

perspectivas universales son excluyentes y cualquier análisis debe hacerse dentro de un contexto social, discursivo y práctico, ya que no existen regularidades universales y asociales. Pero, en ocasiones, se ha caído en la universalización de la propia noción de 'lo local'. Contra lo postmoderno, Elspeth Probyn (1990), apunta que una perspectiva crítica feminista ha de convertir lo local en trabajable y concreto. Lo local no es lo objetivo sino el punto de partida: no se trata de **idealizar 'lo local' como real** sino de ver la forma **cómo las injusticias son naturalizadas** en nombre de lo inmanente. "Si pensamos cómo lo local se inscribe en nuestro contexto particular, nuestros cuerpos, en nuestras casas, calles y países podremos combatir sus efectos ideológicos. Si analizamos cómo 'lo local' descalifica ciertas experiencias nos daremos cuenta que su conocimiento es importante y poderoso". (Probyn 1990, p.187).

En otras ocasiones, se apoya este cambio de paradigma, se aboga por una actitud de **resistencia** frente a la exaltación de la otredad para transformar la realidad social. El propio concepto de resistencia es muy complejo, apunta Elspeth Huysen (1990), no se refiere simplemente a lo opuesto a la afirmación, sino que existen formas afirmativas de resistencia y formas resistentes de afirmación. La resistencia, tal y como señala la autora, emerge como producto de una **tensión productiva entre historia y discurso**.

Otra crítica feminista a lo postmoderno, apunta a la deuda que el pensamiento de la postmodernidad tiene con respecto al movimiento político de mujeres. El movimiento de las mujeres ha dado lugar a cambios en las actitudes culturales y en la estructura social, ha habido cierta **apropiación indirecta** por parte de los pensadores/as contemporáneos. Para A.Huysen (1990) la forma cómo ahora se trata la cuestión del género y la sexualidad, se lee y se escribe la subjetividad y la enunciación, el concepto de voz y agencia, son impensables sin el auge de la teoría crítica feminista junto a otras perspectivas alternativas.

V.4.2.1 EL RETIRO NIHILISTA DE LA CIENCIA COMO NATURALIZACION.

Las críticas radicales a la racionalidad moderna provocan reacciones diversas en el marco de la comunidad científica y en el seno del pensamiento feminista crítico. Para algunos la ciencia queda convertida así en pura ideología y la objetividad deja de tener sentido a todos los niveles; el resultado de este planteamiento es un 'relativismo cultural' donde ya no es posible ninguna función emancipadora de la ciencia moderna y el arbitraje de la verdad vuelve al dominio de la política (Feyerabend, 1978)

Otras autoras feministas francesas como Susan Griffin (1978), en la línea de un determinado feminismo cultural, toman la postura de abandonar su interés por la ciencia ya que sitúan a ésta en un ámbito cultural "masculino" y proponen volver a la 'subjetividad' puramente "femenina", abandonando la racionalidad y objetividad en los dominios masculinos por considerarlos productos de su propia conciencia. Nos parece notable el peligro de este planteamiento feminista que Keller denomina de 'retiro nihilista' en el sentido de asumir posiciones sociobiologistas que solo pueden ser justificadas desde el propio paradigma positivista que afirma la oposición entre objetividad y subjetividad.

Rechazar la objetividad como ideal masculino y simultaneamente dejarla en manos de quienes la detentan significa, según E.F.Keller (1989), condenar a la 'mujer' a seguir excluida socialmente como sujeto que conforma la cultura y reconstruirla como objeto; es agravar el problema que se pretende solucionar. La misma autora plantea que desde una perspectiva crítica feminista existen dos objetivos fundamentales: por una parte, distinguir lo local de lo universal reclamando para la mujer aquello que le ha sido denegado, y por la otra, legitimar aquellos elementos que la cultura científica ha enmascarado por el hecho de estar definidos o asociados a lo femenino. A nuestro modo de ver, no es necesario considerar una naturaleza intrínseca de la mujer para poder

reivindicar estos objetivos sino que estos valores excluidos pueden reclamarse desde una perspectiva social.

Como han sugerido algunas perspectivas feministas, más que retirarse y abandonar el esfuerzo para producir conocimiento sobre la realidad, lo que se precisa es una **redefinición epistemológica** de este esfuerzo. A los métodos tradicionales de investigación empírica y racional cabría introducir radicalmente la dimensión de reflexividad del conocimiento debido a la 'circularidad causal' que pone de manifiesto la perspectiva del socio-construccionismo. Ello nos conduce a la necesidad de explicitar el lugar social desde el cual se habla pero sin caer en un reduccionismo lingüístico.

Las teorías críticas feministas no son un intento de aproximación a la verdad sino instigadores parciales de la ruptura de los esquemas de interpretación dominantes. Desde nuestro planteamiento, si existe una perspectiva crítica feminista solo puede ser la que nace de un conocimiento comprometido y de la práctica de deconstrucción, que se opone a la unicidad de la 'historia verdadera' construida por las ciencias sociales occidentales.

Estas posturas de abandono 'nihilista' la mayoría de veces continúan asumiendo las concepciones tradicionales de lo científico. Corinne Chaponniere señala que aparece el mismo proceso de asociaciones, "dramáticamente inocentes" en algunas perspectivas feministas actuales. En éstas "la racionalidad se define como masculina por razones parecidas a las que en el pensamiento de la Ilustración se privaba a la mujer de la Razón" (Chaponniere, 1990).

La autora se refiere a la tradición del 'feminismo cultural' que atribuye unas características específicas a las mujeres: por su responsabilidad como madres las mujeres están abocadas cotidianamente a lo no racional, a lo imprevisible y a lo irregular (S.Ruddick, 1984); su manera de pensar incluiría, contrariamente a la razón, una conciencia del cuerpo y de la naturaleza (S.Griffin, 1982). La negación del cuerpo y de lo emocional que caracteriza el

pensamiento racional es considerada como la causa del egoísmo, la competitividad, la agresividad frente al espíritu de comunidad y de cooperación propio de las mujeres (A.Jaggar, 1983). De este proceso surge una polaridad bien conocida: la racionalidad es masculina porque la experiencia de las mujeres la contradice cotidianamente, etc... Este proceso Chaponniere lo denomina "re-masculinización de la racionalidad por la epistemología feminista". Se refiere a la perspectiva que afirma que la racionalidad es contraria a la forma de pensar femenina basada en la emoción, en el sentimiento, en la intuición y en la subjetividad. (C.Gilligan, 1982).

Por otra parte, Corinne Chaponnière aboga por la utilidad epistemológica de las dualidades planteando que no le parecen perjudiciales a pesar de que se haya abusado de ellas en las diferenciaciones sexuales. Según ella habría que mantener estas dualidades pero a condición de: a) entenderlas como polaridades virtuales, puesto que su abstracción constituye su virtud y no su defecto; y de b) eliminar la sexuación y la jerarquía de estas dualidades para entenderlas como antagonismos propios del ser humano. Así, para esta autora el ser humano es concebido como un campo de tensiones, adaptaciones y reajustes permanentes. Tensiones que no invalidan las polaridades mismas sino la forma como éstas han sido distribuidas socialmente. Estas polaridades clásicas serían humanas y darían cuenta de la infinita diversidad de las formas de pensar.

Las críticas que atribuyen el 'sexismo' del dualismo al propio dualismo, y no a su sexuación, dejan de tener en cuenta la parte considerable de racionalidad que exigen las tareas tradicionalmente asignadas a las mujeres, y olvidan la parte irracional de las prácticas científicas. Oponen a una anexión social y cultural del espíritu por los hombres, una realidad femenina, ligada al cuerpo y a la naturaleza.

V.4.2.2 FEMINISMO POSTMODERNO COMO DECONSTRUCCION.

Respecto a este proceso de transformación epistemológica, de la realidad y del género mismo, que algunos/as han denominado postmoderno aparecen pensadoras feministas más afines, otras totalmente críticas y algunas con posturas ambivalentes. Vamos a desarrollar estas polémicas, a través de este capítulo y el próximo, para ver qué papel juegan las relaciones sociales de género en el seno de esta crisis de la epistemología clásica.

Si la mujer es realmente un producto marginal de la racionalidad moderna, la caducidad de esta epistemología ha de tener implicaciones muy importantes con respecto a la construcción social de ella. En este sentido, Owens (1985) entiende la identificación de las mujeres como la ruina de la representación, planteando que con la caducidad del ideal de representación moderno "la mujer no sólo no tiene nada que perder sino que su exterioridad expone sus límites" (Owens, 1985, p.97).

El lugar diferente que ha ocupado históricamente la mujer, y en especial desde los orígenes de la época de la Ilustración, hace que cuestiones similares tengan significados muy distintos cuando se trata de críticas contemporáneas a la Razón.

Por su parte, el pensamiento crítico feminista ha articulado la naturaleza 'generizada' de la Historia, de la Cultura, del Sujeto, de la Sociedad y del discurso de los 'derechos humanos'. Ya no es posible pues una perspectiva del conocimiento 'desde ninguna parte' tal como proponía la epistemología clásica. Esta perspectiva no era más que una construcción 'particular' de las posibilidades de conocimiento.

Susan Harding es quien plantea recientemente el término de **feminismo postmoderno**, como alternativa al 'empirismo feminista' y a la 'perspectiva feminista' aunque mantiene **divergencias con el pensamiento crítico**

postmoderno. En sus propias palabras el feminismo postmoderno es "una epistemología que justifica las declaraciones de conocimiento sólo en la medida en qué surgen de una entusiasta violación de los tabúes fundacionales del humanismo occidental" (Harding, 1986, p. 193). Desde un punto de vista sociológico, histórico y discursivo las epistemologías son 'estrategias justificadoras', pero esto no significa que en la situación actual todas las epistemologías sean equivalentes puesto que las condiciones de producción del discurso son distintas.

Así la teoría del conocimiento para una feminismo 'postmoderno' deberá centrarse en la historicidad de los fenómenos y en su especificidad cultural. Las nociones unitarias de identidad de género femenino y de mujer deben replantearse en la dirección de un nuevo entendimiento de la identidad. La perspectiva de las diferencias de género no puede ser una perspectiva unitaria si pretende dejar de excluir a otros grupos sociales. Las diferencias de 'género', en su sentido clásico, constituyen unas diferencias entre otras; así debemos pensar en una noción de 'diferencia compleja' que relacione el género con otras diferencias construídas como fundamentales, como son las de clase, cultura, raza, edad y otras particularidades. Tal como plantean J.Nicholson y N.Fraser (1990) una práctica de alianza entre mujeres para el cambio social no ha de basarse necesariamente en una identificación mutua ni en unas necesidades y experiencias idénticas entre las mujeres.

El dimensión política de esta epistemología crítica ha sido denominada por Susan Harding (1990) epistemología de la "parcialidad permanente"; es la "política de la solidaridad" de "selfs fragmentados y conciencias que se oponen". Harding se plantea la posibilidad de explorar las posibilidades abiertas por una "parcialidad permanente" de la perspectiva feminista. La reformulación de Harding resulta atractiva para una política feminista y una teoría crítica de las diferencias.

También otras autoras plantean las afinidades existentes entre feminismo contemporáneo y teoría postmoderna (Ferguson, 1984; Flax, 1986; Fraser, 1985; Fraser y Nicholson, 1988; Owens, 1985; etc...). Los postulados comunes de estas teóricas son un "profundo escepticismo hacia planteamientos universales sobre la existencia natural, la Naturaleza, el poder de la Razón, el Progreso, la Ciencia, el Lenguaje y el Sujeto o Self" (Flax, citado por Di Stefano, 1990, p.75). Este escepticismo ha surgido como reacción contraria a la **universalización de las diferencias de género** postualada desde perspectivas: liberal, socialista, radical, etc... A partir de ese momento, estas autoras dirigen una atención descentrada, hacía un concepto de diferencia "múltiple" donde ninguna diferencia puede ser privilegiada sobre las otras, al menos a nivel teórico a nivel teórico. Este postulado postmoderno de no privilegiar el género es desafiado por otras teóricas socialistas, como por ejemplo Hartsock, 1987. Esta autora plantea que resulta muy 'sospechoso' que precisamente en un momento crítico como el actual en el que los grupos que han sido silenciados empiezan a pronunciarse para legitimar sus subjetividades, el concepto de sujeto y la posibilidad de construir un saber emancipador se convierta en ilegítima: "profundamente desconfiada de los motivos de aquellos/as que aconsejan tal movimiento en un momento en el que las mujeres justo han empezado a acordarse de ellas mismas y reivindican una subjetividad agencial" (Hartsock, 1987, p.106). La feminista francesa Luce Irigaray (1985) considera también en este sentido que el postmodernismo 'es la última astucia del patriarcado'.

Jane Flax (1987), por otra parte, no mantiene una actitud unívoca sino ambivalente hacia los planteamientos postmodernos. Según ella esta actitud de "ambivalencia" es necesaria puesto que el proyecto de la Ilustración siempre excluyó a la mujer y esta es la diferencia radical con respecto al hombre que por otra parte es quien ha elaborado las principales cuestiones epistemológicas de la postmodernidad.

La autora insiste en que la razón y la autonomía constituyen instrumentos útiles en la lucha de las mujeres puesto que se trata de prácticas

sociales de las que se las ha privado históricamente. También se considera que la teoría feminista está más cercana a ciertos planteamientos postmodernos que a los de la modernidad debido a la **afinidad** con respecto a las nociones de Sujeto, Conocimiento y Verdad. A nuestro modo de ver, la autora cuando habla de una noción de 'razón' y de 'autonomía' no está conceptualizando los términos en su sentido 'ilustrado' o 'en mayúsculas' sino en un sentido más pragmático y social. La razón y la autonomía a ese nivel continúan siendo legítimas.

La concepción de género como una entidad dicotómica y unitaria es sustituida, en el marco del pensamiento postmoderno, por una noción de género que está profundamente fragmentado por las categorías construídas como 'diferencias fundamentales' de raza, de clase, la particularidad histórica y las diferencias individuales.

Algunas pensadoras críticas postmodernas postulan que los límites de la condición de la mujer son una 'fantasía feminista' que nace fuera del etnocentrismo de los académicos blancos de clase media. Pero como venimos planteando su origen está plenamente inscrito dentro del propio discurso del Sujeto de la Ilustración, otra cosa diferente, a nuestro modo de ver, es que ciertos planteamientos feministas recojan este legado de la modernidad. El discurso sobre la mujer como 'entidad esencialmente diferente', aunque sea 'positivizado', no puede desprenderse de sus condiciones de producción que son unas relaciones sociales de desigualdad. Además, el gran inconveniente de este discurso sobre la 'mujer' es que ha sido **ratificado por los efectos de verdad** asociados al conocimiento producido a través del paradigma científico de la modernidad.

V.4.2.3 FEMINISMO POSTMODERNO Y EL IMPAS DEL ESENCIALISMO.

Hemos visto que frecuentemente las categorías que utilizan pensadoras como N.Fraser, L.Nicholson, S.Harding, J. Flax, etc..., plantean la necesidad de adoptar una "teoría de la identidad postmoderna" tratando al género como una diferencia entre otras, considerando a la vez, la clase, la raza, la etnia, el momento socio-histórico y la orientación sexual. Se considera que las teorías del género que no incluyen todos estos elementos son excluyentes porque crean una falsa homogeneidad dentro de la heterogeneidad. Donna Haraway (1985, 1990) por ejemplo, hace una crítica despiadada en este sentido, argumentando que la teoría unitaria del género padece de los mismos males que padecía la cultura patriarcal: apropiación, totalización, incorporación y supresión.

Entre las enemigas del postmodernismo está Christine Di Stefano que plantea un peligro inherente para el pensamiento feminista si éste adopta los planteamientos postmodernos. En su artículo "Dilemmas of Difference: feminism, Modernity and Postmodernism" expone que para el pensamiento de la postmodernidad casi **ningún aspecto de la condición humana es básico en un sentido transhistórico** y exterioriza cierto malestar respecto a este postulado. Para la autora, esta actitud intelectual refleja una política de **escepticismo y relativismo** al convertir todo lo convencional en arbitrario como son el lenguaje de los derechos, de la autonomía, etc... Sin embargo, abandonar la idea de experiencia 'trascendente' kantiana no significa, a nuestro modo de ver, quedarse desprovisto de todo criterio sino plantear la naturaleza social del conocimiento y reconocer que la legitimidad de aquello que se dice no está tanto en lo que 'se dice' sino en sus condiciones sociales de producción y en los 'efectos sociales' que conlleva. Su insistente búsqueda de aspectos transhistóricos de la condición humana, a parte de la reificación que comporta, supone la búsqueda de una legitimación del conocimiento pre-social.

A nuestro modo de ver, se puede decir que el planteamiento más radical postmoderno de la perspectiva feminista asume, en parte, cierto

relativismo pero éste es reconceptualizado como cuestión política. Parece que históricamente el relativismo constituye una posibilidad intelectual que sólo plantea problemas cuando hay 'voluntad de dominación' en períodos de cambio social. En cambio, posibilita el cambio social de grupos que son socialmente discriminados: "El relativismo entendido como posibilidad intelectual o como "problema" es fundamentalmente un tema político y moral y no un tema lógico o cognitivo como ha querido establecer la filosofía de la ciencia y la epistemología." (S.Harding, 1989, p.197)

Di Stefano (1990) plantea que Harding se muestra ambigua respecto a la cuestión política porque su concepto de 'solidaridad como producto de la oposición a lo establecido' y no como fruto de la identidad común plantea más una resistencia pasiva que alternativas políticas sustantivas. Según ella, Harding no puede evitar caer en un discurso que utiliza categorías y conceptos que pertenecen al ámbito de la modernidad cuando pretende conciliar la necesidad de una actitud política dentro de esta perspectiva feminista postmoderna: "yo abogo por la primacía de las identidades fragmentadas, pero solo por aquellas construídas sanamente en una identidad central, sólida y no defensiva, y solo dentro de una oposición, una solidaridad contra las fuerzas unitaristas culturalmente dominantes". (Harding, citado por C. Di Stefano, 1990, p.76-77). El escepticismo de Di Estefano hacia el postmodernismo se pone de manifiesto claramente cuando lo interpreta como **voluntad de retorno** a la 'indiferencia falsamente inocente' que caracteriza al humanismo, al cual se opone abiertamente.

Hemos visto como el proyecto racionalista enmascaraba la figura femenina en la masculina y que la contrapartida política eran el liberalismo y marxismo ortodoxos. Por otra parte, el ideal anti-racionalista reproducía el sujeto femenino como diferente a cambio de negar su transformación y liberación de las convenciones de la feminidad. Y finalmente, el postracionalismo, según Di Stefano, disuelve la figura femenina en una 'perpleja pluralidad de diferencias' donde ninguna de ellas puede ser privilegiada a nivel teórico. Sin embargo,

entendemos que no se trata de diferencias equivalentes en el sentido que sus condiciones sociales de producción y sus efectos sociales son muy distintos. Además, aunque probablemente el disponer de un meta-criterio solucionaría estos problemas, hemos de resignarnos a la inexistencia de éste.

También, Craig Owens nos señala los peligros del pluralismo entendido como eclecticismo, "El pluralismo nos reduce a ser otro entre otros. No es un reconocimiento, sino una reducción a la indiferencia, la equivalencia y la intercambiabilidad.." (Owens, 1985, p.94). Compartimos este planteamiento y por ello consideramos que la pluralidad ha de entenderse como posibilidad y no como equivalencia dadas las actuales relaciones de poder. Por otra parte, reducir la pluralidad a una dicotomización entre hombres y mujeres tampoco soluciona este problema.

Este eclecticismo sólo puede tener lugar cuando el lenguaje es desvinculado de lo social y no se tiene en cuenta la razón práctica, junto con la discursiva. Es el caso de las teorías deconstruccionistas a lo Derrida y Lyotard que abogan por una multiplicidad interpretativa, por una indeterminación y heterogeneidad del significado cultural y de la producción de significados que se desvinculan de las relaciones de poder y de las desigualdades sociales ligadas a estos significados. Esto ocurre cuando se reivindica una aproximación narrativa a la realidad que busca la "diferencia textual" exclusivamente. Entonces la noción de género como categoría fija, de estructura dicotómica de la realidad, es sustituida por una narrativa ideal del juego textual. Pero esta escisión entre lo social y lo textual cae de nuevo en una impotencia crítica.

Otra crítica de S.Bordo (1990) a los planteamientos feministas postmodernos de S.Harding es que aunque logren superar las pretensiones epistemológicas de una representación adecuada de la realidad potencian una fantasía que busca una perspectiva epistemológica libre de posicionamiento y de límites, libre de una existencia cosificada. Fantasía que la autora denomina 'Sueño desde cualquier lugar'. Pero, a nuestro modo de ver, este sueño que

plantea S.Bordo es inconcebible desde una perspectiva feminista que tenga en cuenta las relaciones de poder, las condiciones de producción del discurso y los efectos de éste sobre el mundo.

A la concepción postmoderna de género, como 'no unitario sino como un eje construido con una compleja heterogeneidad, constantemente interpenetrante en vías históricamente específicas con muchos otros ejes de identidad', S.Bordo (1990) responde que este postulado puede convertirse en autoritario y en crítica privilegiada o "matiz neutral", legislador de aquello que debe ser considerado o no como correcto. La autora ve este peligro también en el compromiso con un 'feminismo plural' reivindicado por N.Fraser y L.Nicholson. Ciertamente, nosotros siempre partimos de perspectivas marcadas por nuestros intereses personales, políticos, sociales pero este nosotros se refiere a grupos sociales situados históricamente y no naturales. Nuestra perspectiva es inescapablemente "céntrica" en algún sentido incluso cuando deseamos hacer justicia a la heterogeneidad real, pero esto no significa que debemos menospreciar los peligros de este sociocentrismo.

Mientras que en teoría todas las generalizaciones son iguales, en el contexto de la historia occidental y de las relaciones de poder que la caracterizan todas las generalizaciones no son equivalentes. Según S.Bordo existe una diferencia clave entre la universalización de la teoría del género y la universalización de otras teorías que surgen de grupos con poder. Puesto que la teoría feminista no se posiciona en el centro del poder cultural, S.Bordo plantea, que el feminismo está menos en peligro si utiliza tendencias universales que si se vuelve hacia sí mismo por miedo a ser etnocéntrico y esencialista. Reclamar una legitimidad para el análisis social crítico no implica tener que hacerlo en nombre de la mujer como objeto natural con características particulares.

Por otra parte, que el término mujer como 'esencia diferente' deje de existir o no lo haga depende sólo en parte de nosotras mismas por varias razones; porque es un término que procede de un discurso que nos es ajeno, y

porque la noción de mujer no es autónoma sino que está íntimamente relacionada con todo un conjunto de acontecimientos sociales, de prácticas y discursos que siguen plenamente vigentes. Es por ello que se hace imprescindible una perspectiva global para poder deconstruir eficazmente la categoría 'mujer'.

La ilusión de poder hablar 'desde cualquier parte' sí que está presente en algunos planteamientos críticos contemporáneos pero no en todos. El deconstruccionismo de Derrida sí ha influido en la idea de género como 'marca de lectura', al plantear que esta categoría social había que erradicarla simplemente porque reproducía la lógica dualista. Y la noción postmoderna de desapego, de no cosificación, provenientes de Lyotard también han contribuido a plantear este tema de manera abstracta. Pero desde nuestra perspectiva, aunque utilizemos la práctica de la deconstrucción y la herramienta del discurso, lo hacemos desde una concepción del discurso como plenamente y esencialmente social, y desde la idea que el discurso y el lenguaje tienen efectos plenamente conformadores de la realidad.

En el postmodernismo la concepción de cuerpo también cambia de forma significativa. En la línea del planteamiento de R. Braidotti (1988), el declive del paradigma racionalista y naturalista actual imposibilita distinguir lo humano de lo no humano, lo natural de lo social, la naturaleza de la cultura, el cuerpo de la razón. En este sentido, la autora se refiere a la modernidad como la época de "las mujeres, los monstruos y las máquinas". En la modernidad, de acuerdo con el análisis de Foucault, el cuerpo se convierte en el eje para una nueva ola de formas de conocimiento y para el control del sujeto humano. El 'materialismo cosificado' se convierte en el eje central de la modernidad'. Desde esta perspectiva, no es posible plantear el cuerpo como fuente genuina de conocimiento sin caer en un dualismo. Para escapar al pensamiento dicotómico según el cual el cuerpo está perfectamente delimitado Haraway describe el cuerpo con la metáfora 'Ciborg' (Haraway, 1990, p.205). Esta metáfora nos conduce a disfrutar de la "confusión de los límites" y de la fragmentación del self. Pero rechazar la concepción de cuerpo unificado y natural no implica

renunciar a la naturaleza histórica particular y limitada de la experiencia particular de nuestro cuerpo en este momento socio-histórico.

S.Bordo (1990) es crítica cuando afirma que una cosa es negar la unidad y estabilidad de la identidad y otra cosa es la 'fantasía epistemológica de ser multiplicidad pura'. Ella plantea que si el cuerpo es una metáfora de nuestra posición en el espacio y el tiempo, nuestra percepción humana, nuestro conocimiento limitado e inevitablemente parcial, entonces el cuerpo que propone la concepción postmoderna en el sentido de Lacán y Derrida no es un "cuerpo". Compartimos plenamente su planteamiento puesto que poner un énfasis absoluto en el lenguaje desligándolo de lo social resulta poco eficaz para cambiar la realidad de los géneros.

S.Bordo (1990) reivindica la idea de cuerpo como metáfora epistemológica para indagar la 'posición' y como eje destructor del posicionamiento enunciativo de las teorías de la deconstrucción. Pero el cuerpo es también una noción profundamente social y discursiva.

Muchas de las reticencias hacia planteamientos feministas críticos emergen de 'sospechas' con respecto a que el camino hacia la ruptura del género dicotómico sea un trayecto homogeneizador, de dirección única. El peligro que ve S.Bordo en la crítica al género dicotómico es la reproducción del dispositivo poder/conocimiento masculino.

Admitir que el género no se presenta nunca en forma pura sino en contextos particulares que están formados por una multiplicidad de influencias que no pueden ser ignoradas no quiere decir que las abstracciones sean siempre ilegítimas. Solo lo son aquellas que independizan el objeto de estudio de sus condiciones de producción y que no tienen en cuenta la reflexividad del conocimiento.

A pesar de todo esto que venimos planteando, S.Bordo es de la opinión que las mujeres blancas y las mujeres negras tienen unas cosas en común y otras diferentes a través de su experiencia (S.Bordo, 1990). Desde nuestra perspectiva, esta afirmación sólo podría hacerse a posteriori de un análisis de ambas culturas y no a priori de éste análisis.

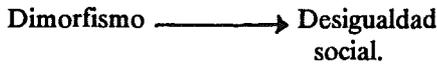
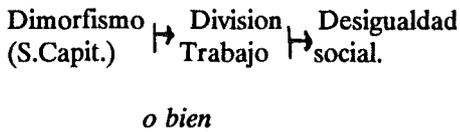
Desde el socio-construccionismo se asume que en el seno de una cultura que está construída a través de las relaciones de género no se puede ser simplemente humano y lo mismo ocurre en una sociedad racista nadie puede ser simplemente persona. Nuestro lenguaje, nuestra historia intelectual y nuestras formas sociales están generizadas. Pero su carácter construído lo convierte en transformable y cambiante. La lucha para una transformación institucional no debe valerse solamente de conceptos unívocos y de oposiciones. Necesitamos crítica general y análisis de lo complejo. Es necesario ser pragmáticos y a la vez teóricamente complejos.

A continuación, presentamos un cuadro muy esquemático de las principales teorías feministas que han sido desarrolladas. Hemos excluído de él a la teoría feminista liberal puesto que, a nuestro modo de ver, es radicalmente distinta de las otras, y además porque su propuesta se reduce a reivindicar una igualdad de oportunidades a nivel formal.

TEORIAS EMANCIPATORIAS

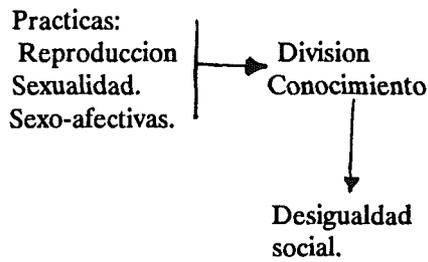
MINIMIZADORAS (de la diferencia)

FEMINISMO MARXISTA



Objetivo: lucha de clases, la desigualdad sexual es secundaria.

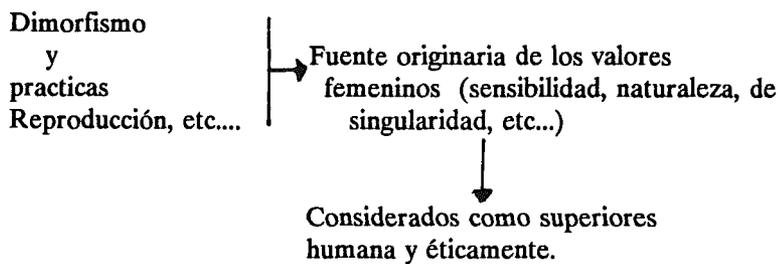
FEMINISMO SOCIALISTA



Objetivo: transformar esas prácticas

MAXIMIZADORAS (de la diferencia)

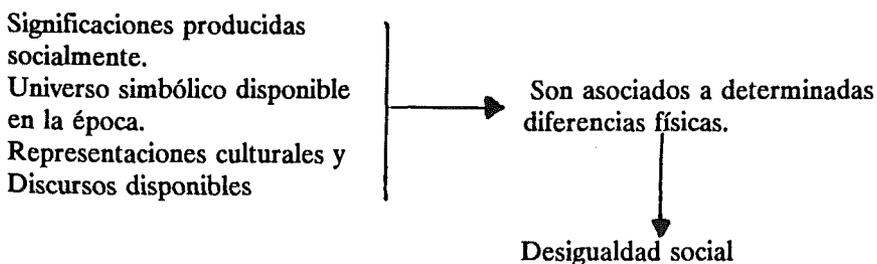
FEMINISMO RADICAL (CULTURAL)



Objetivo: 'humanizar' el mundo.

TEORIAS DECONSTRUCCIONISTAS

PERSPECTIVA FEMINISTA CRITICA INTER-GENEROS



Objetivo: deconstruir los géneros dicotómicos, y pensar las diferencias al margen de un pensamiento discriminador, replanteando los discursos disponibles.

V.4.2.4 LAS DISTINTAS VOCES DEL PODER: IDENTIDAD DE GENERO Y/O 'SUJETO' FEMENINO.

Probablemente, si hablamos de relaciones de género y de poder, lo primero que se nos ocurre es la asociación entre el poder y lo 'masculino'. Aquí pretendemos desentrañar cuál es la naturaleza de las relaciones de poder (poder jurídico o estratégico) a las que nos referimos cuando lo planteamos de esta forma; a nuestro modo de ver, éste constituye un tema clave y previo a la articulación teórica del género y el poder. En relación con ello, está la cuestión acerca de la relación del poder con el conocimiento, o, lo que es lo mismo, su carácter productivo.

Como hemos visto, algunos teóricos/as críticos/as contemporáneos plantean ciertas concordancias entre los esfuerzos de las teóricas críticas feministas para legitimar las voces de aquellos grupos que han sido históricamente marginados y los esfuerzos críticos de los filósofos denominados postmodernos. Otros/as consideran que los planteamientos postmodernos son una perspectiva 'peligrosa' para los grupos sociales marginados. Y finalmente están los que mantienen actitudes más ambivalentes al respecto. En este apartado nos interesa plantear un debate específico, pero que puede enmarcarse dentro de esta polémica entre la 'crítica social feminista' conceptualizada desde el paradigma de la modernidad y desde el paradigma postmoderno. Más concretamente, vamos a ver las controversias que se dan entre la noción de mujer como 'identidad de género' tratada desde una perspectiva emancipatoria, en el marco de las teorías psicodinámicas y el concepto mujer como 'Sujeto' haciendo una analogía con el planteamiento de la 'Voluntad de Saber que hace Foucault' con respecto a la temática de la sexualidad y el Sujeto.

La confianza que muestran las teóricas feministas de orientación psicoanalítica hacia las estructuras familiares, entendidas como independientes de la esfera extra-familiar, como sede de la construcción de la identidad, y como motor del cambio social, conduce a una confrontación con las teorías sobre la

construcción del sujeto y de las relaciones de poder según el paradigma estratégico, planteadas por Michel Foucault. Aspectos que el autor ha planteado básicamente a través de sus ensayos 'La historia de la Sexualidad. La voluntad de saber' (1978) y 'Vigilar y Castigar'(1975).

Respecto a la naturaleza de las relaciones de poder Foucault (1975, 1978), establece una distinción clara entre el **Paradigma Jurídico** y el **Paradigma Estratégico**. Según el paradigma jurídico el poder está localizado, se entiende como negativo y funciona a través de un orden prescriptivo. En cambio, según el paradigma estratégico el poder es profundamente productivo de lo social. Para el autor unas relaciones de poder que funcionen en términos estratégicos resultan mucho más eficaces que las que lo hacen en términos jurídicos, puesto que resultan más invisibles.

Para muchas de las pensadoras feministas las relaciones de poder se perciben de forma esencialmente distinta cuando se miran desde la perspectiva de un grupo dominante o dominado. En este sentido, N.Hartsock (1990) distingue entre las teorías de poder sobre la mujer (discriminación de la mujer) y las teorías de poder para la mujer (perspectiva de poder diferente que emerge desde el punto de vista de un grupo dominado).

Las teóricas psicoanalistas contemporáneas, como por ejemplo D.Dinnerstein (1977) se oponen a Foucault cuando plantean hablar de la "Historia" en lugar de las "historias" en el sentido que "detrás de la aparente discontinuidad de formas históricas transitorias descansa la continuidad de la dominación masculina" (I.D.Balbus, 1990). En efecto, si existe un significado específico de la historia, una continuidad, ello implica que si queremos eliminar las relaciones de dominación hemos de cambiar la sociedad como un todo (intervención macrosocial).

Desde el psicoanálisis se plantea que la subjetividad 'sexual' es el producto de la 'identificación primaria con la madre'. Entonces la identidad de

género femenino se diferencia de la masculina en que no pasa por la separación de la madre. Esta es también la explicación que se da a la definición relacional⁴ de las mujeres (según ésta los otros no son una amenaza sino la posibilidad para la realización de la identidad). En definitiva, se postula que la masculinidad se define mediante la separación de la madre, y la feminidad por la identificación con ella; y que esta diferencia esencial otorga a la mujer un potencial particular para promover el cambio social. Desde esta perspectiva la identificación con la madre es construída como **natural y originaria**.

En cambio, desde la perspectiva foucaultiana, el 'discurso de la madre' constituye un caso paradigmático de Discurso Verdadero "disciplinario" puesto que se basa en una "historia continua", en el concepto de "totalidad" y admite un "sujeto fundamento". Estas autoras feministas psicoanalíticas en su teoría se comprometen con un 'Discurso Verdadero' que es a la vez causa y consecuencia de la sociedad disciplinaria a la que Foucault quiere resistirse.

Isaac Balbus (1987, 1990) pretende 'reformular' la deconstrucción Foucaultiana para salvar esta oposición entre feminismo psicoanalítico y Foucault. Propone diferenciar entre 2 tipos de discursos Verdaderos 'libertarios' y 'autoritarios', asignando el discurso feminista de la maternidad a la primera categoría.

Pero antes de analizar la propuesta de I.Balbus, vamos a recordar algunas de las líneas maestras de los planteamientos de Foucault para ver qué controversias surgen con respecto la teoría feminista de corte psicoanalítico. El objeto de las genealogías de Foucault son los "Discursos Verdaderos" a través de los cuales la voluntad de poder ha sido simultáneamente **expresada y negada** en las sociedades occidentales. Los Discursos Verdaderos funcionan como "régimenes de verdad" que inducen a "efectos regulares de poder" en virtud de

⁴ Este concepto está muy bien explicado por N. Chodorow en su obra *El ejercicio de la maternidad*. 1978.

las exclusiones a que dan lugar en nombre de la "Verdad" y del pretendido "estatus de quienes se encargan de enunciarlo".

El discurso Verdadero es incapaz de reconocer la voluntad de poder que lo impregna. Así, la tarea del geneólogo es desenmascarar las condiciones de producción y los efectos sociales y/o políticos de estos Discursos Verdaderos.

Según Foucault, desde el siglo XVIII un discurso Verdadero que ha dominado en occidente es el del "discurso de la historia continua" que se basa en justificar el presente a través del pasado buscando una continuidad entre ambos. Esta continuidad parte del presupuesto de que la historia es la explicitación de las características del Hombre. "El Hombre se convierte en objeto de la historia en la medida que es su Sujeto". Así Foucault pone de manifiesto los mecanismos que permiten construir esta historia y su análisis desemboca en la deconstrucción del "Sujeto" de la historia.

Las "tecnologías disciplinarias" que hacen al cuerpo a la vez dócil y productivo y las "tecnologías del yo" que obligan al sujeto a decir la Verdad sobre sí mismo y a auto-constituirse son los mecanismos a través de los cuales se construye este Sujeto. Se trata de la íntima relación entre poder, saber y verdad que ha sido excelentemente elaborada por el filósofo francés.

La deconstrucción de la historia presente, a través del contraste histórico, muestra la discontinuidad entre el pasado y el presente, lo que constituye una **condición de posibilidad** para poder transformar el presente. La genealogía de Foucault busca esta discontinuidad de la historia para poner en evidencia las condiciones de producción del discurso histórico. A través de la discontinuidad se pone de manifiesto que la 'Verdad' o el 'individuo' no están en el origen de lo que conocemos sino en la exterioridad de lo contingente, y que las formas que funcionan no responden a ninguna necesidad sino a conflictos fortuitos y particulares. La Razón para Foucault es fruto del caos, la 'Verdad' la entiende como simple error que se ha endurecido a través de la forma inalterable de la Historia.

La crítica que N.Hartsock (1990) hace a Foucault es que "desenmascarar el poder solo puede desestabilizar pero no transformar". Ella considera insuficientes las estrategias que Foucault propone para luchar contra el poder que ella describe como rechazo y pasividad. Y por ello considera que la perspectiva de Foucault es un punto de vista desde el poder. A nuestro modo de ver, la deconstrucción que nos propone Foucault de la Historia y del Sujeto es, aunque indirectamente, profundamente productiva de nuevos discursos y por lo tanto transformadora de las realidades sociales. Por otra parte, si Foucault concibe que el poder estratégico es el más devastador del individuo, es comprensible que su crítica social se base en un mecanismo más negativo que productivo.

La voluntad de poder del discurso universal que representa la 'Historia Continua' se erige como si no existieran "zonas de oscuridad y desorden" y de esta forma se vuelve cómplice con el status quo existente. Es por este motivo que Foucault condena la tiranía de los discursos totalizadores, incluidos aquellos que pretenden construir una alternativa de cambio social. Para él "imaginar otro sistema es extender nuestra participación en el sistema actual" (Foucault, citado por I.D. Balbus, 1990, p.174). Para él la resistencia al sistema actual no implica la construcción de un discurso nuevo sino la deconstrucción del discurso vigente a través de las tecnologías específicas de poder que lo atraviesan (en el campo clínico, de las cárceles, del discurso, etc...). Este pluralismo de poderes y de resistencias hace imposible privilegiar unas resistencias sobre otras, y ello conduce a Foucault a optar más por las intervenciones de tipo microsocial que macrosocial.

Foucault deconstruye a este Sujeto de la Historia y concluye que éste es sólo el producto de los aparatos de saber/poder, de las tecnologías del yo y de los discursos que sustentan y son sustentados por estas tecnologías. El sujeto es concebido por Foucault como un efecto de poder, así la constitución de la subjetividad del individuo constituye simultáneamente la constitución de su **sujeción** (Foucault, 1977, 1982). De esta forma, Foucault se libra del sujeto

fundamento para analizar las diversas tecnologías del yo y los discursos asociados a ellas.

En esta misma línea, este filósofo francés entiende el psicoanálisis - basado en la escucha y la confesión- como un discurso/rector del yo de las sociedades contemporáneas. La confesión que incita al individuo a revelar la verdad sobre sí mismo se ha unido al "despliegue de la sexualidad" con intención de asegurar que para el sujeto individual la verdad será su sexualidad, de la cual el sujeto no es consciente al principio. Así la confesión resulta inseparable de la sujeción al poder del "Gran intérprete" quien se supone que es administrador de la verdad. (I.D. Balbus, 1990). Este proceso interpretativo culmina con la afirmación de una identidad sexual que lo **subyuga doblemente**. Por una parte el individuo está sujeto al control y dependencia de los otros, y por la otra, a una conciencia del auto-conocimiento.

Para Foucault "en el individuo soberano no hay nada -ni siquiera su cuerpo- que sea lo suficiente estable para servir de base al auto-reconocimiento", de lo que se deduce que, para el autor, luchar contra la sociedad disciplinaria no puede hacerse en nombre de la identidad sexual sino en **contra de ella**.

No obstante, para algunos autores, el pensamiento de Foucault adolece de los mismos defectos que intenta combatir. Isaac Balbus (1990) argumenta que en la perspectiva foucaultiana se encuentran los mismos principios, "historia continua", "totalidad" y "sujeto fundador", que repudia explícitamente. La cuestión es que la mera identificación del objeto contra la que lucha el geneólogo francés requiere el concepto mismo de "totalidad" que él mismo condenaría sin ambigüedad. (Balbus, 1990, p.184).

Por otra parte, Foucault cuando habla de una subjetividad que "alienta la vida en la historia" cae de lleno en la constitución del sujeto de la que, según él, debemos deshacernos señala I.D.Balbus (1990). Pero consideramos que esta concepción de 'sujeto' que puede desprenderse de los análisis de Foucault y el

'Sujeto' por excelencia de la Historia no tienen nada que ver el uno con otro. Foucault no niega al individuo en general sino al individuo soberano construido por el discurso de la modernidad.

Isaac Balbus quiere resolver el dilema que denominaremos 'identidad-sujeto' recuperando elementos del entramado teórico de Foucault. Este autor, señala que la continuidad histórica no tiene por que ser conceptualizada como desarrollo ni como progreso. Y de hecho Foucault la entiende como sucesión de diferentes aparatos de poder/saber "manifestaciones transitorias de relaciones de subordinación-dominación". Pero de nuevo Balbus interpreta la idea de continuidad de forma diferente a la que se ha utilizado para construir la historia moderna que es de la que habla Foucault. El no hace una crítica absoluta a la continuidad sino que la hace en base al contraste histórico y la utiliza para criticar la posición histórica establecida.

El 'dispositivo de vigilancia' que plantea Foucault sólo reconoce a los individuos como partes más o menos intercambiables de la maquinaria del poder; les roba cualquier individualidad que no sea "funcional" para la reproducción de la sociedad como un todo. Es una forma de ver al otro que homogeneiza las diferencias entre este y cualquier otro, y por ello les borra su autonomía, apunta Balbus (1990). Pero, para este autor, el otro lo podemos ver como alguien con quien compartimos conexiones y del que somos diferentes. El problema que nos surge con esta crítica de Balbus, es que parece que habla más de como le gustaría que funcionara la realidad que de cómo funciona en realidad en este momento. Su interpretación de que el discurso occidental sobre el Sujeto universal permite la heterogeneidad resulta fuertemente sorprendente. Desde nuestro punto de vista este discurso del Sujeto universal construye una individualidad y igualdad formales cuyas consecuencias prácticas son las desigualdades sociales que se legitiman a través de la acentuación y construcción de ciertas diferencias.

I.D. Balbus concluye que la 'Teoría Psicoanalista Feminista' es un discurso de lo verdadero que funciona como liberador y no como autoritario ya que su discurso defiende un concepto de historia continua pero no del desarrollo, sino de la dominación, un concepto de totalidad heterogénea y un concepto de subjetividad incardinada o cosificada.

Se han articulado varias críticas a este planteamiento. El hecho de considerar que la mujer por ser la antítesis de los valores al uso es un sujeto esencialmente crítico implica asumir esa negatividad que el discurso dominante le ha atribuido (Amorós, 1985). Por otra parte, explicar la construcción de la identidad de género y del cambio social en base a las interacciones que se dan en el seno de la familia, entendiendo ésta como separada del ámbito público, supone no tener en cuenta las relaciones del género con las áreas del poder, de la política, de la ciencia, etc... De esta forma, la división sexual del trabajo queda sin explicar. Otra crítica a este planteamiento es que entender la idea de 'subjetividad cosificada' como motor para el cambio social implica continuar asumiendo la falsa dicotomía razón-cuerpo, planteando aquello cosificado como pre-social y pre-discursivo.

La conclusión a la que llega Balbus (1990) es que no existen buenas razones foucaultinas para negarse a tomar en serio las 'pretensiones de verdad' de la teoría psicoanalista feminista. Esta crítica, a nuestro modo de ver, adolece de los 'tics' característicos de la epistemología de la modernidad en el sentido que pretende universalizar el significado de unas 'prácticas sociales determinadas' postulando que el conocimiento profundo de estas prácticas representa fielmente la realidad. Sin embargo, el origen de estas prácticas queda sin explicar, lo cual permite sospechar de su naturalización. Otra crítica que se le podría hacer a Balbus, se refiere al análisis de la realidad basándose en un Razón abstracta y no contextualizada.

Algunas críticas feministas, entre ellas la de Hartsock (1990) plantean que la concepción de poder de Foucault hace difícil localizar la dominación en

las relaciones de género. Como contrapartida la autora propone seis pautas de actuación a seguir para una transformación social de la realidad:

- 1- Constituirnos como sujetos que marcan la historia. Esta práctica fue muy útil en las primeras reivindicaciones feministas que cuestionaban el sujeto universal. Sin embargo, la autora suscribe que hay que disolver un falso "nosotras" debido a la multiplicidad y diferencias entre nosotras mismas.
- 2- Es necesaria una epistemología que posibilite el conocimiento y para ello es necesario comprender cómo funciona el poder.
- 3- Necesitamos una teoría del poder que reconozca que nuestra comprensión del mundo particular tiene lugar a través de las prácticas cotidianas.
- 4- Nuestra teoría del poder ha de tener muy presente que crear 'alternativas sociales' es una tarea muy compleja.
- 5- Comprender aquellas personas o grupos que han sido oprimidos es una llamada a participar para alterar las relaciones de poder actuales.
- 6- El objetivo es cambiar el mundo no reescribirlo ni interpretarlo de nuevo.

Como vemos, más claramente a través del último punto que plantea la autora, ésta manifiesta muy poca confianza con respecto a una 'epistemología' del conocimiento y de la realidad de corte socioconstruccionista. Perspectiva que defiende el poder del discurso, de las prácticas sociales y de los significados intersubjetivos como constructores de la propia realidad, al mismo tiempo que postula la inseparabilidad de lo social y lo discursivo.

En efecto, los análisis de Foucault constituyen una deconstrucción del 'individuo abstracto' pero sin plantear explícitamente las implicaciones concretas de exclusión que este discurso supone para los grupos marginados. En este sentido, su elaboración explícita del paradigma estratégico se muestra, en parte, **insensible** a la cuestión de la construcción social de las relaciones de género. Sin embargo, consideramos que la **metodología** que se deriva de su análisis y

muchos de los planteamientos que hace sobre la naturaleza del poder pueden ser muy útiles para un análisis social crítico desde una perspectiva feminista. Por otra parte, parece que la transformación social a través de la 'resistencia' que plantea el autor es aún más compleja si consideramos las exclusiones 'reales' a las que ha conducido el discurso sobre el Sujeto universal de la Historia que ha gobernado las sociedades occidentales.

En definitiva, Foucault a través de la deconstrucción que hace del Sujeto de la Historia construido por el discurso dominante en la época de la modernidad va construyendo implícitamente nuevos discursos que contribuyen a la transformación social de la realidad. Es en este sentido que sus propuestas pueden ser, en parte, útiles para una perspectiva crítica feminista, y en particular para el análisis de ciertos discursos de liberación de la mujer que ponen su énfasis en una esencia soberana y genuinamente pre-discursiva de la mujer.

V.4.2.4.1 LA PROBLEMATIZACION SOCIAL DE LA MUJER COMO PROCESO DE LIBERACION.

Casi desde los mismos inicios de los estudios críticos feministas existe una tensión entre aquellas perspectivas feministas que pretender 'estudiar la mujer como objeto de estudio genuino' (feminismo cultural y radical) y las que pretenden elaborar una 'perspectiva crítica feminista deconstrutiva'. Esta tensión la hemos podido observar a través de las diferentes teorías femenistas que se han expuesto y más específicamente está presente en las teorías críticas feministas contemporáneas que analizaremos en el siguiente capítulo.

Más allá de la realidad incuestionable de que aquellos individuos que han sido constituidos socialmente como 'mujeres' han sido y siguen estando discriminados socialmente nos interesa ver las implicaciones de la tradición de pensamiento que estudia la 'mujer contemporánea como objeto natural genuino'

desde el proceso de 'producción de los sujetos-objeto de conocimiento' y desde el concepto de 'problematización' elaborado por Michel Foucault.

En la línea del poder estratégico que plantea Michel Foucault consideramos que la reconstrucción contemporánea de la mujer constituye un momento más de ese proceso de creación-sujeción de sujetos de conocimiento propio de las ciencias humanas y que se inicia con la fragmentación de las ciencias que acontece en el S.XVIII.

Para el autor este proceso de problematización es el resultado de un conjunto de prácticas sociales y discursivas que parecen tener como finalidad la generación de nuevas inquietudes, una demanda generalizada de reflexión que, al final culmina con la creación de objetos de conocimiento, respecto de los cuales, cuanto más saber se produce sobre ellos más se los controla, a la vez que la producción de saber sobre ellos tiene lugar a través de mecanismos de control. Nuestro objetivo es tomar su propuesta genealógica / arqueológica para profundizar en las prácticas que hacen surgir algo como objeto o como sujeto.

A nuestro modo de ver, al igual que planteó Foucault (1978) con respecto a la sexualidad, una tendencia social conduce actualmente a hablar sobre el 'despertar de la mujer' como objeto esencialmente diferente, ya sea de la 'mujer tradicional' o del 'hombre'. Parece que se trata de una extensión de su definición en términos relacionales, heredada de su ubicación en el ámbito privado, hacia el espacio público. Como con la sexualidad, la mujer contemporánea es un problema que incita a la producción de discursos sobre sí y funciona como dispositivo de verdad sobre los individuos.

También como sucede con el sexo, la puesta en discurso de la 'nueva mujer' aparece como una necesidad liberadora, como una lucha por un derecho natural del individuo. Ante un pasado inmediato que discriminaba a la mujer porque la consideraba inferior, el presente insiste en la reconstrucción de una nueva mujer, la consustancialidad de la mujer a la condición humana e incluso