, esta es la clave para comprender la teoría del deseo y el inconsciente en Freud.

El psicoanálisis lacaniano traduce la “ausencia materna” en el concepto más generalizado de “pérdida originaria” o falta constitutiva del sujeto, *que aparece desplazada y velada por el lenguaje* pero que persiste, alentando el deseo inconsciente. Es el deseo, precisamente, el que cuestiona la unidad del sujeto y en consecuencia, cualquier identidad sexual unitaria y definitiva. El “nombre del padre”, entonces, refiere a la emergencia de la ley, es decir, a la institución de un orden simbólico, la cual representa el punto a la vez de ruptura y unión entre el orden biológico y el orden humano.

Como señalé más arriba, la noción clave que Lacan lee en Freud es la de que el objeto de la pulsión presenta una “labilidad” fundamental, dicho de otro modo, que no hay relación natural alguna desde el objeto a la pulsión.

¹⁵⁴ La función del Falo es la función mediadora del orden Simbólico, el que separa lo Imaginario de lo Real, creando la distancia necesaria respecto al goce del otro. Esa distancia es la que es preciso marcar por el Falo, ese Tercero para que la sociedad y la cultura sea posible en el reconocimiento de la diferencia (Simbólico) por el despredimiento de los objetos imaginarios de la plenitud. El falo –es decir, su presencia o ausencia– es la marca de esta división y, al mismo tiempo, el significante del deseo, o de la falta de ser en la que aquél se funda, debido a que tiene la potencialidad de faltar. Es precisamnetne el reconocimiento de esta falta (...) la que inicia el proceso interminable de búsqueda de significación y de intercambios que forman parte de la cultura.” (Tubert 1966, mi subrayado).

¹⁵⁵ “El complejo de castración permite expresar el lugar de la falta en la constitución sexual del sujeto humano. Pero no es una falta de hecho, ya que varones y mujeres son completos y no les falta nada desde el punto de vista fáctico. Para pensar en ese otro tipo de falta hay que partir de conjeturas, de cosas no cumplidas, de datos de derecho y no de hecho. Lo real está lleno. Para que exista falta tiene que haber una expectativa, algo por cumplirse, conjeturas, espera, un tiempo abierto. O mejor: exigencias: un nivel de derecho. Es a partir del “debe de haber” que algo puede faltar.” (Masotta, o.c., pp. 35-37).

Ahora bien, del mismo modo sucede con el significante, el cual no mantiene una relación de determinación con el significado¹⁵⁶. A partir de una reformulación muy libre del signo saussureano, Lacan postula la existencia de un deslizamiento incesante del significado bajo el significante. “En la cadena del significante el sentido insiste, pero ninguno de los elementos de la cadena consiste en la significación de que es capaz”.

Lacan entendió que los mecanismos descritos por Freud a propósito de las formaciones del inconsciente como los sueños y que llamó de “condensación” y “desplazamiento” se encuentran recubiertos por las nociones saussureanas de los efectos de sustitución y combinación del significante en las dimensiones, respectivamente, sincrónica y diacrónica en que aparecen en el discurso. (Sazbón, J., 1985).

En relación con la concepción del lenguaje como discurso y la verdad como construcción discursiva en el psicoanálisis lacaniano, cabe recordar la importancia que Lacan adjudicó al momento en que Freud abandona la teoría del trauma (acontecimiento oculto que reaparece por “presión”) para tratar a las pacientes histéricas. En 1897 Freud se vuelca hacia el concepto de fantasía que concibe como verdad en el discurso del paciente y que para Lacan significa lo real como “efecto” de la cadena significante de ese discurso.

Allí se pueden leer resonancias de la crítica postestructuralista de los orígenes como fundamento legitimador de una verdad anudada al poder, ya que en lugar de buscar “eventos reales” en el pasado que explicarían la causa de la neurosis, se buscan los sentidos atribuidos a la representación interna de la experiencia vivida en el momento, en donde las repeticiones se consideran mucho más significativas en sí mismas sin referencia a ningún momento “original”. (Barrett, 1999)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Según Rosa, N. (1991, p. 90) el término “significante” no recubre la misma noción en Saussure y en Lacan. El Ste actúa en Lacan de forma separada del Sgdo y cobra un estatuto dominante; autonomía del Sgto que es simbolizada por la “barra” que representa la represión que constituye lo inconsciente. También sostiene Rosa que la exaltación del carácter literal (de la letra) en Lacan le permite recuperar los conceptos de huella, marca, inscripción que son específicamente freudianos. Mientras que considera que Saussure termina “sucumbiendo” al prejuicio fonológico al establecer el principio de linealidad. Añade que Lacan no era un conocedor de los Cuadernos de Anagramas de Saussure.

¹⁵⁷ Respecto a la feminidad, Lacan sostiene que “la mujer no existe” queriendo significar que lo femenino no es la marca del sujeto sino el significado de una ausencia, una ausencia irrepresentable llevada a cabo por la negación (masculina) de la diferencia. En el seminario del año 1972-3, Lacan declara que ese año va a ocuparse de aquello que Freud formuló pero siempre evitó contestar: *¿Qué quiere una mujer?* Y al responder la interrogación pendiente, Lacan dice estar “con las mujeres”, indagando en esa “otra satisfacción” que se distinguiría del placer fálico. Su propósito fue iluminar el silencioso “continente negro”. Partió de insistir en que el placer fálico es el obstáculo por el cual el varón fracasa en la medida en que ese goce consiste en tomar posesión de y en gozar del cuerpo de la mujer y esto se presenta como una forma de fracaso inevitable si se parte de considerarla como llegada al Otro. Es un circuito de deseo muy corto que vuelve sobre sí, sobre la Identidad de lo mismo. A lo largo de ese seminario (*Encore*, Libro XX) el orden fálico y el placer fálico se muestran fallando no sólo por que no pueden responder a la feminidad sino porque además el movimiento supone una

Interpelación como falso reconocimiento

En un reportaje de 1966, Foucault se refirió de esta manera al momento de irrupción del estructuralismo: “el punto de ruptura se sitúa cuando Levi-Strauss para las sociedades y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el “sentido” no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el sistema.”¹⁵⁸

Allí sostiene Foucault que la lectura de Freud por Lacan permite hacer ver que en las sintomatologías se comprueba que son las estructuras y más precisamente el sistema mismo del lenguaje y no el sujeto quienes hablan. Se trata de un reconocimiento importante para quien se destacó por mantenerse a buena distancia del teoría del psicoanálisis pero que como se ve, a la vez partió de ciertos planteos fundamentales de la teoría del inconsciente según Lacan.

“Para Lacan el hombre (sic) está “tomado” por el lenguaje y el sujeto, antes de ser el lugar centrífugo desde donde emerge el lenguaje, es decir, antes de ser “sujeto” está en cambio “sujetado” por el lenguaje. (...) Es en la existencia de este mecanismo complejo, que hace que su discurso diga siempre más u otra cosa que lo que quiere decir, donde se revela el dislocamiento original del sujeto en el psicoanálisis.”

clausura en un universo falocéntrico. De esta manera la relación sexual como relación entre los sexos, fracasa. El tópico de la necesaria impotencia del placer fálico ha sido empleado por la crítica feminista del falocentrismo. Lacan, afirma que “la mujer no existe” dentro del dispositivo fálico masculino sino que “insiste” desde un más allá del mundo fálico totalizante de cosas masculinas. “La *jouissance* de la mujer es menos lo que queda libre o lo que va más allá del lenguaje y la ley que lo que excede la fantasía fálica de totalización de parte del varón, es decir, la versión que él tiene de “la” mujer.” (Flower Maccannell, J., 1992, p. 187). Sin embargo, se ha sostenido que en la respuesta que finalmente ofrece a la pregunta freudiana, Lacan fracasa a su vez en su pretendida formulación de “la otra satisfacción que pueda responder ante el placer fálico” (Gallop, 1982, pp. 33-42). La definición de Lacan de goce femenino es criticada porque continúa presuponiendo el punto de vista de una libido masculina. En efecto, a propósito de la estatua romana de Bernini de Santa Teresa en éxtasis, Lacan comenta que con observarla basta para darse cuenta de que ella está teniendo un orgasmo. En su lectura, Santa Teresa responde al placer fálico y lo hace en los sentidos vinculados con la palabra *encore* (todavía, aún, de nuevo, otra vez). Lacan declara entonces: “Hay un placer (*jouissance*)... un disfrute del cuerpo que se encuentra más allá del falo.” Desde una perspectiva crítica feminista, la respuesta de Lacan representa una vuelta más en la espiral de la vieja performance fálica. *Encore* representa una demanda de “más”, “algo” más para su deseo nunca satisfecho, pero al mismo tiempo representa una demanda por una nueva performance fálica. Destacadas teóricas como Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous, entre otras han abordado la cuestión del goce femenino de distintas maneras y en general lo han hecho contra Lacan, pero desde el campo abierto por el propio lacanismo. No cabe aquí extenderse en este tema.

¹⁵⁸ “A propósito de Las palabras y las cosas” en Foucault, 1991, p. 31.

Pero Foucault nada dice de Louis Althusser, su maestro. Con la apropiación de Lacan por parte de Althusser, la cuestión del sujeto es el tema a través del cual el psicoanálisis entra en el campo de la política¹⁵⁹.

A partir de Althusser, la crítica materialista encontraba argumentos para sostener la tesis de que la eficacia de la ideología radica en que trabaja en los niveles más primarios de la identidad y del deseo inconsciente. La función simbólica de la ideología en la constitución de los sujetos fue planteada por primera vez por Althusser desde una perspectiva teórica que articuló de manera original el materialismo histórico con elementos del psicoanálisis lacaniano de cuño estructuralista.

Althusser (1988) describió el mecanismo de interpelación que según él parte de las estructuras (aparatos ideológicos del Estado) como “falso reconocimiento”, por medio del cual la ideología constituye al mismo sujeto como fuente de los significados de los que, en realidad, él es un efecto.

La interpelación es, según Althusser, el mecanismo imaginario de mutuo reconocimiento -carácter especular que toma de Lacan en su descripción del estadio del espejo según se ha comentado más arriba- por el cual la ideología forma sujetos aptos para desempeñar los roles sociales asignados y requeridos por la división social del trabajo, en un momento dado del desarrollo del modo de producción. Podemos entonces agregar a este planteo que esa división del trabajo social está en la modernidad ligada y superpuesta a la requisitoria de una división sexual del trabajo.

Stuart Hall (1996) señala que el *impasse* abierto después del ensayo de Althusser debido a las fuertes acusaciones que recibió (reproductivismo, postulación de sujetos acrílicos, imposibilidad de dar cuenta del cambio y el conflicto), tampoco pudo ser resuelto por Foucault, debido al insistente rechazo que éste presentó respecto de toda clase de “interioridad” presupuesta en el sujeto y rechazo sostenido, a su vez, del psicoanálisis, al que consideraba una más entre las tecnologías de saber/poder de la modernidad¹⁶⁰.

¹⁵⁹ En (1,1) me refería a Althusser a propósito del encuentro de su pensamiento con el feminismo por medio de la reivindicación del psicoanálisis que realizara Juliet Mitchell, a fines de los 70.

¹⁶⁰ Se ha señalado (Hall, 1996) que las críticas dirigidas al ensayo de Althusser fueron tan persuasivas que detuvieron la reflexión teórica acerca de la articulación entre teoría política y psicoanálisis en aquel punto. Hirst (1979, citado por Hall) señaló que, contradictoriamente, en el texto de Althusser se presupone a un sujeto que es capaz de responder a la llamada y tener la capacidad de actuar de acuerdo a ese mandato, antes de haber sido constituido por las estructuras de significación ideológica. Una observación, entre otras, que apuntaba a los puntos oscuros del desarrollo argumentativo de Althusser.

Por eso, se ha sostenido que la radical historización del sujeto que Foucault desarrolló en sus textos al concebirlo como producido a través de formaciones discursivas específicas, encontró por otras vías el mismo punto de dificultad (Hall, 1996; McNay, 1993). Se objeta que la descripción de Foucault de las “posiciones de sujeto” discursivamente producidas es formalista y apriorística ya que parece presuponer que los individuos se acomodarían dentro de esas posiciones : “Esto lleva a una sobre-estimación de la eficacia del poder disciplinario y a una comprensión empobrecida del individuo, que no puede dar cuenta de experiencias que no sean las que caen dentro del campo del cuerpo ‘dócil’”. (McNay, 1993) . Volveré más abajo en este capítulo sobre este tema al abordar la subjetividad y el poder según Foucault.

Lo narrable y lo opinable de los géneros

La concepción de la subjetividad como producción social de sentidos identitarios se basa en presuponer la capacidad del lenguaje de producir lo que nombra. En este apartado me ocupo de las nociones de narrativas de identidad o micro-relatos del yo femenino, herramientas de análisis de uso frecuente en mis lecturas del *corpus*.

La noción de “identidad narrativa” fue acuñada por Paul Ricoeur (1987, 1996) quien la entiende como la narración de sí misma que hace una persona para sí y que puede asumir la forma oral o escrita.

En mi apropiación de esta noción para el análisis de los discursos sociales, prefiero hablar de una producción de sentidos o significaciones identitarias de género que circulan bajo la forma de narrativas difusas y lábiles desde el punto de vista de las y los practicantes (II,3 y 4) así como guiones identitarios mucho más rígidos, de orientación prescriptiva, muy presentes cuando analizo el discurso massmediático (II,2), pero que aún así presentan fallas; son éstas las que anuncian divergencias y diluciones en el enigmático campo de la recepción, virtualmente figurado en la construcción textual de lectoras y telespectadoras¹⁶¹.

Narrativas identitarias o micro-relatos del yo femenino, ambas nociones traen la fuerte sugerencia acerca del carácter necesariamente ficcional que asume una subjetividad sexuada o

¹⁶¹ Ricoeur concibe la identidad narrativa como el fluir dialéctico entre dos polos: el de la mismidad (permanencia, continuidad, estabilidad) y el de la ipseidad (la alteridad, lo distinto de sí). No empleo este planteo, sólo me quedo con el título de la noción de Ricoeur y no con su desarrollo ya que encuentro que la relación entre dos polos resulta sumamente estrecha para dar cuenta de la complejidad del devenir sociodiscursivo de las subjetividades que exhiben los materiales de mi *corpus*.

lo que desde el punto de vista psicoanalítico constituye la “ilusión de identidad” de un sujeto siempre fallado. Cuando la narración es producida por el propio sujeto en su discurso autorreferencial, se ha llamado “autoficcional”. Una narración de sí que se constituye por fuera del orden de lo verídico y que por lo tanto resulta en “la imposible narración de sí mismo”. (R.Robin,1996).

También Bourdieu (1995) ha trabajado una idea afín en “La ilusión biográfica”, ensayo publicado en 1986 en el que discutió la idea de que “la vida” de un sujeto constituya un todo que pudiera considerarse expresión unitaria de una intención subjetiva y que las biografías o historias de vida inscriben en frases como “desde su más tierna edad” y otros *clichés* similares. En realidad el biógrafo se convierte en cómplice de la inclinación de los sujetos a seleccionar ciertos acontecimientos de su propia vida, aquellos que tienen para él un sentido específico del que podríamos decir que es funcional al presente de enunciación.

Y porque “la vida” de un individuo es en realidad “un cuento, contado por un idiota, lleno de sonido y furia” -de acuerdo al texto de Shakespeare que tan oportunamente recupera Bourdieu- así será correlativamente poderosa la tendencia del mundo social a normalizar esa serie incoherente de la vida subjetiva en un relato cronológico de la “identidad” cuya característica sea lo previsible de una constancia (imaginaria) del ser social consigo mismo.

Desde la teoría literaria y a propósito del valor de los detalles en ciertas descripciones analizadas en la novela francesa clásica, Roland Barthes aportó su conocido concepto del “efecto de realidad” que produce un texto. Las narraciones autobiográficas construyen también un efecto de realidad o de totalización, continuidad y coherencia que el sí se da a sí mismo y a los otros.

Hayden White (1992) se ha ocupado, a su vez, del valor de la narrativa para el caso de la historia, señalando cómo la cultura o el grupo social escribe su propio relato de sí pero con referencia (no explicitada) al sentido que los acontecimientos asumen para esa cultura o grupo. Este autor sostiene que el relato histórico “hace deseable lo real, convierte lo real en objeto de deseo y lo hace por la imposición, en los acontecimientos que se presentan como reales, de la coherencia formal que poseen las historias” (o.c., p. 35). Señala además cómo la narración histórica nos invita a participar de un universo, especialmente respaldado por la necesaria construcción de la autoridad moral del narrador. El mundo social, señala, al presentarse “naturalmente” narrativizado parece así, “hablar por sí mismo”.

Encuentro productivas estas ideas para la comprensión de las narrativas identitarias con género que analizo en distintos momentos del corpus, especialmente en lo que atañe a su dimensión moral como recurso de autolegitimación de las identidades sexuadas, cuestión que se advierte por ejemplo en los enunciados de tono melodramático en los *talk-shows* televisivos (II, 2) tanto como en el discurso de las testimoniadas cotidianas (II,3 y 4).

De acuerdo con Teresa de Lauretis (1992), es Freud quien nos permite considerar, en el proceso mismo de la narratividad (la progresión narrativa, su necesidad dramática, su tensión) la inscripción del deseo, y con él, sólo con él, del sujeto y sus representaciones.

Sostiene entonces que "la subjetividad está envuelta en la rueda de la narración y se constituye, en realidad, en la relación existente entre la narración, el significado y el deseo; de forma que el funcionamiento mismo de la narratividad es el compromiso del sujeto con ciertas posturas del significado y del deseo". Entiendo que con esta afirmación Lauretis nos llama la atención acerca de la importancia para el análisis del *modo* de narrar (más que el contenido o *dictum*) y la necesidad de focalizar los procedimientos retóricos, las formas lexicales y las connotaciones asociadas en todo lo referido al discurso identitario de las diferencias de género/clase.

Reconoce que fue el Barthes de *S/Z* y *El placer del texto*, quien primero señaló el camino al establecer la incontestable conexión constitutiva entre "la narración y la estructuración edípica, entre el deseo y la narración":

El placer del texto es...un placer edípico (desnudar, saber, conocer el origen y el fin), si es verdad que toda narración (todo develamiento de la verdad) es una puesta en escena del padre (ausente, escondido o hipostasiado).

Según Lauretis este "trayecto" propuesto por Barthes parte del punto de vista de Edipo, y en ese sentido, "su andadura" es la del deseo masculino. Para demostrar esto último, la autora parte de preguntas inesperadas:

"¿Qué pasó con la Esfinge después de su encuentro con Edipo cuando éste iba camino de Tebas? O, ¿cómo se sintió Medusa al verse en el escudo de Perseo inmediatamente antes de que éste le cortara el cuello?" (o.c., p. 174).

Encuentro valiosa la sugerencia respecto al lugar del deseo y su punto de vista de género en la producción de narraciones en las cuales el sujeto y sus representaciones se autoconstruyen

en las narraciones de sí que ofrecen por ejemplo, en mi *corpus*, el discurso de Gabriela Osswald, de las mujeres entrevistadas y las testimoniadas de los casos de aborto que analizo. Me refiero a aquellos momentos en que se abre camino la insistencia de una autonomía o una afirmación de sí en tanto sujeto sexuado, que se configura fugazmente, pero siempre en términos de una especificidad histórica de género.

Según Lauretis, la cultura hegemónica no proporciona ninguna respuesta a las preguntas que formula acerca de cómo se sintieron y qué pensaron Medusa, Esfinge, las Gorgonas porque ellas y otros monstruos representan figuras o marcas de posiciones (lugares, tópicos) *por las cuales* pasan el héroe y su historia en busca de su destino y de colmar el significado.

Es posible que este tipo de figuraciones míticas de lo femenino-pasivo, es decir, *ella* como territorio, meta o premio a ser alcanzado por el deseo-agente masculino que lleva adelante la narración hayan sido y quizás sean aún hoy predominantes en la literatura.

En el *corpus* amplio de mi investigación encontré que estas figuraciones se presentan con referencia a las experiencias subjetivas del orden de la sexualidad y el aborto. Me refiero al capítulo (II,4) y a la configuración discursiva de los cuerpos de las mujeres como disponibilidad respecto al deseo masculino o respecto al Estado y sus aparatos como la Iglesia católica y el discurso jurídico como en el caso del aborto.

Pero en mi trabajo analítico con las voces de las testimoniadas en ese capítulo y en general con el discurso de la cotidianidad, encuentro constantemente *un activo punto de vista sexuado de la enunciación* que se manifiesta en la misma toma de la palabra por parte de las mujeres y en la producción de sentidos (nunca exenta de conflicto en el marco de la hegemonía cultural de género) relativos a experiencias originales de género/clase específicas. Todo lo cual no expresa otra cosa, ni más ni menos, que una continua insistencia en la afirmación de sí de una multiplicidad de subjetividades femeninas históricas—mi objeto de estudio—.

Hasta aquí, me referí a “lo narrable”, pero la producción social de sentidos identitarios también presenta un importante componente discursivo de tipo argumentativo, es decir del orden de “lo opinable”. En este caso interviene la retórica considerada no sólo en tanto teoría de los tropos o figuras sino como retórica argumentativa. Lo que se denomina *tópica* (en el sentido aristotélico de “lugares”) produce lo opinable, lo posible, forma el orden de veredicto consensuado que es condición de toda discursividad y subyace a la dinámica de encadenamiento de enunciados de todo orden (Angenot, 1989). Cabe entonces postular la existencia en los

discursos sociales de encadenamientos entimemáticos dominantes sustentados sobre *topoi* identitarios relativos a las regulaciones de las diferencias de género.

Un ejemplo de esto, tomado entre otros de mi analítica podría ser el de la entidad *maternidad* en distintos momentos del *corpus* amplio. A propósito del enunciado *Trabajar es menos valioso que ser madre* (II,2), se puede reconocer inmediatamente una relación jerarquizada en términos de más-menos y a la vez, superpuesto, un matiz semántico distintivo: mientras *trabajar* expresa la acción como proceso, *ser madre* refiere a una acción como estado. De modo tal que la jerarquización del *ser* respecto al *hacer* -para este caso- se fundamenta en lo que la retórica argumentativa denomina "lugar de la esencia"¹⁶². Es el lugar basado en la superioridad de lo que "encarna mejor la esencia". En el enunciado de referencia, la superioridad de la maternidad para encarnar "la esencia de la mujer".

El desarrollo del análisis contextualizado es más extenso, pero aquí quiero hacer notar que una narrativa de identidad se articulará seguramente con la dimensión argumentativa del lenguaje para producir lo decible de un estado de la hegemonía, sus límites y sus transformaciones. En otros momentos del *corpus* se verá cómo las practicantes desarman el *topos* de la maternidad como lugar de la esencia femenina, de acuerdo a sus propias configuraciones retóricas, que les son dictadas como sentido práctico en la interacción social.

Recapitulando, en este apartado recorrí algunas conceptualizaciones con el propósito de fundamentar la tesis que sostengo de la producción narrativa y argumentativa de las subjetividades sexuadas, las cuales deben pensarse al mismo tiempo en términos de posiciones subjetivas, asumiendo diversas posibilidades en el campo hegemónico de la política de las diferencias de género/clase/generación y trayectorias sinuosas y contradictorias en la materialidad misma de los discursos sociales y sus enunciadores/as particulares.

Subjetividades encarnadas

¿Qué lugar ocupan el cuerpo y la sexualidad cuando se los considera como entidades relacionadas dentro de lo que llamo política de las diferencias de género/clase/generación y la producción de subjetividades?

¹⁶² Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1989, p.162.

Las preguntas que dirigen mi análisis plantean el problema de cuáles cuerpos, qué clase de cuerpos, cuáles especificidades presentan (o borran) desde el punto de vista de las marcas sociohistóricas del género sexual. También son preguntas acerca de cuáles son los efectos que los cuerpos significantes traen a las subjetividades sexuadas. Es decir, qué forma asume la dinámica corporal contradictoria (las presiones que recibe y sus desvíos) para mi foco de estudio, la subjetividad de las mujeres (deseo, sexualidad, identidad). Cómo interviene en la producción de subjetividades sexuadas la significación social diferenciada según género/clase/generación -a menudo estereotipada y repetitiva pero siempre potencialmente compleja y abierta- de la corporalidad.

En el marco de los requerimientos que para el tema de análisis exige mi trabajo, evitaré plantear cualquier tipo de determinismo, ni del cuerpo pero tampoco de la "mente" ya sea del orden de la conciencia o del inconsciente.

En cambio mantendré una constelación de entidades conceptuales vinculadas como red significativa y que por su calidad de red no presentan *a priori* jerarquización teórica alguna: corporalidad - sexualidad - conciencia - deseo - subjetividad - identidad.

¿Qué lugar otorgar al cuerpo, la sexualidad, el deseo y el inconsciente en el marco de una concepción de las subjetividades como producción social de sentido?

Lo que la corporalidad y la sexualidad parecen ofrecer es un territorio susceptible de ser producido en términos de poder pero sólo en la medida en que cultural e históricamente se despliegan como diferencias sociales. Los cuerpos y sus diferencias proveen un punto de apoyo para el poder, es decir, materialidad social -estratégica porque atañe a las subjetividades requeridas- ya que en tanto diferencias ofrecen la posibilidad de ser producidas, diversificadas y sobre todo jerarquizadas según una normativa dominante, más o menos tácita.

Como vengo afirmando en mi trabajo y además pretendo hacer notar en el despliegue del análisis, de este planteo político no debe seguirse que cuerpos y subjetividades resulten efectivamente dóciles.

Aunque pueden ser tratados como "objetos" los cuerpos constituyen un tipo muy particular de materialidad, un tipo de objeto animado que no puede considerarse equivalente a otros objetos¹⁶³. "Los cuerpos no son inertes -sostiene Elizabeth Grosz-; funcionan

¹⁶³ Según Grosz (1994), la teorización sobre el cuerpo es escasa en la filosofía occidental y permanece atada a un dualismo de partida (mente-cuerpo). Las disciplinas humanísticas tienden a enfatizar la perspectiva idealista, mientras que las ciencias sociales tienden a medir la materialidad corporal en términos empíricos, pero además es

interactivamente y productivamente. Actúan y reaccionan. Generan lo que es nuevo, sorprendente, impredecible." (1994, p. xi).

Podemos pensar en modalidades extrañas, solapadas, desapercibidas o espectaculares por medio de las cuales, las subjetividades encarnadas desatienden los disciplinamientos. El término "subjetividades encarnadas" permite reunir los términos inseparables que el dualismo mente-cuerpo desde Aristóteles tendió a separar para luego jerarquizar a favor de la mente. Se trata de pensar las subjetividades con cuerpo y los cuerpos animados por el deseo y la conciencia constitutivas de una subjetividad. Pero para poder aproximarnos a estos fenómenos es necesario abandonar el presupuesto de una antinomia entre el cuerpo y la mente para atender a las formas en que la exterioridad corporal se hace psíquica y por esa vía, el "alma" (como Foucault llama a la interioridad psíquica) puede llegar a convertirse en el extremo, en "prisión del cuerpo".

Habitus y experiencia muda del mundo

Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen.

Pierre Bourdieu

La noción de *habitus* surge como respuesta a una nueva pregunta: ¿qué es existir para un grupo? Se refiere al "sentido" de su lugar social que los agentes internalizan a partir de las estructuras objetivas del espacio social. Bourdieu entiende ese sentido ("*sense of one's place*" para Goffman) como el dominio práctico que los agentes despliegan para reconocer sus límites en el espacio social, "un sentido de las distancias que se deben respetar" y que se encuentra más cercano a un "inconsciente de clase" que a la "conciencia de clase". Sentido práctico o dominio práctico, es decir, la aptitud para moverse, para actuar y para orientarse según la posición ocupada en el espacio social, según la lógica del campo y de la situación en la cual se está implicado.

El *habitus* es un sistema de disposiciones (término que debe entenderse como actitud, *expectativa, predisposición, anticipación*) adquiridas, duraderas, transferibles, estructuras estructuradas que funcionan como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1991).

La operación del *habitus* puede ir acompañada del cálculo estratégico que realiza conscientemente la actividad que el *habitus* realiza de otro modo. ¿Cómo? De un modo pre-reflexivo que por su urgencia excluye la deliberación: cosas por hacer o no hacer, decir o no decir en relación con un porvenir probable. La idea de indeterminación presente en el concepto de Bourdieu es productiva en el ámbito de mi analítica en la que trato de percibir esa cualidad de lo posible que aunque dentro de ciertos márgenes previstos, siempre se presenta ante los enunciadores como sujetos y en el fluir mismo de los discursos debido al estatuto particular del lenguaje y las significaciones sociales.

En la noción de *habitus* es central la percepción del mundo y sus acontecimientos por parte de los agentes, aspecto que trabajo especialmente en (II,3) al tematizar la cuestión de la experiencia de lo social tal como es vivida por los agentes.

En su esfuerzo por superar la distinción entre individuo y sociedad o dicho de otro modo, entre objetivismo y subjetivismo, Bourdieu (1988) afirma que el capital de los agentes puede existir en estado objetivado (los bienes materiales) o en estado incorporado como es el caso del capital cultural. Teniendo presente la premisa según la cual "la percepción del mundo social entraña un acto de construcción" y defendiéndose de todo reparo epistemológico, Bourdieu afirma a continuación que su teoría no recae en intelectualismo y ello debido a que:

Lo esencial de la experiencia del mundo social y del trabajo de construcción que esta experiencia implica se opera en la práctica, sin alcanzar el nivel de la representación explícita ni de la expresión verbal.

Contra la causalidad de la explicación, no se trata de concebir estímulos exteriores como causas sino que en la práctica los "estímulos" sólo actúan reencontrando a los agentes ya condicionados para *reconocerlos* sin que esto implique determinismo alguno en cuanto a los posibles caminos a seguir. Lo que se reconoce desde el punto de vista del *habitus* es "un mundo de fines ya realizados", modos de empleo o caminos a seguir.

Las ideas de Bourdieu resultan productivas en el contexto teórico-analítico de esta investigación. Me refiero a la manera en que los guiones (colectivos y a la vez individuales) identitarios de género, saberes diferenciados de acuerdo a una división sexual del trabajo

significante se hacen sentido práctico incorporado, por ejemplo, en el discurso de las mujeres entrevistadas (II,3). Es en base a la presente fundamentación que se debe entender la noción de “*habitus* de género” con la que el lector de mi trabajo se encuentra a menudo. En mi uso y de acuerdo a los materiales analizados, la noción de *habitus* de género se refiere a un arte de la anticipación y el reconocimiento del “hasta aquí llego” como mujer o como varón. Es un “sentido del juego” asimilable al lenguaje de las prácticas deportivas como “sentido de la colocación” o “arte de anticipar”. Las estructuras objetivas del espacio de juego hacen una historia incorporada y por eso olvidada. Por eso el *habitus* es espontaneidad pero sin consciencia ni voluntad, sostiene Bourdieu, quien busca alejarse de la concepción según la cual la relación de los sujetos con las normas es puramente consciente. Así se refiere a “actos de marcaje” que son los que producen individuación, en nuestro caso, la califico: individuación sexuada que produce efectos de realidad inscriptos duradera y persistentemente en el cuerpo y en la creencia (pensada esta última en términos de actos).

Bourdieu (1991) va más allá y afirma que la creencia práctica es un estado del cuerpo y en ese sentido, disposición permanente pero también “manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar y, por ello, de sentir y pensar”. (o.c., p. 119).

Añade que el encuentro entre el *habitus* y el campo con el que concuerda resulta en una *experiencia muda del mundo* que presenta lo histórico y lo adquirido como dado espontáneamente. La sugerencia teórica es poderosa y en el cruce de lecturas que diseño, presenta vasos comunicantes con la noción de experiencia del nuevo materialismo inglés, en particular la reformulación de “hegemonía” como cultura por Williams (1980, véase I,2), es decir, un sentido del mundo y de la realidad, unos límites y presiones, siempre cambiantes, más allá de los cuales, las personas no se aventuran sin saber que se exponen a pérdidas del orden de la legitimidad social.

Si bien se trata de objetividad incorporada y en ese sentido hay que tener presente una fuerte tendencia homogeneizante, se dibujan trayectorias singulares que Bourdieu llama, a veces, *habitus* individual¹⁶⁴.

La creencia en actos (es decir incorporada, encarnada) ha sido adquirida en los aprendizajes primarios y en este sentido es que se concibe *el cuerpo como un recordatorio*, y un generador de automatismos. Nótese cómo esta sugerencia conceptual se vincula con el

¹⁶⁴ La danza es la mejor ilustración de la sincronización de lo homogéneo y orquestación de lo heterogéneo.

carácter iterativo (estilos como actos performativos repetidos en el tiempo) que presenta la definición de género de Judith Butler¹⁶⁵.

Retengo también de Bourdieu la noción de *campo* ya que permite reconocer la pluridimensionalidad de lo social, su complejidad móvil atravesada por la problemática del poder¹⁶⁶. El conjunto del campo social se compone de una diversidad de campos específicos (político, económico, jurídico, intelectual y así con las diversas "áreas" de lo social), cada uno con su lógica y su jerarquía variable, con sus formas legítimas de discursividad, su tónica legítima, comportamientos aceptables, sus límites a considerar, sus visibles/invisibles, decibles/indecibles, posibles y no posibles. ¿Cómo se define un campo? Definiendo lo que está en juego (*enjeu*) y los intereses y una lógica específicos de ese campo. Por otro lado, se requiere gente que esté dispuesta a jugar, que esté dotada del *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego. Lo que está en juego es la perpetuación o no de ese campo, el reproducir o transformar el capital que ha sido acumulado en el curso de luchas anteriores y que orienta las estrategias de los agentes que están comprometidos en el juego. Aquellos que monopolizan el capital específico tienden a la ortodoxia que es fundamento del poder o autoridad específica y por eso se inclinan hacia estrategias de conservación, mientras que los que disponen de menos capital (recién llegado, nuevas generaciones) se inclinan a utilizar estrategias de subversión. Es la propia estructura del campo en cuanto sistema de diferencias lo que está permanentemente en juego.

En mi trabajo de análisis, utilizo las nociones de estrategias y tácticas cambiantes dentro del campo de las diferencias de género en el que el *habitus* -inculcado por la madre a sus hijas, por ejemplo (II,3)- es conservado en el cuerpo como recordatorio a la vez que discutido o reexaminado por los sujetos en la micropolítica de las escenas enunciativas, de las maneras más variadas y según retóricas del discurso muy complejas, de acuerdo a las exigencias de condiciones diversas y cambiantes.

Por otra parte, resulta muy productiva para la elaboración analítica de mi trabajo la manera en que este autor vincula la noción de cuerpo legítimo con la inscripción de clase. Como vengo afirmando, cuando me refiero a la articulación entre diferencias de género / clase

¹⁶⁵ Como hemos dicho *performance* se traduce por actuación. Bourdieu señala (1991, p. 118): "Todo orden social saca partido sistemáticamente de la disposición del cuerpo y del lenguaje para funcionar como depósito de pensamientos diferidos, que podrán ponerse en marcha a distancia y de manera retardada sólo con volver a colocar el cuerpo en uno de esos **estados inductores del cuerpo que, como saben los comediantes, provocan estados de ánimo**". Mi resaltado.

¹⁶⁶ Que toma de Gaston Bachelard, epistemólogo que publicó en Francia en 1949 *La formación del espíritu científico* e inspiró también al Foucault de *La Arqueología del saber* (1969).

y lo que llamo una política de las subjetividades sexuadas incluyo en ese esquema conceptual a los cuerpos sexuados en tanto significantes.

Bourdieu se refiere a las formas de compromiso inevitable entre lo que nombra como cuerpo “real” y *el cuerpo legítimo producido por el habitus dominante para ajustarse a los requerimientos y necesidades de la condición de clase.*

Cuando pienso la noción de *cuerpo legítimo* como cuerpo con género (o sexuado) en su necesaria relación con los requerimientos de la condición de clase, muchos de los momentos del corpus analizados se presentan para mí en un marco de comprensión más amplio. Me refiero a que los procedimientos de sentido en los que me detengo muestran cómo no es solo el nivel enunciativo el escenario de la política de las diferencias de género/ clase sino que una importancia equivalente y convergente debe asignarse al enfoque de los cuerpos significantes en tanto cuerpos sexuados.

Integrando a mi mirada estas conceptualizaciones puedo, por ejemplo, advertir la manera desigual en la que se articulan las diferencias de género/clase/generación en varios momentos del corpus de análisis, aunque de manera emblemática, en el análisis de la problemática del aborto. Considérese, por ejemplo, los casos comparados de Ana y Silvia T. (II,4), mujeres con diferentes inscripciones de clase pero una experiencia (violenta) de género semejante.

La noción de mimesis resulta del mismo modo enriquecedora para el análisis de la producción social de subjetividades y cuerpos sexuados. Bourdieu la define como una práctica que no debe confundirse con la imitación ya que ésta presupone el esfuerzo consciente, en cambio, la mimesis no es un recuerdo sino que opera como una reactivación práctica. No es un saber sino que se encuentra “más acá de la conciencia y de la expresión y por consiguiente de la distancia reflexiva que implican”:

Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno puede mantener delante de sí, sino algo que se es. (1991, pp. 124-125, mi subrayado.).

Desde mi punto de vista complemento este enfoque con la noción de producción de saberes de sí misma que sí presuponen la conciencia y que deben pensarse integrando junto con la actividad pre-reflexiva de la mimesis, dos aspectos (la experiencia muda y las “cosas dichas” de las identidades de género) que confluyen en la producción social de las

subjetividades (una ontología sexuada). Porque, a mi entender, lo que se aprende por la consciencia tampoco es siempre “algo que se posee” sino también “algo que se es” ya que sostenemos la capacidad preformativa del lenguaje, entonces se es lo que se dice. Desde un punto de vista analítico, se trata de dos aspectos de la producción social de sentidos identitarios. Las travestis demuestran este postulado con su propia existencia social como sujetos sexuados. Ellas dicen que son lo que dicen que son: mujeres. El discurso dominante (la “sociedad”), por su parte, insiste en reconducir las identidades “desviadas” al orden instituido de los géneros, al nombrarlas como “los” travestis (el criterio biológico de distinción entre los géneros).

La percepción del mundo social es entonces, para Bourdieu, el producto de una doble estructuración. Por un lado, existe una estructuración social "objetiva" de las categorías de percepción, pero también y al mismo tiempo, por la parte "subjetiva" esas categorías son el producto de "luchas simbólicas" anteriores y en ese sentido expresan el estado de las relaciones de fuerza simbólicas.

Es muy importante –para situar mi trabajo de análisis- subrayar que lo que presta fundamento a esas luchas simbólicas por la imposición de sentido lo constituye el hecho de que los objetos del mundo social comportan siempre una parte de indeterminación y evanescencia producto de su carácter histórico:

...están sometidos a variaciones de orden temporal y (a que) su propia significación, en la medida en que está suspendida en el futuro, está en suspenso, en espera, y por lo tanto relativamente indeterminada. Esta parte de juego, de incertidumbre, es la que da fundamento a la pluralidad de las visiones del mundo, y está vinculada con la pluralidad de los puntos de vista, con todas las luchas simbólicas por la producción e imposición de la visión del mundo legítima ..."
(1988, o.c. ,p. 27, mi subrayado).

Los conflictos de sentido que involucra la interacción discursiva son objeto central de mi estudio y se verán una y otra vez reencontrados en los distintos contextos de análisis. Pero fundamentalmente cabe destacar de qué manera la significación social puede pensarse en términos de transformación porque se conciben márgenes relativamente abiertos y siempre móviles que son propios de la hegemonía y a los que también alude Bourdieu –desde un posicionamiento político algo diluido- como “juego de incertidumbre” o “significación suspendida del futuro”.

Cuerpo y subjetividad en la teoría del psicoanálisis. Perspectivas críticas

¿Cuál es el lugar del cuerpo en la teoría del psicoanálisis en lo que atañe al modo de ser de la subjetividad?

Tanto en Freud como en Lacan, el cuerpo se presenta como bisagra entre los procesos que son propios de la subjetividad en términos de interioridad por una parte y del orden de lo social y la cultura, por la otra, en tanto mundo exterior.

Cuando Freud describe el aparato psíquico en términos de Yo, Ello y Super-Yo, afirma que el Yo es una parte del Ello que se encuentra modificada por las percepciones externas¹⁶⁷. Así entendido, el Yo es el representante del mundo real (en el sentido de exterior) en lo anímico. El Yo aspira a sustituir el *principio de placer* que rige en el dominio pulsional propio del Ello, por el *principio de realidad*, en relación al cual tenderá a transmitir -como freno para la búsqueda de satisfacción ciega por parte de lo inconsciente- influencias procedentes del exterior a través del sistema de percepciones.

Es en este aspecto que cobra importancia lo corporal para la constitución del Ego en Freud, porque el Yo toma en consideración las demandas y los peligros del mundo exterior; es el que registra las condiciones de la existencia, podríamos decir y lo hace a través de la percepción¹⁶⁸.

En este punto de su argumentación -en "El yo y el ello" (1923)- Freud afirma categórico que "el Yo es un ser corpóreo" y añade: "y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie". En nota al pie explica que dado que el yo deriva de sensaciones corporales, especialmente las superficiales, entonces puede ser considerado como una proyección mental de la superficie del cuerpo.

Es que el cuerpo es objeto de la visión "como otro objeto cualquiera". En un breve párrafo, a continuación Freud se refiere a la "representación de nuestro propio cuerpo" y da

¹⁶⁷ A partir de 1920, Freud elaboró lo que se conoce como Segunda Tópica (en el sentido de una teoría de los lugares para la conceptualización del aparato psíquico) en la cual intervienen tres instancias: el *ello*, polo pulsional de la personalidad; el *yo*, instancia que se erige en representante de los intereses de la totalidad de la persona y, como tal, es catectizada con libido narcisista, y por último el *superyo*, instancia que juzga y critica, constituida por la interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales. (Laplanche, J. y J. B. Pontalis, 1981).

¹⁶⁸ Véase "El Yo y el Ello (1923)" en Freud, 1986, pp. 547-598.

como ejemplo la forma en que el dolor durante una enfermedad puede llevarnos a acceder a nuevas formas de conocimiento de nuestros órganos¹⁶⁹.

Pero por otra parte, el Yo también proviene de lo inconsciente. Respecto a lo inconsciente, Freud afirma que no coincide totalmente con lo reprimido. Todo lo reprimido es inconsciente pero no todo lo inconsciente es reprimido. Porque como ya se dijo, el Yo es una parte del Ello modificada por la proximidad con el mundo exterior y las exigencias del principio de realidad, es decir, que en sentido dinámico (desde el punto de vista del resultado de conflictos y composición de fuerzas pulsionales) es débil: “todas sus energías le son prestadas por el Ello y no dejamos de tener un atisbo de la grieta por la cual sustrae el *ello* nuevos montantes de energía” (Freud, 1988, p. 620).

Freud fue criticado por su antropomorfización del aparato psíquico, es decir, por “personalizar” las instancias de la segunda tópica. Sin embargo, la metaforización fue defendida (Freud, Anna en Freud, 1986) porque facilitó la comprensión -muy resistida por la ciencia de la época- acerca de *la falta de unidad del sujeto en la teoría freudiana*, una disarmonía que podía entonces hacerse inteligible por medio del dinamismo y las formas transaccionales de instancias separadas según fines, procedimientos, funciones y orígenes distintivos. A propósito de la personificación de las instancias psíquicas, considérese el dramatismo de este fragmento:

“El pobre yo se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos (el mundo exterior, el super-yo y el ello) y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. (...) Se siente asediado por tres lados y amenazado por tres peligros a los que en caso de agobio, reacciona con el desarrollo de la angustia.” (Freud, 1988, p. 621).

La misión del Ego es económica, en el sentido de establecer un equilibrio entre las fuerzas que actúan sobre él y que tienen la capacidad de presentar equivalencias, de disminuir o aumentar. En este escenario agónico, se debe admitir que si el Yo merece piedad como lo demuestra la narrativa de Freud se debe a que toda forma de autonomía constituida con gran desgaste de energía por esa instancia, será siempre relativa.

¹⁶⁹ La conciencia es definida como “superficie receptora” ya que desde el punto de vista de la organización anatómica, señala Freud, es “el primero a partir del mundo exterior”. Es decir, la conciencia es la superficie del aparato psíquico que Freud nombra como *P.-Cc* (Percepción-Conciencia). Son conscientes todas las percepciones que provienen del exterior (igualmente son conscientes las sensaciones y sentimientos procedentes del “interior”).

“El yo es como una pantalla interna en la que son proyectadas imágenes iluminadas de la superficie exterior del cuerpo. No es un mapa verídico, una fotografía sino la representación de sus grados de erotogenicidad, de las variadas intensidades de investidura libidinal en diferentes partes del cuerpo. El Ego es una imagen de la significación o sentido del cuerpo para el sujeto; es tanto una función de la fantasía y el deseo como de la sensación o percepción. Freud ilustra esto con el ejemplo de la hipocondría, en la cual la actitud del sujeto respecto de su cuerpo no es congruente con la condición fisiológica.”¹⁷⁰.

En términos de la lectura de Freud por Lacan, durante el llamado estadio del espejo, las anteriores experiencias corporales fragmentarias y desorganizadas del infante de alrededor de seis meses encuentran gradualmente formas de discriminación entre “yo” y “otro”; prototípicamente el cuerpo materno es la forma de discriminación primaria. Momento de constitución del yo en el que el reconocimiento del sí como otro (en el estadio del espejo) es simultáneamente reconocimiento (un des-conocimiento porque es imagen) del propio cuerpo como totalidad (imaginaria). La introyección del cuerpo del niño como “otro” en la imagen especular es lo que da lugar al proceso de constitución de una subjetividad separada como “yo”.

Ahora bien, “proyección mental de la superficie corporal”, “representación del cuerpo” en el aparato psíquico o “imagen” del propio cuerpo como “otro” en el “estadio del espejo”, todos ellos son procesos comprendidos dentro de la identificación primaria que reenvían a la condición del cuerpo como bisagra o articulación entre la corporalidad como lo meramente biológico y por otro lado, lo humano, es decir, el orden de la palabra que es la cultura. Tanto en Freud como en Lacan los procesos descritos tienen en común la referencia al sistema de percepción inevitablemente ligado a un sistema de significaciones o dicho de otro modo, al orden simbólico.

Pero ¿cuáles versiones de cuáles cuerpos son las disponibles en el momento de la constitución de imagen o proyección mental de superficies corporales? ¿Cuál es el orden del “orden simbólico” y que sesgos presenta el pensamiento que lo piensa?¹⁷¹

¹⁷⁰ Tomado de Grosz, E. “The body” en Wright, E., 1992, p. 36. Mi traducción.

¹⁷¹ Una pequeña ilustración del carácter histórico de la percepción y de las consecuencias políticas implicadas en los modos de ver cuando se trata de la construcción de herramientas teóricas puede encontrarse en el siguiente fragmento tomado de un ensayo de Freud a propósito de la diferencia entre procesos de identificación y elección de objeto: *La identificación y la elección de objeto son ampliamente independientes entre sí; pero también puede uno identificarse con aquella misma persona a la que, por ejemplo, ha elegido como objeto sexual y transformar el propio yo con arreglo al de ella. Dícese que esta gran influencia del yo por el objeto sexual es particularmente frecuente en las mujeres y característico de la feminidad* (Freud, 1988, p. 606).

El psicoanálisis responde señalando que en el marco de su teoría no se concibe la “percepción” como un registro pasivo (sin mediaciones) de la realidad de un cuerpo ya dado. Se trata de una teoría libidinal de la percepción, es decir, que las percepciones son representadas, desde el comienzo en términos de placer / displacer. Lo perceptual permanece sujeto a las fluctuaciones en la distribución de la libido, de manera que desde este punto de vista, la experiencia del cuerpo nunca puede pensarse como reflejo inmediato de la anatomía y la fisiología¹⁷².

Pero el foco de la crítica se refiere al carácter histórico de la percepción tanto en sus contenidos como en sí misma en tanto práctica (“el carácter histórico del órgano percipiente” según lo denominó Max Horkheimer en otro contexto¹⁷³).

Considérese el ejemplo de la percepción del propio cuerpo que tiene una joven anoréxica y cuánto tiene de mediación sociocultural el intervalo entre su imaginario corporal y la “anatomía-fisiología” de su corporalidad. Me refiero a las concepciones dominantes del ideal de belleza corporal de los géneros basados en la extrema delgadez. Del mismo modo cabe pensar el ejemplo de Freud sobre la percepción de su propio cuerpo que presenta el hipocondríaco: la “sustancia” (no la estructura, que responderá al juego de la economía libidinal ya mencionado) con la que crea en su psiquis lo que luego se manifiesta como sintomatología no puede provenir de otro lugar que no sea el ámbito sociocultural y por lo tanto histórico. La expresión “mal del siglo” para referirse al perfil melancólico del personaje romántico en el siglo XIX, prueba que toda sintomatología se construye en su actualización histórica.

Retomando lo que venía considerando, es cierto que la identificación narcisista primaria con una imagen del propio cuerpo (como Otro) es decisiva para la adquisición de una identidad por medio del establecimiento de fronteras y que este proceso es interno al aparato psíquico pero la teoría psicoanalítica presenta una fuerte tendencia al falocentrismo, es decir a naturalizar (en el sentido de dar por sentados) sistemas de significación que por ser efectivamente los prevalecientes no deberían pensarse como únicos (falo como significante

Después de esta descripción definida a propósito de la feminidad (mi destacado) el enunciador sigue su discurso sobre la distinción conceptual que lo ocupa, de manera que el efecto de sentido se ha cerrado en el carácter constitutivo que asume en su narrativa la “debilidad” del yo femenino. Del impersonal “dícese” a “la frecuencia particular” de la ocurrencia del misterioso fenómeno, este célebre enunciador –entre los más rigurosos conocidos desde el punto de vista de la producción de una férrea defensa lógica de sus argumentos- nos precipita a sus lectores desprevenidos en una definición naturalista y ahistórica de la subjetividad de las mujeres “de este mundo”.

¹⁷² Adams, Parveen, “Versions of the body” en *m/f*, nos 11 y 12, 1986, Londres.

¹⁷³ Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

privilegiado). Esta tendencia es la que es foco de la crítica feminista, especialmente en lo que atañe a la construcción del cuerpo femenino en el psicoanálisis.

En cambio, cabe pensar que el cuerpo se presenta como un producto psico-social sujeto a constantes resignificaciones y por este motivo la perspectiva crítica, particularmente el feminismo postestructuralista y también la llamada crítica postcolonial se dirigen contra la categoría falsamente neutra que se pretende universal del "cuerpo" porque encubre una significación androcéntrica y etnocéntrica basada en presupuestos esencialistas y biologicistas.

Sólo hay cuerpos históricos, concretos, plurales, específicos en localizaciones dadas y en esos contextos situados, los cuerpos son "hablados" por las significaciones de género/clase/generación dominantes en el marco de la hegemonía cultural a la vez que socialmente vividos en tanto dominio práctico de los sujetos. Un incesante juego de tensiones, fijaciones parciales y compensaciones variadas en el que derivan las subjetividades sexuadas.

De todos modos, la teoría del psicoanálisis, paradójicamente, provee una apoyatura fundamental a la crítica feminista y es el cuestionamiento del biologicismo en la conceptualización de los cuerpos sexuados así como también ha descrito —oblicuamente— la construcción del cuerpo femenino por parte de un orden falocrático y desde el punto de vista del placer fálico. Lo que se señala es que la teoría psicoanalítica ha explorado sólo un tipo particular de modelo considerado como "privilegiado" y que debería dar cabida como objeto de estudio a los diferentes tipos de imaginarios corporales acordes con la diversidad de experiencias psico-sociales de la corporalidad.

En lo que se refiere a "sexualidad", parto de considerar que sus configuraciones integran la política de las diferencias de género/clase/generación de una manera tal, que no pueden pensarse independientemente de los cuerpos significantes que la encarnan (cuerpos sexuados) así como tampoco es posible separar la práctica de la sexualidad (ni ninguna otra práctica social subjetiva) del orden del deseo y el inconsciente.

Sin embargo, tampoco el inconsciente escapa a la historia, ya que todas las formas de psicopatología, los síntomas y las neurosis en general se actualizan histórica y culturalmente. De lo contrario tendríamos que concebir el inconsciente como una esencia inmutable en la cultura humana. Está claro que no podré desarrollar esta problemática teórica en el marco de este estudio. Ella misma requeriría el trabajo de una tesis postdoctoral si se tiene en cuenta que los debates en torno a estas cuestiones (cuerpo, subjetividad, historia y sociedad) son

interdisciplinarios y apenas comienzan a ser revisados y debatidos en profundidad en la filosofía crítica postmoderna y (aún menos) en las ciencias sociales. Me limitaré a trabajar con el respaldo de Foucault , Butler y mis propias elaboraciones teórico-analíticas¹⁷⁴.

Cuerpos significantes desde el punto de vista de la biopolítica

La narrativa de Michel Foucault en torno a la noción de *biopolítica* y su constitución histórica en tanto dispositivo de la modernidad constituye un respaldo teórico favorable para desarrollar mi enfoque, especialmente en lo que atañe al tópico de los cuerpos significantes y la sexualidad dentro de la producción social de subjetividades sexuadas.

Foucault (1991, 1995) describe los profundos cambios políticos que a su entender tuvieron lugar a partir de la edad clásica, período que denomina la era de la biopolítica. Durante los siglos XVII y XVIII, el poder deja de caracterizarse por el ejercicio absoluto del derecho sobre la vida y la muerte de las gentes. Su función principal no es ya matar o permitir vivir sino que pasa a ser “invadir la vida enteramente”. Lo que Foucault llama “tecnología del bio-poder” no se dirige al sujeto de derecho cuyo estatuto es abstracto por definición sino al sujeto en tanto ser vivo. De esta manera, el hecho simple de "estar vivo" se convierte –por primera vez en la historia, según el autor- en un asunto que el saber y el control político toman a su cargo.

A partir de entonces, el dominio se ejercerá menos como prohibición que como productividad, es decir, una serie de intervenciones y controles reguladores que se vuelcan sobre el cuerpo (la educación, las prisiones, los talleres) y sobre la población (controles demográficos, de los nacimientos, la longevidad).

El capitalismo requirió la nueva eficacia de una vía positiva en la producción de poder –la biopolítica- como condición para consolidarse. De manera que los controles regulatorios de cuerpos y subjetividades tendieron a ajustarse al aparato de producción, a la vez que los fenómenos de población fueron orientados en función de los nuevos procesos económicos.

¹⁷⁴ También cabe aquí advertir al lector y/o lectora que la dimensión del deseo y el inconsciente no se retoma especialmente en la parte analítica de mi trabajo. El desarrollo de un método de lectura de los discursos sociales que incorpore la perspectiva psi en el análisis de los textos culturales es incipiente y no ha sido posible para mí alcanzar a contemplarla con la rigurosidad requerida.

Ahora bien, los dispositivos históricos de la bipolaridad no se reprodujeron sin resistencias ni tampoco puede pensarse que permanecieran idénticos desde el momento de su estructuración histórica.

En el caso de las diferencias de género, su moderna regulación forma parte de un proceso político que muestra sus límites cambiantes, sus “puntos de reversibilidad” y que precisamente en el momento histórico correspondiente a esta investigación presenta formas variadas de desestructuración y arcaísmos, aunque también refuerzos y reformulaciones¹⁷⁵.

Teniendo presente la perspectiva teórica que provee la noción foucaultiana de biopolítica, entiendo por ejemplo, que “aborto”, “cuerpo”, tanto como “derechos reproductivos”, “sexualidad” o “maternidad” son entidades que se presentan relacionadas en la red sociodiscursiva de manera compleja como parte de una política de la significación que incide como fuerza a la vez totalizante e individualizante¹⁷⁶.

Por “sexualidad” entiendo un tipo localizado de práctica sociocultural y a la vez tomo la definición de Foucault, la cual sencillamente dice: sexualidad es el nombre que damos a un dispositivo histórico. Entiendo la noción de “dispositivo histórico” como una producción de modos de ver, imaginar y hacer que las sociedades crean para entenderse a sí mismas. Es una producción de sentido del poder totalizante, pero refleja, que vuelve sobre el colectivo como autocomprensión (para decirlo en otra clave filosófica), es decir, poder individualizante, según Foucault.

Por efectos totalizantes del poder entiendo, por ejemplo, las contrapartes significantes “aborto / maternidad” o “placer / reproducción” (analizadas en II,1 y 4) y a la manera globalizante en que opera el antagonismo de sus respectivos significados en el marco de la hegemonía, a través de una división del trabajo significativa según la cual se podrá criminalizar el deseo de no ser madre mientras se refuerce y consolide la esencialización de la feminidad histórica en la institución sacralizada de la maternidad; o cuando se habla de los “placeres sin fruto” de la sexualidad en determinados conjuntos discursivos, no se mencionará la salud reproductiva, a cargo de otro conjunto, alejado y en el que se registra resistencia a hablar de la sexualidad como placer.

¹⁷⁵ Las prácticas y sentidos consideradas propias de lo “arcaico” se distinguen de las “residuales” –en el marco de la hegemonía cultural- porque, aunque persisten, no presentan vigencia política alguna. Estas distinciones pertenecen a Raymond Williams (1980). Véase desarrollo de este tema en (I,2).

¹⁷⁶ Como ya señalé en anteriores capítulos, articulo mi lectura de Foucault con las nociones gramscianas del marxismo inglés.

El poder totalizante lo entiendo en términos de territorios o dominios y sus correlativas asignaciones de subjetividades y prácticas sexuadas. Como ejemplo, menciono el caso del subcorpus de la prensa para mujeres (se verá más adelante en II,2), altamente pedagógica, en el que se registran operaciones de la política significativa según la cual los saberes del amor propios del mundo privado y los del trabajo en el mundo público aparecen puestos en relación de analogía, funcionando como instrumento retórico de enseñanza-aprendizaje para las lectoras que buscan ingresar al mercado laboral o permanecer en él. Este último proceso educativo emplea la didáctica del pasaje de conocido (amor-privado) a desconocido (trabajo-público). Este tipo de procedimientos los leo como los aspectos totalizantes del poder que en una misma operatoria reparte, clasifica y diseña una compartimentación que dispone el terreno que induce determinadas prácticas y subjetividades. Como lo afirmo repetidamente, de ahí no debe concluirse que la grilla resulte efectivamente en una sociedad disciplinada.

Poder totalizante es el que analizo en el capítulo (II,5) al aproximarme a los procedimientos de sentido que acompañaron la institución del proyecto modernizador en la Argentina de fin de siglo XIX. Se verá allí que una división sexual del trabajo significativa en las alegorías de la patria produce efectos globalizantes en los que las representaciones fundacionales de la moderna nación se expresan o mejor dicho, se asientan en términos de diferencias de género.

Lo que esa incidencia -o insistencia, para decirlo en clave psicoanalítica- abre es un campo de posibilidades de acción o modos de hacer para los sujetos; modos que siempre tenderán a ser producidos, guiados y distribuidos según un ordenamiento arbitrario aunque a la vez inteligible. Ordenamiento al que las prácticas generizadas serán re-conducidas (el aspecto totalizante) sin que se pueda esperar, desde la perspectiva de la lógica hegemónica, resultados garantizados, debido a que nada de lo socialpolítico es totalmente previsible, sino cóntigente en grados variables.

Ahora bien, el poder es a la vez individualizante en términos de una dirección u orientación subjetivante, una fuerza que nos sujeta a procesos identificatorios específicos, que son de carácter a la vez psíquico y corpóreo y que sostenemos como una “identidad de género” con el entusiasmo que da la creencia y la ilusión de inmutable homogeneidad que otorga el imaginario de género, al menos la mayor parte del tiempo de la vida social. De todos modos, apuntemos que “identidad de género” es una expresión necesaria y a la vez redundante, debido a que una identidad siempre es genérica a la vez que generacional y de

clase, aunque en los meandros del flujo social una dimensión pueda sobreponerse a la otra, saltar al primer plano o borrarse.

Una aproximación al aspecto individualizante de la micropolítica de género/clase se verá más adelante en la Parte Analítica en el análisis de los discursos cotidianos de las mujeres (II,3 y 4) . En efecto, el despliegue en el discurso de las entrevistadas de trayectorias subjetivas sinuosas, contradictorias, plenas de sentidos de intensidades variables que se van solapando en capas, permite advertir que las formas de subjetivación dominantes -a las que no es posible escapar a riesgo de admitir la existencia (imposible) de un lugar por fuera de la cultura y el poder- encarnan en el campo del dominio práctico de los sujetos sociales¹⁷⁷.

En este punto se inscribe la pregunta que ha dejado abierta Foucault acerca de la experiencia de sí mismo o dicho de otro modo, la pregunta acerca de la relación consigo mismo (y con su deseo) que constituye al sujeto, entendido como producto histórico.

El sujeto y el poder

Las conceptualizaciones de Foucault en torno al sujeto y el poder constituyen una apoyatura teórica sustantiva para mi trabajo, entre otras igualmente importantes ya desarrolladas, como la noción de hegemonía cultural y la proyección de un nuevo tipo de materialismo. La sugerencia teórica y política contenida en el epígrafe firmado por Foucault que encabeza este capítulo resume el tema de mi investigación y sus tesis. En lo que sigue voy a recorrer su producción teniendo en cuenta el eje de la problemática del sujeto.

En el primer Foucault que corresponde al momento de las relaciones entre saber y verdad, en donde “saber” se vincula directamente con la conceptualización de los discursos como prácticas se adelantan cuestiones referidas al sujeto, aunque todavía no de la manera que van a asumir en la etapa final. Por ejemplo, en *La arqueología del saber* de 1969, Foucault sostiene que lo que llama modalidades enunciativas constituyen diversas posiciones de sujeto. Me detengo en este punto.

¹⁷⁷ Recordemos que ya se ha desarrollado el sentido teórico de la noción de “dominio práctico” en el apartado dedicado a Bourdieu.

Allí se distingue el enunciado de la frase (nivel gramatical) y de la proposición (nivel lógico) y se define para aquél un modo de existencia particular que es propio de lo que llama nivel enunciativo, de lo social, puedo agregar.

El enunciado concebido como acontecimiento no es --según Foucault- reflejo de la infraestructura ni tampoco de una época o del espíritu o genio de un autor, es un tipo de materialidad multiarticulada, y añade que "hace posible la instauración de un sujeto en la medida en que ocupa una posición que ha sido construida para él, como en un escenario y unos objetos también producidos discursivamente". Más tarde, en el último tramo de su producción, Foucault abandonará este tipo de narrativa en la que se advierte el presupuesto de un individuo "pre-discursivo" que viene a ocupar un "escenario" ya dispuesto que luego lo moldea. Una concepción que a primera vista, por la manera de concebir un tipo de exterioridad asimilable a la noción de "contexto" parece inspirada en la etnometodología estadounidense y en general, en la lingüística anglosajona, mencionada y luego descalificada por el autor.

Hecha esta precisión crítica, de todos modos vale, a mi juicio, la noción de conjunto de "posiciones de subjetividad" porque incluye especialmente lo que Foucault llama la discontinuidad del sujeto consigo mismo, ya que los diversos relatos y razones relativos al "yo" del nivel enunciativo manifiestan su dispersión en los discursos.

Es en este sentido que en la trayectoria foucaultiana su sujeto se desustancializa, al pensarlo como una forma que nunca es idéntica a sí misma. Se tratará para él de indagar la constitución histórica de diversas formas de sujeto y qué relación presentan con distintos regímenes de verdad; considerando a la verdad como "de este mundo", es decir, un producto histórico.

De manera que las prácticas de sí son un producto de las relaciones entre saber, poder y verdad. Por "juegos de verdad" en el uso que le da Foucault (1996) hay que entender un conjunto de procedimientos de producción de la verdad en el sentido de que conducen a un determinado resultado que será considerado legítimo o no, válido o no, verdadero o no.

¿Qué lugar ocupa la libertad en estos planteos de Foucault? Las relaciones de poder de las que habla este autor involucran sujetos libres. Y esto desde el momento en que define lo propio del poder como "acción sobre acciones posibles". El poder no puede ser sino una

práctica y además, co-extensiva con lo social. Es que “vivir en sociedad es vivir de modo tal que actuar sobre las acciones de otros es posible”¹⁷⁸.

Ubicándome en la perspectiva teórica propuesta en la narrativa de Foucault, sostengo que los procedimientos analizados en esta investigación describen estrategias subjetivas relativas a la política de las diferencias de género y la sexualidad. Dichas operatorias se encuentran dentro del campo de posibilidades que la gubernamentalidad estructura para sujetos sexuados libres. En este sentido el autor sostiene que “libertad”, en lugar de presentarse como lo opuesto a “necesidad” (a la manera de Sartre), esa libertad es el soporte permanente del poder y por lo tanto nunca resulta excluida del mismo.

De modo que las resistencias forman parte necesaria del poder y “si existen relaciones de poder –señala Foucault- a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes”.

El poder requiere sujetos que actúen porque ya que no incide directamente sobre cosas o cuerpos como la coerción, el poder que analizo en esta investigación, lo que hace es producir, estructurar y tender a regular un campo posible de acciones a llevar a cabo por sujetos “libres”.

Ahora bien, Foucault distingue entre relaciones de poder así definidas y relaciones de dominación, caracterizadas por ser fijas, perpetuamente asimétricas en cuyo caso es muy limitada la emergencia de un punto de reversibilidad del poder que habilite la resistencia y la inversión de la situación.

La política emancipatoria propuesta por Foucault se centra entonces en la crítica (por su genealogía y en su analítica) de las tecnologías de la gubernamentalidad que en lo referido a los sujetos –crucial en este trabajo- constituyen formas de sujeción o subyugación a un conjunto acotado de identidades. ¿Cuáles? Predominantemente aquellas que refuerzan condiciones de posibilidad para las formas dominación. Es esta la cuestión en juego en mi trabajo.

En sus últimos textos, en los que se refiere a las “formas de sujeción / subjetivación” (*assujétissement*) es posible encontrar los nuevos rumbos que comenzaba a tomar el pensamiento de Foucault y que éste no alcanzó a desarrollar debido a su muerte prematura.

En la “Introducción” a *El uso de los placeres* enuncia el emprendimiento de un “tercer

¹⁷⁸ Ya he desarrollado (véase Cap. 2, Parte I) la concepción de Foucault de los aspectos totalizantes e individualizantes del poder y la noción de gubernamentalidad que estoy retomando aquí.

desplazamiento” en su itinerario para el despliegue de una historia de la sexualidad: “...las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad” (1986, p. 8).

El mismo Foucault reconoce que este estudio ofrecía desde el principio para él, “muchas dificultades”. Sin embargo, en esa introducción describe su tarea como una genealogía del deseo y del sujeto deseante ya que se trataba de “analizar las prácticas por las que los sujetos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo...”. Y más adelante: “En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo.” Su propósito, en un sentido amplio era entonces “...buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto.”

Entonces, si bien es cierto que la noción de “posiciones de sujeto” de 1969 parece presuponer un individuo que viene a colocarse en un lugar previamente dispuesto para él por las redes discursivas, este planteo se ha modificado en los últimos años antes de su muerte, aunque sin haber alcanzado a desarrollar esa nueva vía.

Como ya mencioné más arriba, en *La arqueología del saber* Foucault separa el acontecimiento y la serie de toda filosofía del sujeto. Es decir, desvincula la significación del acontecimiento de la conciencia de los individuos.

En mis análisis, sin embargo está presente la significación (siempre social) atribuida por los sujetos al acontecimiento, en parte ligada a la experiencia y lo vivido (la conciencia práctica según Gramsci) y en parte a un reconocimiento en el nivel de la conciencia (conciencia teórica). Pero precisando: esos sentidos son producidos por la sociedad en el marco de la hegemonía discursiva y no son productos individuales, aunque puede reconocerse un plano de análisis de lo idiosincrático no sólo en las apropiaciones particulares sino sobre todo en lo relativo al movimiento del deseo y el inconsciente que involucra el hacer humano.

Por otra parte, la noción de *habitus* de Bourdieu tal como la desarrollé más arriba como conjunto de disposiciones, de expectativas social e históricamente construidas como creencia pero fundamentalmente encarnadas (modalidad pre-reflexiva) en los cuerpos (sexuados, agregamos) todo este planteo es muy productivo para pensar las diferencias de género y la posicionalidad de los sujetos como estrategias anónimas. De manera que tanto al

emplear “estrategias” como “habitus de género” o “posiciones enunciativas” no presupongo intencionalidad en los sujetos sino efectos de una producción social y una política que se juega en los discursos y en el sentido, aunque siempre de acuerdo a un arreglo particular (nivel idiosincrático).

Volviendo a Foucault, señalemos que ocupó durante catorce años (desde 1970 hasta su muerte en 1984) la cátedra “Historia de los sistemas de pensamiento” en el Collège de France. La etapa a la que nos estamos refiriendo como tercer desplazamiento en su itinerario puede reconocerse en la producción a partir de 1978. El cambio, es en realidad un cambio de punto de vista.

Si antes focalizó la producción de saber en Occidente y los cambios en los dispositivos históricos de ese saber (*Las palabras y las cosas*) y luego desarrolló una genealogía del poder para comprender el presente de las sociedades disciplinarias (*Vigilar y castigar*), en la última etapa no sustituye estos temas –como a veces se malentiende– por el de la subjetividad sino que *relee lo ya analizado desde el punto de vista de la problemática del sujeto*.

Los volúmenes 2 (*El uso de los placeres*) y 3 (*La inquietud de sí*) de la *Historia de la sexualidad* recogen los nuevos intereses aunque de una manera elíptica, a través del estudio sobre ética y existencia en las prácticas de la antigüedad clásica griega y romana; fueron publicados un mes antes de su muerte en 1984. Pero ya el curso del ciclo lectivo 1979-1980, “Du gouvernementalité des vivants” contenía el cambio de rumbo. En el curso siguiente continuará el desarrollo de una conceptualización del “sí mismo”, así como en “Hermeneútica del sujeto”, curso que tuvo lugar en el Collège de France en 1981-1982 .

En seminarios y conferencias dictadas en esos años con motivo de la presentación de su pensamiento en EUA y Canadá, así como en numerosas entrevistas concedidas por entonces, Foucault se refiere a la constitución del “sí mismo” como objeto de prácticas y cuidados pero por parte del sujeto, en una relación consigo mismo. Proyecta hacer una historia de la “subjetividad” que sería parte de la historia del pensamiento, considerando a éste siempre en relación con una verdad que es histórica. Subjetividad debe entenderse entonces como “el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Citado por Miguel Morey (Foucault, 1996, p. 21). Se trata de una nota en *Le dictionnaire des philosophes* (1984), dedicada a Foucault y firmada por un ignoto Maurice Florence que años más tarde se reveló como pseudónimo del propio autor muerto aquel año. A propósito cabe aclarar que la traducción “yo” para “soi” o

Foucault sostiene que su pensamiento siempre parte de la interrogación crítica del presente y de nuestro presente, la pregunta por nosotros mismos. En el caso de las tecnologías del yo, y la genealogía de la experiencia de uno mismo, su ontología crítica de nosotros mismos impulsa una tarea: desnaturalizar el “efecto de verdad” con el que el poder individualizante inviste una serie limitada de categorizaciones identitarias (podríamos especificar: según género, clase, generación y otras diferencias) en relación a las cuales nos sentimos impulsados a reconocernos y a reconocer a los otros.

La tarea política propuesta por Foucault es entonces la de la experimentación consigo mismo, por medio de prácticas emancipatorias que rechacen las formas de subjetivación impuestas por las redes individualizantes del poder. Se refiere a desbaratar la “vieja farsa” de la moral instituida que se presenta como única, a favor de la búsqueda de una moral autónoma, de la experimentación de nuevas subjetividades que tuerzan los mandatos y abran posibilidades emancipatorias impensadas hasta el momento por los sujetos; esto en el camino dispuesto por la filosofía crítica nietzscheana para los “espíritus libres”¹⁸⁰.

Mi trabajo se enmarca en esta perspectiva foucaultiana, pero entiendo la producción de diferencias de género y de subjetividades sexuadas también —como ya señalé— en articulación teórica con el marco conceptual de lo político que ofrece la teoría materialista de la cultura y la reformulación de hegemonía por parte de los Estudios Culturales ingleses.

Lo que aquí llamo “sujeto postfoucaultiano” alude precisamente a esta situación de impasse, con sus luces y sombras. De todos modos se parte de admitir que las posiciones postestructuralistas tiene en común con la teoría feminista básicamente la crítica del sujeto y de los paradigmas universalistas, racionalistas y androcéntricos de la modernidad.

Al mismo tiempo, creo que la reconceptualización del poder por Foucault que integro centralmente a mi enfoque, se conecta fácilmente con la propuesta de Scott sobre el carácter

“self” no debe entenderse sino como un interlocutor interior del sujeto y no el sujeto mismo, según aclaración de Mórey, p. 36.

¹⁸⁰ La “nueva filosofía” promovida por Nietzsche y dirigida a emancipar el pensamiento por medio del espíritu histórico al que los filósofos debían acudir para dejar de ser “sacerdotes enmascarados”. Ello con el fin de alcanzar la transvaloración de todos los valores, una lucha contra la moral (instituida) que Nietzsche define como la moral de la renuncia de sí mismo y a la que afirma haber sido el primero en enfrentar. El primer valor a enfrentar es el de “verdad”: *Examínese, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y más recientes: falta en todas ellas una consciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía-¿a qué se debe? A que el ideal ascético ha sido hasta ahora dueño de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema, a que a la verdad no le fue lícito en absoluto ser problema (...) La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental...*” (Nietzsche, 1998, p. 175).

constitutivo del género, a pesar de que ésta no lo cita a propósito de sus tesis del *género como forma de legitimación del poder*. (Véase esta referencia desarrollada en I,1)

Pero está claro que la cuestión de las formas históricas de legitimación del poder en la modernidad se encuentra en el núcleo del trabajo foucaultiano. Lo explicita el mismo autor a propósito de su prédica para que se abandone el modelo del poder como lo representado por el Soberano vigente entre los siglos XIII y XIX: “(ese modelo) continúa obsesionándonos y me parece descalificar toda una serie de campos de análisis; sé que pueden parecer muy empíricos y secundarios, *pero después de todo conciernen a nuestros cuerpos, nuestras existencias, nuestra vida cotidiana*. En contra de este privilegio del poder soberano he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección”.

Y añade: “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección simple y pura del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. (...) Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño, relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía.” (1980, p.157) . Entiendo que mi trabajo debe leerse bajo este “paragüas” teórico.

Foucault resistía intensamente cualquier alusión a una “interioridad” del sujeto ya sea en su versión idealista como psicoanalítica. Sin embargo, Hall (1996) lee en las prácticas de auto-constitución y en las nociones de “relación consigo mismo”, “estética de la existencia” y en “formas de subjetivación”, un “paisaje” interior del sujeto que el autor se negaba a concebir desde el psicoanálisis: “Lo que produce en cambio, es una fenomenología discursiva del sujeto (...) y una genealogía de las tecnologías del self.”

Es Judith Butler quien retoma el problema de comprender los mecanismos mediante los cuales los sujetos se identifican o no se identifican con las posiciones de sujeto en las que son emplazados, punto de llegada y sin respuesta tanto de parte de Althusser como de Foucault.

Butler señala una vía: los sujetos actúan (performativamente) esas posiciones y en la repetición gestual y simbólica las estilizan y moldean; esto ya que por otra parte aquéllas son construidas desde las estructuras de poder, de un modo tal que nunca es cerrado y acabado.

Por esta razón, la subjetividad con género entendida como performatividad siempre contiene la posibilidad de su transformación, distorsión, desvío o rechazo¹⁸¹.

En uno de sus últimos textos, en el que reflexiona sobre el sujeto más allá del género (*Theories in Subjection. The Psychic Life of Power*, 1997) Butler vuelve sobre estos temas abordándolos en la lectura cruzada de Hegel, Nietzsche, Foucault, Freud y Althusser. A diferencia de las perspectivas construccionistas de base sociológica, la posición de Butler recoge el encuentro entre psicoanálisis y teoría del género. La crítica psicoanalítica permite superar la idea (de origen sociológico) de que la interiorización de las normas funciona.

Pero Butler subraya que, por el contrario, la premisa básica del psicoanálisis es que *no funcionan*. Es que el punto de partida de esta teoría es que el sujeto se define como constitutivamente fallado y en ese sentido, el inconsciente, en su insistencia, revela el permanente “fracaso” de una identidad imaginaria que se presenta unificada.

La noción foucaultiana de *assujettissement* —en su doble sentido de simultánea formación y sujeción— sugiere que la formación del sujeto es inseparable de su regulación. Butler señala como proyecto teórico la necesidad de estudiar cuál es la forma psíquica que adopta el poder no como presión externa sobre el sujeto sino como parte de un proceso de ambivalencia característica que involucra al sujeto en una relación consigo mismo. La tarea será para esta autora, elaborar una teoría de la psique que acompañe a la teoría del poder y que hasta el momento ha sido eludida tanto por parte de los foucaultianos como por el campo psicoanalítico¹⁸².

Uno de los problemas teóricos más importantes se refiere a los alcances de la resistencia que sea posible oponer al poder, dado que éste necesariamente produce las “libertades” encarnadas en los sujetos. Butler formula la pregunta acerca de los límites de toda estrategia de sujeción; al respecto, ella lee en Foucault apenas la indicación de un sentido para la teoría: las incitaciones del poder tienen la capacidad de desbordar los objetos que produce y regula, por eso, en el límite, son impredecibles.

Leyendo luego a Freud (negado por Foucault), Butler se refiere a la separabilidad del deseo y sostiene: “Si un determinado régimen no puede controlar del todo las incitaciones que

¹⁸¹ Acerca del pensamiento de Judith Butler ya he desarrollado sus ideas centrales en el capítulo anterior.

¹⁸² Agudamente, Butler se pregunta por qué se da vuelta el sujeto del célebre ejemplo de Althusser cuando el policía lo interpela (En “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”): “Por qué se da vuelta el sujeto en dirección a la voz de la ley y qué efecto tiene esta vuelta en la inauguración del sujeto social? ¿Es éste un sujeto culpable, y, en caso afirmativo cómo llegó a serlo? ¿Sería quizás necesaria una teoría de la conciencia que complementase la teoría de la interpelación?” Butler, J., 2001, p. 16.

sin embargo produce ¿se debe en parte a que existe una resistencia, al nivel del impulso, a la domesticación total y definitiva por cualquier régimen regulador?” (o.c., p. 71).

El deseo se define por su cualidad de no cesar en el hecho de insistir; su fin último es la continuación de sí mismo. Precisamente esa característica del deseo de proyectarse sobre nuevos objetos, de desapegarse y religarse –debido a que la pulsión insiste en permanecer como tal-, de allí partiría, según Butler, la posibilidad de pensar y comprender la vulnerabilidad que entraña toda estrategia de sujeción.

Al respecto, lo que puedo afirmar es que en mi analítica, tal como ya lo anticipé, localicé momentos (transversales respecto al *corpus* amplio) de centelleo de esa resistencia pulsional en diversas voces; puntos de reversibilidad que llamo constitución fugaz de momentos de autonomía”¹⁸³.

Producción social de sentidos identitarios. Cuerpos y hablas

La teoría del sujeto constituido en y por el discurso como un “efecto” de las estructuras de significación continúa siendo exitosa en los estudios culturales y feministas y en los trabajos de Laclau y Mouffe sobre teoría social y política, aunque permanece fragmentaria, sin mayor desarrollo y sujeta a debate. Se encuentran en curso de desarrollo, en especial, los problemas teórico-analíticos que presenta la articulación entre procesos psíquicos inconscientes y formaciones ideológicas o discursivas¹⁸⁴.

Recogiendo la concepción foucaultiana de la subjetividad, Chantal Mouffe (1992, p. 372), una autora que si bien no se reconoce como feminista, dialoga especialmente con la teoría feminista postestructuralista, va más allá, al sostener que “pensar formas específicas de identificación no implica la coexistencia de esas posiciones sino la constante subversión y sobredeterminación de una sobre las otras, lo cual hace posible la generación de ‘efectos totalizantes’ dentro de un campo caracterizado por fronteras abiertas e indeterminadas”.

¹⁸³ Me interesa señalar que esos hallazgos y mi lectura de los mismos en los términos citados fueron previos a la lectura del libro de Butler. Confirman entonces el camino trazado por esta autora –cuyo trabajo es estrictamente teórico y decididamente no analítico de la sociodiscursividad, como ya dije- y en ese sentido entiendo que constituyen una contribución.

¹⁸⁴ Michel Pécheux (1969, 1975) desarrolló tempranamente una teoría del discurso que partiendo de Althusser incorporó la noción foucaultiana de formación discursiva y posición de sujeto para intentar responder a este problema desde el campo marxista. Más recientemente, Slavoj Žižek (1991, 1994, entre otros textos más recientes) viene contribuyendo sistemáticamente al encuentro teórico-crítico entre la teoría del psicoanálisis y el marxismo a propósito del análisis del discurso filmico y su relación con el deseo, las subjetividades sociales y el poder.

Así, ella va más allá respecto al enfoque formalista descrito en el 69 por Foucault, porque se refiere a una complejidad que integra tensiones, ambigüedad y contradicción; en resumen, la noción de un proceso que entraña conflicto y que además se inscribe en lo que llama “campo”, una perspectiva compatible con la conceptualización de “lo social” como totalidad fallada¹⁸⁵. Esta conceptualización del sujeto se enmarca en la crítica al esencialismo, es decir, crítica de “la visión del sujeto racional y transparente a sí mismo y expresado en una supuesta unidad y homogeneidad de sus posiciones”. Sigo esta sugerencia teórica de pensar el sujeto social en términos de “conjunto de posiciones de sujeto” que nunca pueden estar totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias, un conjunto construido por una diversidad de discursos entre los cuales no hay una relación necesaria sino un constante movimiento de sobredeterminación y desplazamiento.

La “identidad” de un tal sujeto múltiple y contradictorio es por lo tanto siempre contingente y precaria, temporariamente fijada en la intersección de esas posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación. Es por lo tanto imposible hablar del agente social como si estuviéramos tratando con una entidad homogénea y unificada. Tenemos en cambio que aproximarnos a él como pluralidad dependiente de las variadas posiciones de sujeto a través de las cuales se constituye en la intersección de variadas formaciones discursivas.

Correlativamente, propongo la consideración de la “escena enunciativa” como un espacio abierto a diferentes prácticas articuladoras en el que se construye o produce toda posición de sujeto dentro de una estructura discursiva inestable precisamente por estar sometida a las referidas prácticas que constantemente la subvierten y transforman. El efecto de unidad “totalizante” o la “identidad de género ficcional” (Butler), surge como resultado de la fijación parcial de identidades pero nunca por fuera de escenas enunciativas concretas y localizadas.

Cabe aclarar que “escena” se refiere aquí a la construcción por parte del discurso de su propia situación enunciativa. No se trata de un “contexto” previo en el que la palabra viene a localizarse como en el interior de un marco, sino de contextualización, es decir, un proceso por el cual la enunciación vuelve sobre sí misma (bucle) para legitimar la situación que la hace posible: huellas que refieren al enunciador, co-enunciador, lugar y tiempo. (Maingueneau, 1996, p. 73)

¹⁸⁵ Véase este tema desarrollado antes, en el último apartado de (I,2).

Retomando lo señalado: “Aún cuando no hay un lazo necesario entre diferentes posiciones de sujeto siempre hay discursos en el campo político que tratan de proveer una articulación desde diferentes puntos de vista.” (Mouffe, 1992). La “articulación” es un tipo de lazo que establece entre varias posiciones una relación contingente, no predeterminada. La noción de articulación permite avanzar en la comprensión teórica de la relación entre los sujetos y las formaciones discursivas que los producen. Para Laclau-Mouffe (1987) todas las articulaciones son relaciones de “correspondencia no necesaria”, es decir, contingentes, lo cual implica siempre una reactivación de lo histórico.

Esta concepción permite comprender el caso de las negociaciones de sentidos identitarios como por ejemplo las analizadas en el subcorpus “Gabriela Osswald”; me refiero a la narrativa ofrecida por Mariano Grondona cuyo discurso televisivo desarrolló un fuerte lazo entre la identidad de Gabriela y el reino de la naturaleza (la *madre-leona*). Sin embargo esa narrativa de identidad provista por el conductor se vio en el mismo programa desbaratada por otras posiciones subjetivas y no solamente la provista por el discurso de la protagonista misma de la historia (I,1)

La dimensión política no la incorporo sólo en términos foucaultianos sino en articulación con los postulados del pensamiento de Gramsci y la manera en que éste y sus lectores de los Estudios Culturales británicos vinculan cultura, poder e “identidad”. Este componente de un nuevo materialismo caracteriza la articulación teórica que presento para abordar las cuestiones del discurso y las subjetividades sexuadas de un modo tal que no se cierre en una conceptualización discursivista, la cual examinaría las diferencias pero soslayando dar cuenta de los enfrentamientos en el marco de la hegemonía.

De manera que desde el punto de vista metodológico, considero que el examinar el devenir subjetivo de cuerpos y enunciadoresexuados no puede desprenderse del análisis de esas trayectorias en relación con escenas enunciativas localizadas que pueden o no integrarse como series. Así se puede avanzar en una fundamentación conceptual de la descripción y caracterización de las estrategias desplegadas por los enunciadoresexuados en términos de negociación de sentidos de identidad en el marco de la hegemonía discursiva, del tipo de los que presento en la Parte Analítica.

Desde el punto de vista teórico adhiero al posicionamiento que rechaza el presupuesto de un sujeto mudo y esencial que pudiera pensarse por fuera de determinadas condiciones

discursivas. En el caso de mi objeto de análisis, no cabe entonces concebir de antemano un sujeto sexuado “mujer” anterior a las estructuras de significado culturales y jurídicas¹⁸⁶.

La producción histórica y localizada de conocimiento y “verdad” relativos a las subjetividades sexuadas consiste en narrativas de identidad de género / clase / generación y en *topoi* que fundamentan lo opinable respecto al “ser mujer” y “ser varón”. La serie se amplía, por ejemplo, con “ser travesti” y “ser transexual”, variantes marginalizadas debido a la dominancia que ejerce la matriz bipolar heterosexual mujer / varón en el marco de la hegemonía cultural de género. Esa matriz fundamenta su diferencia a partir de un “afuera constitutivo” (Derrida), el Otro considerado “abyecto” (Butler, 1990) de gays, lesbianas, bisexuales, travestis y transexuales (GLBTT). Cabe observar que mi *corpus* amplio no contempla formas de subjetividad sexuada representativas de esta diversidad de las minorías sexuales¹⁸⁷. Sin embargo, espero que el enfoque teórico-metodológico que presento resulte un posible punto de partida para futuras investigaciones sobre el área especializada de referencia que, recientemente y dentro de los Estudios de Género, se conoce como Estudios *Queer*.

La producción de las diferencias de género / clase / generación orienta y tiende a establecer significados relativamente fijos en el marco de la hegemonía cultural, haciendo socialmente inteligibles para los sujetos posiciones y prácticas distintas según contextos.

Partiendo de la premisa de que el poder actúa en y por las formaciones discursivas y que de ese modo produce y a la vez desestabiliza las subjetividades, la materialidad significativa (palabras, pero también gestos, prácticas, estilos, todos ellos significantes) es el vehículo a través del cual se establecen efectos ontológicos de género. El lenguaje trae al plano del ser, tanto a las subjetividades como a los cuerpos, que son significantes en la misma medida en que se encuentran marcados por las diferencias de género.

Recordemos que Butler -reformulando muy libremente la teoría de los actos de habla de Austin desde el pensamiento de Foucault- se refiere al género en términos de *performatividad*, definiendo esta última como *ese aspecto del discurso que tiene la capacidad de producir lo que nombra*.

¹⁸⁶ Esta concepción del sujeto postestructuralista deriva de Lacan, quien entiende el “yo” no como lo ya dado de antemano sino como efecto de una estructura que es la del inconsciente entendido como un lenguaje. Véase este tema más abajo, en este mismo capítulo. En (I,1) desarrollé el fundamento teórico que Judith Butler ofrece sobre la premisa que niega posibilidad ontológica a sujetos concebidos como prediscursivos o anteriores a la Ley.

¹⁸⁷ Las razones son de índole operativo. Al momento de recortar mi universo de análisis, opté por estudiar las subjetividades femeninas ya que ampliar la serie a varones y minorías sexuales implicaba complejizar y extender los estudios teóricos por fuera del alcance de mis posibilidades como investigadora trabajando individualmente.

La performatividad del lenguaje produce los cuerpos, así como las prácticas de la sexualidad que nombra y los produce en términos de diferencias de género / clase, incluyendo en ello tanto lo efectivamente normativizado como los márgenes de sus desarreglos, desbordes y equívocos.

Ese trabajo social tiene lugar en el marco de la hegemonía, proceso político que incluye las desigualdades propias de la sociedad capitalista; pero la dominación y la subordinación de clase son vividas por los sujetos sociales como una “cultura” en la que los significados, en nuestro caso los que atañen a las diferencias de género, son experimentados como un sentido del mundo y un sentido de estar en el mundo para varones y mujeres que se presenta naturalizado y bajo la forma de límites y presiones, cambiantes pero poderosas.

Es esa compleja movilización de fuerzas la que describo y caracterizo cuando en análisis concretos me ocupo de la producción de subjetividades sexuadas en distintos contextos enunciativos, que muestran su ensamblaje y efectos de co-inteligibilidad, tanto como la puntualidad de situaciones falladas de las que no cabe esperar que sus prácticas discursivas se integren sólo en términos de isotopías. Me refiero a que desde este enfoque es posible dar cuenta y comprender mejor las diversas intersecciones discursivas y significantes, el pasaje ambivalente, precario y contradictorio (prevaliente en la enunciación cotidiana de los y las practicantes) o estereotipado (muy activo en la construcción mediática) a primer o segundo plano de los rasgos que configuran por ejemplo, las posiciones identitarias de “trabajadora”, “madre”, “ciudadana”, “hija”, “esposa” en el marco de la política de las diferencias de género. Por ejemplo, en el caso de la subjetividad discursiva inestable de Osswald (posiciones de madre-ciudadana-esposa) o en las trayectorias subjetivas de las mujeres entrevistadas, las cuales por momentos reproducen las “ficciones regulatorias” de género, mientras que en otros segmentos discursivos las ignoran o deconstruyen, neutralizando los efectos de poder¹⁸⁸.

Lo que llamo aquí “sujetos” no puede concebirse independientemente de tales configuraciones histórico-discursivas. Al no considerar un sujeto pre-discursivo, se afirma teóricamente el carácter performativo de aquéllas, lo que equivale a entenderlas como

¹⁸⁸ Los trabajos de J. Authier-Revuz (1982, 1984) resultan sugerentes para la elaboración analítica del corpus. El juego intradiscursivo en las fronteras “discurso-discursos otros” contribuye a una (determinada) construcción discursiva de objetos. Sus aportes pueden contribuir a dar cuenta del tipo de subjetividad como efecto de los discursos sociales del tipo de la que está en juego en mis análisis. A pesar de las premisas que sostiene, tanto en sus planteos teóricos como sus ejemplos ilustrativos Authier se mantiene en el campo de la lengua mucho más que en el del lenguaje en uso y la enunciación. La eficacia analítica de sus nociones dependerá entonces de su empleo en contexto.

producción social de significaciones identitarias que configuran subjetividad, incluyendo la corporalidad en esa noción.

De manera que la conceptualización de sujeto presupuesta no es la de una entidad homogénea a cargo del control total de sus acciones, sino que suscribo la comprensión posicional del sujeto social sexuado cuya “identidad” no es sólo genérica sino relativa a otras diferencias como la generación o, en especial en el contexto de esta investigación, la clase. Estas interferencias se perciben en el análisis sociodiscursivo como superposiciones parciales e inestables de las que cabe dar cuenta en cada localización enunciativa.

No se trata meramente del juego de las identificaciones sociales (“roles” o “papeles”), sino que este tipo de enfoque permite considerar la misma escena enunciativa como un espacio inestable y contingente en el que las narrativas y razones del orden de la subjetividad sexuada, entendida como posicionamiento, pueden perseguirse en la “microfísica” de su hacerse y deshacerse (presupuestos, recursos significantes, retóricas) en una localización dada.

Dicho de otro modo, cuando hablo de subjetividad la entiendo como sujeto en proceso, cuyo estatuto no se define por referencia a una conciencia origen del sentido como en el cogito cartesiano sino que esa “subjetividad” se configura social e históricamente, en un juego de movilidad y conflicto que es posible aprehender en el nivel enunciativo del lenguaje.

Por otro lado, en esa producción social participan otras dimensiones humanas distintas de la racionalidad y que pertenecen al orden de lo emocional y de los deseos inconscientes, los cuales, hay que subrayarlo, no deben pensarse como esencias trans- subjetivas sino que la sustancia de sus actualizaciones será siempre histórica y en ese sentido inseparable de lo social y de las prácticas culturales. Me refiero no sólo a los síntomas sino al hecho de que cualquier práctica humana siempre involucrará el impulso del deseo y la huella del inconsciente.

La producción social de subjetividades sexuadas presenta en mi trabajo dos dimensiones o niveles de análisis: a) la enunciación y b) la corporalidad, ambos componentes de la dinámica política de las diferencias de género / clase. Es decir que por una parte me ocupo de la política de la enunciación y la toma de la palabra desde diversas posiciones subjetivas sexuadas y por otra, me detengo en la centralidad que adquiere una política de los cuerpos significantes y la sexualidad.

De todos modos, en lo que se refiere a la producción social de subjetividades, se trata de un campo de estudio, una producción teórica y una analítica en la que recién se comienza a

andar. La investigación que presento apunta a elucidar las operaciones por medio de las cuales las diferencias de género son construidas, jerarquizadas y un determinado orden de los géneros es legitimado y reproducido a la vez que desatendido y recreado. Mi contribución es en ese sentido, exploratoria y espero que posibilite, por su discusión y/o expansión, renovadas y necesarias investigaciones.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas