

pareja no quiere recurrir a la adopción, al preferir un hijo biológico, y ella quiere satisfacer su deseo. ¿Deberíamos admitir esta opción desde la perspectiva de género? Aunque algunas feministas censuren este tipo de elecciones, tampoco debe rechazarse esta opción. La razón es que cuando se quiere impedir que las mujeres tomen "malas" elecciones no sólo se ejerce un paternalismo discutible, sino que se corre el peligro, como señala Birke, de recortar la libertad reproductiva de las mujeres de modo mucho más grave y dañino (Birke, L.: 1992).

Para que la sustitución parcial o plena sea admisible desde la perspectiva de género no es suficiente reconocer que el deseo de maternidad biológica merece ser tenido en cuenta. También han de concurrir otras condiciones. La sustitución ha de configurarse como un mecanismo de interacción entre dos mujeres que se relacionan entre sí como personas concretas y no como sujetos generales y abstractos.

No creo que el mercado y el contrato favorezcan este tipo de interacción. El procedimiento adecuado para encauzar esta ayuda podría ser la creación de un organismo público de sustitución. (Birke, L.: 1992). A él deberían dirigirse aquellas mujeres dispuestas a prestar ayuda a otras tanto en la forma de sustitución plena como la parcial y a él deberían dirigirse, también, aquellas mujeres que no pueden gestar por sí mismas.

La entidad iniciaría un expediente de sustitución en el que propondría al Juez una serie de datos y la selección de la sustituta y la sustituida. Esta selección de las candidatas evitaría que surgiesen problemas en el cumplimiento de los acuerdos (Silver, L.: 1998). La propuesta por parte de la entidad no sería necesaria cuando concurren ciertas circunstancias, por ejem-

plo, cuando la ayuda para la sustitución parcial la presta una familiar de la mujer que no puede gestar. La prestación de los servicios podría estar remunerada pero no debería convertirse en una forma de vida para las mujeres. Sería razonable limitar el número de gestaciones por mujer y propiciar que pudiesen mantenerse lazos afectivos entre la madre gestante y el niño.

La perspectiva feminista, orientada a lo concreto y personal debería favorecer un cambio de orientación en materia de reproducción asistida y adopción: acabar con el secretismo y el anonimato. Un óvulo es sólo un óvulo, un espermatozoide es sólo un espermatozoide. Pero cuando el resultado de la fecundación de un óvulo por un espermatozoide alcanza entidad suficiente para hacerse preguntas razonables sobre sí mismo, debe poder conocer de quién era el óvulo, de quién era el espermatozoide y de quién era el

útero. Si abogamos por la vinculación y el cuidado y no por la separación y la indiferencia hemos de favorecer que estas preguntas puedan ser contestadas. No se trata de obstaculizar la donación de óvulos, espermatozoides y embriones, sino defender otra forma de establecer vínculos con los demás.

Es comprensible que ciertos sectores feministas muestren recelo ante las técnicas de reproducción asistida, en general, y la maternidad por sustitución, en particular, porque contribuyen a favorecer el estereotipo de la relegación simbólica de la mujer a las tareas reproductivas (Boetzkes, E.: 1999). Pero ni la permisón total ni la prohibición absoluta me parecen formas razonables de solución de problemas. Deben buscarse formas flexibles de regulación que permitan la integración razonable de la libertad individual con la igualdad.

BIBLIOGRAFÍA:

- BIRKE, L., Himmelweit, S., Vines, G. (1992). El niño del mañana. Tecnologías reproductivas en los años 90. Barcelona. Ediciones Pomares - Corredor.
- BOETZKES, E. (1999). Equality, Autonomy and Feminist Bioethics, en A. Docnchin, L. M Purdy (ed.) *Embodying Bioethics, Recent Feminist Advances*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- GUILLIGAN, C. (1985). La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino. México. Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J. (1998). Facticidad y validez. Madrid. Editorial Trotta.
- IZQUIERDO, M.J. (1993). Ideología individualista y técnicas procreativas. *Debate Feminista*. Setiembre.
- KYMLICKA, W. (1995). Filosofía política contemporánea. Barcelona. Editorial Ariel.
- LEMA AÑON, C. (1999). Reproducción, poder y derecho. Madrid. Editorial Trotta.
- LITTELTON, Ch. (1987). *Reconstructing Sexual Equality*. California Law Review.
- LOPEZ DE LA VIEJA, M. T. (2000). Principios morales y casos prácticos. Madrid. Editorial Tecnos.
- LLOYD / Freeman (1994). *Introduction to Jurisprudence*, London. Sweet & Maxwell.
- PICHT, T. (1998). *Un diritto per due*. Milano. Il Sagittario.
- RAGONE, H. (1994). *Surrogate Motherhood: conception in the Heart*. Westview Press, Boulder.
- SHALEV, C. (1992). *Nascere per contratto*. Milano. Editorial A. Guiffre.
- SILVER, L. M. (1998). *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*. Madrid. Taurus.
- STOLCKE, V. (1988). *New Reproductive Technologies: The Old Quest for Fatherhood*. *Reproductive and Genetic Engineering*, vol. 1, N° 1, pág. 7.
- VILACORO BARRACHINA, M. D. (1997). *Huérfanos biológicos. El hombre y la mujer ante la reproducción artificial*. Madrid. San Pablo.

La Doxa de la Diferencia¹

RITAFELSKI

UNIVERSIDAD DE VIRGINIA

Es tentador, escribe el experto en Derrida Rodolphe Gasché, leer la historia filosófica de la diferencia como ejemplificando la progresiva emancipación de la diferencia respecto de la identidad (1994: 82). Nuestra época es especialmente proclive a tal lectura. Como señala Gasché, la diferencia reina suprema en el pensamiento crítico, mientras que la identidad apenas se atreve a mostrarse. Enaltecida en tapas de libros, rutinariamente invocada en debates intelectuales, "la diferencia" opera como un valor inexpugnable en sí misma, aparentemente prescindiendo de su referente o contexto. La diferencia se ha convertido en la doxa, una palabra mágica de la teoría y un objeto radiante de la política con significados redentores.

El feminismo tiene su propia versión de esta historia del triunfo de la diferencia sobre la identidad. Los orígenes del pensamiento feminista son atribuidos generalmente a figuras tales como Mary Wollstonecraft, quien tomó los ideales del Iluminismo para protestar contra la subordinación de la mujer. Aún así, tales ideales, como pronto se supo, no constituyeron aliados del feminismo sino meras máscaras de una lógica falocéntrica basada en la tiranía de la identidad. Las feministas de la segunda ola buscaron, en cambio, recuperar lo femenino; la liberación de las mujeres yace en la afirmación de su diferencia irreductible más que en la persecución de un objetivo ilusorio de igualdad. Este ideal ginocéntrico, a su vez, ha perdido mucho de su poder debido tanto al ascenso del posestructuralismo como a la amplia crítica de sus exclusiones e inclinaciones políticas. Como consecuencia, nos encontramos ahora en una posición posmoderna, donde la diferencia femenina se ha fragmentado en múltiples diferencias y cualquier apelación a ideas o normas generales sólo puede ser considerada políticamente cuestionable y teóricamente ingenua.

Esta historia ha sido contada en numerosas ocasiones y en distintos registros. Para algunos es un relato de progreso, en tanto el feminismo esparce sus esencialismos y universalismos para lograr un nivel más sofisticado de conciencia teórica. Para otros es un relato de fracaso, en tanto el feminismo se aleja de sus verdaderos objetivos por disputas destructivas y el prestigio espúreo del pensamiento francés de avanzada. Muchos expertos/as feministas están familiarizados con esta historia; podemos encontrarla en artículos especializados, reproducirla en nuestras clases, repetirla en nuestros propios escritos académicos. Por cierto, contiene sin duda muy poco de verdad, al menos como descripción de la trayectoria reciente de la principal teoría feminista en las Humanidades. Sin embargo, quisiera desterrar al menos parcialmente este relato de la evolución del feminismo desde la identidad a la diferencia. Su estructura unidireccional oscurece la auténtica simultaneidad e interdependencia de distintas posiciones feministas. Como todos los meta-relatos, además, confunde la

lógica interna de un grupo particular de debates teóricos con la concepción del mundo como una totalidad. En otras palabras, los intereses y necesidades políticas del mundo de las mujeres no necesariamente se mueven al paso de las distintas fases de la teoría feminista académica.

Por supuesto, ninguna doxa gana aceptación universal, y han habido distintos desafíos a la preeminencia de la diferencia dentro del feminismo contemporáneo. Ya en 1986, en un artículo hábilmente sintetizado en su título "La inestabilidad de las categorías analíticas de la teoría feminista", Sandra Harding se proclamó en contra de sustentar al feminismo sobre una única idea político-filosófica argumentando que las ideas del Iluminismo, las políticas ginocéntricas y las críticas postmodernas de la identidad están todas tejidas en la compleja trama del feminismo contemporáneo. "Debemos aprender cómo" escribe Harding, "considerar las inestabilidades mismas como recursos valiosos" (664). Chela Sandoval también ha criticado las taxonomías convencionales del feminismo como una serie histórica de fases de desarrollo, proponiendo un argumento para una "subjetividad táctica" capaz de desplegar distintas formas de políticas feministas acordes con el contexto (1991). Además, como nuestro más abajo, algunos teóricos postcoloniales han desafiado la moda actual de la diferencia dentro del feminismo occidental por encubrir jerarquías fundamentales y conflictos entre mujeres.

Así todo, no se ha examinado demasiado sistemáticamente las inconsistencias teóricas y problemas políticos evidentes en el empleo de la diferencia dentro del pensamiento feminista. Por cierto, la primacía conceptual de la diferencia continúa por lo general irrefutable. En tanto que ciertas

nociones particulares de la diferencia pueden ser criticadas por reproducir una concepción androcéntrica o imperialista del Otro, esta crítica presupone, al menos tácitamente, la existencia de una diferencia "real", más auténtica, que existe más allá de la trampa engañosa del lenguaje del opresor. Uno de los objetivos de este artículo es cuestionar tales visiones de la alteridad como la última verdad de la teoría y política feministas. Mi objetivo no es polemizar frente a la diferencia sino más bien deontologizarla ofreciendo una redefinición del status de la igualdad y la diferencia formulada en términos pragmáticos más que metafísicos. Sin embargo, no estoy tan interesada en discutir si estos términos constituyen opciones distintas si bien igualmente válidas para las feministas (Snitow 1990) como en mostrar que son filosófica y políticamente interdependientes, tal que la misma búsqueda de la diferencia regresa, inexorablemente, al tema aparentemente obsoleto de la igualdad².

La diferencia sexual: ¿diferencia suprema?

Como señala Michèle Barret (1987), el concepto de la diferencia está empleado de diversas maneras, no siempre compatibles, dentro de la teoría feminista. Más comúnmente es usado para denotar la diferencia entre hombres y mujeres, sea que esta diferencia se atribuya a causas biológicas, psicológicas o sociales. En segundo lugar, es empleado para denotar la diferencia entre mujeres según jerarquías de clase, raza, preferencias sexuales, edad y así sucesivamente. Esta segunda definición generalmente se emplea para desafiar las exigencias de la primera: la diversidad experiencial de las mujeres reales mitiga cualquier reclamo

general sobre la naturaleza de la diferencia femenina. Tercero, la diferencia en la inflexión derrideana de *différance* ha sido usada por teóricos feministas para referirse a la naturaleza relacional e inestable del significado lingüístico y el posicionamiento de lo femenino como un lugar clave de tal inestabilidad. Finalmente, el concepto de diferencia sexual es desplegado por las feministas lacanianas para destacar la "gran divisoria" de masculino-femenino como una relación psicolingüística ineludible si bien inestable estructurando el orden simbólico.

En este artículo examino dos corrientes influyentes dentro del pensamiento feminista contemporáneo: las teorías psicoanalíticas como diferencia sexual desarrollada dentro de la filosofía feminista y los análisis de las diferencias culturales y materiales entre las mujeres dentro de la teoría postcolonial. Estos dos acercamientos ejemplifican algunos de los escritos actuales más sofisticados sobre la diferencia dentro del feminismo. Ambos proceden a partir del reconocimiento de las limitaciones de nociones esencialistas de experiencia femenina y buscan, si bien por caminos disímiles, redimir la noción de diferencia radicalizando y extendiendo sus reclamos. Así, proporcionan un punto de partida ideal para explorar las ramificaciones de los conceptos de alteridad, heterogeneidad y diferencia dentro del pensamiento feminista.

La teoría de la diferencia sexual se destacó primeramente en los Estados Unidos a fines de la década del '70 como resultado de la divulgación de los escritos del llamado feminismo francés (Hélène Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva). Mientras que esta obra generó indudablemente nuevos abordajes y perspectivas en el pensamiento feminista, fue asimismo ampliamente criticada por

sus tendencias esencialistas, idealistas y eurocéntricas (Jones 1981; Spivak 1987). En la actualidad somos testigos del surgimiento de lo que puede dar en llamarse la "segunda generación" de los escritos de teóricos de la diferencia sexual en Europa, Australia y Estados Unidos, ejemplificada por figuras tales como Rosi Braidotti, Drucilla Cornell y Elizabeth Grosz. Por lo general, estas escritoras tienen más conciencia que sus predecesoras de los peligros que acarrea teorizar acerca de la categoría mujer. Como resultado, buscan legitimar la diferencia sexual como una categoría fundante del pensamiento feminista y vaciarla simultáneamente de todo contenido normativo o esencialista. Examinaré la viabilidad de tal objetivo refiriéndome tanto a los aspectos filosóficos como políticos de las formulaciones recientes de la diferencia sexual. Dado que la actual presencia y prestigio de este escrito deriva de sus claras afiliaciones con la "alta teoría", es importante dirigirse a sus argumentos en estos términos y considerar si su despliegue de ideas postestructuralistas es de hecho teóricamente convincente.

Rosi Braidotti, por ejemplo, precisa las preguntas ejes de la filosofía feminista de la siguiente manera: "¿Podemos formular la otredad, la diferencia, sin desvalorarla? ¿Podemos pensar del otro no como otro más sino como una entidad en términos positivos?" (1991: 177). Braidotti, como sus colegas, prefiere *diferencia sexual* a *género* debido a la excesiva connotación sociológica de este último de que masculino y femenino son roles externamente impuestos a ser finalmente desechados en un supuesto futuro andrógono. Las feministas de la diferencia sexual, en cambio, acentúan la centralidad estructural de la división sexual para la formación de la cultura humana, argumentando que el orden

simbólico está fundado sobre la soberanía del falo y la eliminación de lo femenino excepto como un objeto fantasmático del deseo masculino. El objetivo del feminismo es, de esta manera, no negar la diferencia —la cual confirmaría meramente la lógica del falocentrismo como la similitud definida desde el hombre— sino recobrar lo femenino dentro de la diferencia sexual, generar un imaginario femenino autónomo más allá de los estereotipos de mujer existentes (Braidotti 1994).

El trabajo reciente de Drucilla Cornell provee una aclaración detallada de la teoría de la diferencia sexual. Cornell, como Braidotti, admite su adhesión al trabajo de Lacan y Derrida, a quienes considera como aliados potenciales del feminismo en sus diagnósticos y crítica del falocentrismo. Esta afiliación despierta sospecha a Cornell de cualquier alusión a esencias o universales femeninos. Dedicó un esfuerzo considerable a refutar los argumentos de los teóricos legales feministas Robin West y Catharine MacKinnon, negando explícitamente sus visiones de un destino femenino universal. Aún, Cornell, como otros filósofos feministas, es también cautelosa de un evidente desplazamiento entre las mujeres y lo femenino en los escritos de Derrida y otros teóricos masculinos, según los cuales lo femenino adquiere un lugar en el lenguaje disponible a ambos sexos. Si lo femenino es siempre casi una metáfora, es una con la cual las mismas mujeres tienen una conexión y afiliación particularmente perentoria.

¿Cómo, entonces, podemos evitar tanto esencializar a las mujeres como desmaterializarlas? La solución propuesta por Cornell puede ser mejor descrita como una teoría formal de la diferencia sexual; afirma la importancia de lo femenino a la vez que se niega a darle contenido sustancial. Tal estrate-

gia pretende evitar un intento de definición y cierre considerado esencialmente falocéntrico. Más bien, lo femenino es aquello que resiste definición, aquello que plasma multiplicidad y otredad. No debe ser igualado con la falsa femineidad de estereotipos de género existentes sino que engloba gestos utópicos hacia un imaginario alternativo más allá de los apremios del pensamiento patriarcal. "El feminismo", escribe Cornell, "demanda nada menos que desatar el imaginario femenino —un imaginario hecho posible, paradójicamente, por la falta de un fundamento de lo femenino en cualquiera de las identificaciones que conocemos e imaginamos como Mujer" (1995: 147).

El valor de tal posición, según Cornell, es que permite una afirmación de lo femenino sin necesidad de descripciones esencialistas o naturalistas de la mujer (1993: 57). Un modelo psicolingüístico de la diferencia sexual, en su énfasis en la relación más que en la esencia, puede acomodar más que excluir las complejas variables de raza, clase y cultura. Así, negándose a atribuir cualquier contenido determinado o normativo a lo femenino, el filósofo feminista anhela evitar la carga de etnocentrismo, argumentando que tal estructura puede incluir todas y no solo a algunas mujeres. La diferencia femenina existe fuera de la estructura binaria del pensamiento patriarcal, incluyendo, paradójicamente, la misma distinción entre lo masculino y lo femenino. No es parte del que ya es pensamiento, sino un principio de oposición a él; lo femenino simplemente es el signo de una heterogeneidad radical, el marcador privilegiado de la diferencia.

Sigo problematizada, sin embargo, por ciertas contradicciones dentro de este programa feminista aparentemente no programático. Su visión de femineidad autó-

noma parece incompatible con el paradigma postestructuralista sobre el cual se basan simultáneamente los teóricos de la diferencia sexual. Dentro de tal paradigma no puede haber ruptura entre un imaginario masculino simbólico existente y uno femenino futuro, simplemente porque cualquier reconocimiento de la otredad irreductible necesariamente presupone un conjunto de convenciones, suposiciones y tradiciones existentes contra los cuales esta singularidad puede ser reconocida como otro (Gasché 1994: 2). Así, el deseo de Braidotti de conceptualizar la diferencia no como "otro más" sino como "otro en términos positivos" choca con la premisa más básica del pensamiento estructuralista y postestructuralista: el reconocimiento de que el signo no tiene un significado inherente, positivo, sino que existe solo a través de su relación diferencial con otros signos. En otras palabras, es difícil ver cómo una visión casi utópica de la femineidad auténtica y autodefinida puede reconciliarse con un modelo semiótico que define al significado como fundamentalmente relacional, inestable e impuro si existiera tal alteridad, por supuesto, constituiría pura identidad, la metafísica esencial de la presencia.

Así, la visión del feminismo de Cornell está formulada mayoritariamente en términos absolutistas; tanto si las mujeres buscan articular una otredad radical más allá del que ya es pensamiento o si nos mantenemos para siempre aprisionadas en la jaula del falocentrismo. Esta dicotomía proviene inevitablemente de las premisas lacanianas sobre la cual se apoya (si bien los lacanianos ortodoxos sin duda considerarían tal visión de la mujer-como-alteridad como reconfirmando más que trascendiendo el falocentrismo). No obstante, la visión laciana de la historia y la cultura como funda-

mentalmente falocéntrica homogeniza importantes diferencias dentro de esa historia, incluyendo las diversas posiciones y prácticas sociales de las mujeres³.

¿Es realmente posible que todas las multitudes de mujeres de la historia involucradas en actividades culturales —las artistas, las revolucionarias, las madres, las maestras— hayan sido solamente vehículos pasivos del falocentrismo? De no ser así, entonces el feminismo necesita un marco más flexible para analizar las relaciones complejas y variadas de las mujeres con los ejes particulares de poder. Si éste fuera ciertamente el caso, como Cornell frecuentemente sostiene en su presentación de la cultura como una creación exclusivamente masculina, ¿por qué las feministas contemporáneas deberían ser capaces de liberarnos del dominio ubicuo del pensamiento falocéntrico cuando todas las mujeres históricamente han fracasado? ¿qué ruptura epistemológica vuelve nuestra posición más auténtica que la de ellas?

La defensa de la diferencia femenina encarada por Cornell es apasionada y paladinamente utópica, aunque hay importantes razones para sostener que el utopianismo se ha deslucido mucho últimamente. La premisa fundante del pensamiento utópico es un ideal esencialmente modernista de auto-inención, de lo absolutamente nuevo que va a seguir al momento de ruptura con el pasado alienado e inauténtico. Así, tiende a desvalorar las luchas políticas existentes a las que considera superficiales, con una preferencia concomitante por el gesto de gran rechazo (Fraser 1995: 165). Una oposición entre revolución (femenina) y reformismo (definido como masculino) aparece a menudo en el trabajo de los teóricos de la diferencia sexual; no obstante, el encuadre de las luchas políticas

en tales términos inflexiblemente antitéticos ha perdido mucho de su fuerza persuasiva en los últimos tiempos (McGowan 1991: 154). Este ideal modernista de autocreación ex nihilo es otra instancia de un topos político extrañamente en desacuerdo con las suposiciones postestructuralistas sobre las cuales se apoya ostensiblemente; más obviamente, la crítica deconstructiva de cualquier noción de origen auténtico. Toda política opuesta, seguramente, opera por medio de una compleja matriz de identificaciones, autoreconocimientos parciales y rechazos críticos por los cuales los grupos sociales subordinados negocian sus relaciones ambivalentes con las representaciones que los definen. Las mujeres son y no son "mujeres". Una visión de la femineidad como pura alteridad no puede dirigirse a esta mezcla desordenada de tradición e innovación, de recuperación y de recreación, de préstamo del pasado e imaginación del futuro, que moldean la práctica feminista.

Además, la anexión de la diferencia como un principio femenino auténtico engendra frecuentemente el reclamo opuesto: que lo femenino debe ser entendido como un símbolo ejemplar de la alteridad. Cornell, por ejemplo, reclama que "lo 'femenino' no debe ser celebrado sólo porque es lo femenino, sino porque representa la heterogeneidad que socava la lógica de la identidad implicadamente establecida por el falocentrismo" (1991: 34). En esta consideración, las teorías de la diferencia sexual, aún cuando buscan vaciar a la femineidad de todo contenido sustantivo y por lo tanto liberarlo de inclinaciones esencialistas, continúan asumiendo la prioridad avasallante de la división masculino/femenino. Lo femenino sirve como un indicador privilegiado de la diferencia, reemplazando a todas las formas de diversidad que están representadas en las sociedades

contemporáneas. Braidotti, por ejemplo, se refiere a la diferencia entre hombres y mujeres como el prototipo de todas las diferencias (1991: 210), describiendo al feminismo como el discurso de la modernidad.⁴

Sin embargo, igualar "diferencia" y "lo femenino" de esta manera, es manifiestamente cuestionable. Subsume e incorpora múltiples formas de diversidad dentro del marco de la diferencia sexual al tiempo que reclama que se reconozca su existencia independiente.

Como se ha señalado a menudo (por ejemplo Spellman 1988), sólo ciertas mujeres han tenido el lujo de percibir la división masculino/femenino como una división fundante, simplemente porque su propia posición (privilegiada) de clase o raza se mantiene inalterada y por lo tanto invisible. Una focalización exclusiva en la categoría de la diferencia sexual debe repasar inevitablemente estas jerarquías fundamentales entre las mujeres, sea que se apoyen en el discurso de la política de la identidad o de la teoría postestructuralista. Algunos teóricos de la diferencia sexual han sido conscientes de tales críticas y han buscado incorporar las discusiones acerca de la raza en sus trabajos. Cornell, por ejemplo, lee el *Beloved* de Tony Morrison como una re-narración distintiva del mito de Medea, argumentando que la novela dramatiza la misma diferencia de la maternidad afro-americana (1991:195). Sin embargo, la dependencia con la grilla de la teoría de Lacan da por sentado numerosas cuestiones al subsumir la política multicausal de la raza dentro de un marco psicoanalítico. Conservando una ecuación de poder con el falo y de subversión con lo femenino, tal modelo sostiene la ficción conveniente de que el poder es un fenómeno exclusivamente masculino y falla en considerar la acción y complicidad de las mujeres como mujeres en el

ejercicio de las jerarquías de clase y de raza.

Además, mientras los teóricos de la diferencia sexual insisten en las fisuras y contradicciones dentro de la femineidad, retienen frecuentemente una visión monocromática del poder y privilegio fálicos, oscureciendo de este modo la relación diversa y conflictual de los hombres de distintas clases, razas y sexualidades como significantes de masculinidad. La masculinidad está representada en nuestra cultura en muchas formas contradictorias. Mientras que el significantes trascendental-Dios y sus diferentes sustitutos religiosos, políticos y jurídicos- es de género masculino, esto no significa que todos los masculinos están por lo tanto investidos de autoridad trascendental. Mientras las mujeres de color, por ejemplo, han desafiado el sexismo dentro de sus propias comunidades, son menos propensas a ver la masculinidad *per se* como un enemigo o asumir una conexión auto-evidente entre los hombres y su poder cultural. De la misma manera, algunas activistas lesbianas, particularmente desde la crisis del SIDA y el advenimiento de la teoría de lo extraño, perciben su afiliación con los hombres gay como igual o más importante que su parentesco con feministas heterosexuales. Las mujeres pueden tener razones perfectamente convincentes para elegir su identidad o aliarse con hombres más que con otras mujeres en torno a sus temas políticos específicos. En la medida en que las ontologías de la diferencia sexual presumen la importancia abrumadora de la distinción masculino-femenino, la cual es sólo posteriormente "completada" por los particulares de clase, raza, sexualidad y otros, no pueden dar cuenta de tal rechazo a privilegiar el género, excepto en términos de cierta noción de falsa conciencia o su equivalente.

La diferencia como disensión:

el feminismo postcolonial

El feminismo de la diferencia sexual llega de esta manera a un punto muerto. Se le da a la diferencia femenina una definición sustancial y por lo tanto queda sujeta a las acusaciones del esencialismo, o se la celebra como un principio asociado de la alteridad y por lo tanto se la priva de cualquier contenido político significativo, dando como resultado lo que Laura Donaldson apoda "La mujer sin cualidades" (1992:126). En este momento me gustaría concentrar el debate sobre las perspectivas feministas dentro de la teoría postcolonial para considerar algunos imaginarios alternativos de la diferencia.

El feminismo postcolonial es un término muy disputado que no sería aprobado sin lugar a dudas por todos los escritores que analizo⁵. Entiendo por *postcolonial* a aquello que designa la condición histórica de los países recientemente liberados de un gobierno colonial, y por *teoría postcolonial* al tratamiento de la dinámica compleja de la formación cultural y de intercambio en tales contextos geopolíticos. Sin embargo, aún dentro de estos parámetros se ha criticado al término por homogeneizar las diferencias fundamentales entre las culturas nacionales (por ejemplo, de India y Australia), por minimizar la importancia de las diferencias y jerarquías raciales dentro de estas culturas (Australia puede ser postcolonial para los colonizadores blancos pero no para sus indígenas) y por insinuar una transición histórica bien definida a una condición postcolonial que ignora influencias occidentales en curso en el campo cultural y económico por no decir reinos políticos (Frankenberg y Mani 1993; McClintock, 1994). Además, la creciente notoriedad de los estudios postcoloniales dentro del campo académico ha despertado sospecha

sobre la facilidad con que se pueden modificar y neutralizar las demostraciones de alteridad con instituciones occidentales (Spivak 1989; Chow, 1993). Desde luego, *postcolonial* no funciona como una etiqueta neutral para un campo ya existente sino que delimita de manera activa procesos particulares de inclusión y exclusión.

Como todo término conflictivo puede entonces solamente servir como punto de partida más que como punto de llegada para que se combinen la investigación y las necesidades con los análisis conjurales de los contextos históricos específicos y geopolíticos (Frankenberg y Mani: 1993). Sin embargo, mi inquietud en este artículo no es tanto con el valor fundamental *postcolonial* como una descripción de realidades empíricas históricas, sino las formas de dilucidar en las cuales las discusiones dentro del feminismo *postcolonial* ayudan a cristalizar las ambigüedades políticas y conceptuales de la diferencia. Mientras que estos discursos son necesariamente heterogéneos, sin embargo están caracterizados por ciertas similitudes familiares y movimientos argumentativos recurrentes.

Uno de estos movimientos supone una intensificación y mayor fragmentación del concepto de la diferencia. Al criticar la perspectiva homogénea de la mujer del tercer mundo difundida por el feminismo occidental, las/los feministas *postcoloniales* declaran la particularidad irreducible y las diversidades complejas que caracterizan las vidas de las mujeres no occidentales. Por ejemplo, el influyente artículo de Chandra Mohanty "Bajo los ojos occidentales" (1984) examina de manera crítica la intersección de las teorías feministas sobre la opresión de mujeres con una concepción euro-americana del tercer mundo para producir la imagen compues-

ta de la "Mujer del tercer Mundo". Se representa a esta mujer como reprimida sexualmente, inculta y limitada por la tradición muy en oposición a la feminista educada, moderna y autónoma del primer mundo. La mujer del tercer mundo es por lo tanto apropiada por el feminismo occidental como una prueba fundamental de la universalidad del patriarcado y del sometimiento femenino. Se la describe tanto como la misma parte de una supuesta hermandad contextual global y aún también como otra parte de manera misteriosa, como una alegoría de la alteridad cultural enigmática y aún no diferenciada.

Frente a tal perspectiva etnocéntrica, Mohanty aboga por análisis diferenciados de las maneras en que las mujeres se presentan como un grupo sociopolítico dentro de posiciones culturales históricas particulares. Tales análisis de las intersecciones complicadas del género con el origen étnico, clase, religión y otros numerosos determinantes inevitablemente debilitan una establecida narrativa feminista occidental del poder masculino y la impotencia femenina. En este sentido, la teoría feminista *postcolonial* expresa una diferencia de las concepciones feministas occidentales dominantes sobre la diferencia al complicar y fragmentar más la noción de alteridad.

El énfasis de Mohanty sobre lo específico y lo local, en oposición a lo homogéneo y lo sistematizado, parece indicar un escepticismo respecto a los reclamos de la teoría social en gran escala. En otro contexto, sin embargo, Mohanty insiste en la necesidad de una perspectiva más amplia en la internacionalización de fuerzas de trabajos y de las economías, enfatizando el valor de los análisis nacionales y culturales transversales como manera de conceptualizar los procesos

socioeconómicos e ideológicos dentro de los que están enredadas las mujeres del tercer mundo (1999: 2). Aquí, la autora busca conservar la categoría de "Mujer del Tercer Mundo" como manera de delimitar las posibilidades de coalición política entre mujeres ubicadas de diferente manera por la creación de «comunidades imaginarias». Así, el énfasis sobre la particularidad está modificado por un reconocimiento del valor de los análisis sistemáticos de las disparidades globales. De igual manera, Gayatri Spivak advierte sobre las limitaciones de los microanálisis que permanecen ajenos a las "narrativas más generales del imperialismo" (1988: 291), y Rey Chow pone en duda la manía actual por una diferencia cultural/local/étnica como un hecho predestinado, dado que la diferencia no se puede separar de, sino que está fundamentalmente relacionada con, las estructuras más generales de comunicación y dominación dentro de las cuales tiene lugar (1993: 47; véase también Trinh: 1989).

Esta sospecha de las políticas feministas occidentales sobre la diferencia está expresada con especial fuerza y claridad en un artículo reciente de Ien Ang. "Como mujer de descendencia china", Ang escribe, "de repente me encuentro en una situación en que puedo convertir mi "diferencia" en provecho político e intelectual, donde las feministas "blancas" me invitan a que acoja mi "voz", *qua* una mujer no blanca, y que me haga escuchar" (1995: 57). La política de asimilación, observa Ang, ha dado lugar al multiculturalismo. Sin embargo, esta cortesía aparentemente benévola por voces múltiples reafirma jerarquías fundamentales entre las mujeres, a medida que el discurso feminista reproduce la lógica del imperialismo occidental en su apropiación desconsiderada sobre la di-

ferencia del otro.

"La diferencia 'se resuelve' absorbiéndola dentro de una comunidad feminista ya existente sin desafiar la legitimidad naturalizada y la situación de esa comunidad como una comunidad" (60).

De este modo Ang complica una visión idealizada de las diferencias múltiples al llamar la atención sobre el abismo real y a menudo profundo que separa a las mujeres. Este es, en sus palabras, "la tensión entre la diferencia como diversidad benigna y la diferencia como conflicto, trastorno, desacuerdo" (68). Mientras que un llamamiento por una identidad femenina común es cada vez más insostenible dentro del feminismo, el giro hacia una política de la diversidad es una alternativa inadecuada si ignora desigualdades sistemáticas entre las mujeres con acceso al poder, conocimiento y recursos materiales. Para Ang, tales desigualdades están fundamentalmente conectadas con la insuperabilidad estructural de la hegemonía occidental blanca la que define como la «consecuencia sistémica de un desarrollo histórico global por encima de los últimos 500 años -la expansión de la modernidad capitalista europea por todo el mundo- que da como resultado una subsunción de todas las "otras" personas a su lógica ideológica, política y económica y a su modo de operar» (65).

Estos argumentos y otros similares dentro del feminismo postcolonial debilitaron cualquier visión de alteridad positiva o subversiva, al reafirmar las conexiones inextricables entre la diferencia y la jerarquía. Frente al intento de Braddott de reestructurar la diferencia como "otra de manera positiva", insisten en la importancia continuada de la diferencia como "otra diferente a", sobre la necesidad de un análisis comparativo entre grupos sociales como medio para

esclarecer las dominantes desigualdades materiales de poder y de recursos. Además, en un nivel epistemológico, tal análisis implica la posibilidad de una crítica sistemática y normativa que trascienda una mera tendencia perspectivista de múltiples puntos de vista. El diagnóstico de las desigualdades supone una norma de igualdad que se encuentra ausente. En este sentido, la igualdad no funciona simplemente como un concepto "falocéntrico" o "imperialista" sino, más bien, como un término indispensable para el esclarecimiento y la crítica de las patologías sobre el patriarcado y el imperialismo.

En este aspecto, el campo del feminismo postcolonial está marcado por una tensión en curso entre lo particular y lo universal, entre la "descripción marcada" de las prácticas culturales específicas y el análisis macrosistémico de las estructuras transnacionales de la desigualdad. Mientras que "local" y "global" pueden en efecto constituir indicadores permeables y variables de las modalidades culturales que se infiltran completamente de manera mutua (Grewal y Kaplan 1994: 11) existen diferencias significativas en el énfasis del trabajo de escritores individuales. No obstante, en general el feminismo postcolonial está caracterizado por el rechazo a aislar al género de otros determinantes múltiples, que incluyen los de raza y clase y por un énfasis característico (aunque de ninguna manera universal) en las estructuras de poder materiales e institucionales antes que puramente lingüísticas (Mohanty 1991).

Al mismo tiempo, este compromiso de análisis de las desigualdades materiales está a menudo combinado con una crítica de identidad deconstructiva. Frente a las visiones nativistas de la diferencia autónoma racial o cultural, es probable que los teóri-

cos postcoloniales observen que tales distinciones no sean ya factibles en una época de emigración dominante, globalización de los medios y flujo de información transnacional. El estilo de lo colonizado de una contraidentidad sublevada está determinado inevitablemente por la experiencia de la colonización; la cultura del colonizador está alterada irrevocablemente por el contacto con el nativo. Como resultado, la concepción de distintos agrupamientos singulares, internamente homogéneos, da origen a un modelo de *métissage* de préstamos y de tomas provenientes de límites culturales permeables.

Conceptos tales como la hibridación, creolización y *métissage* si bien no impugnados dentro de los estudios postcoloniales, me parecen ofrecer la alternativa más viable a la actual doxa de la diferencia. No tengo una inclinación particular por la palabra *híbrida* como tal. Como lo observa Robert Young (1995) el término puede por cierto estar comprometido por sus conexiones con los discursos de la genética racista del siglo diecinueve y las suposiciones de heterosexualidad obligatoria. Sin embargo, como también admite Young, la fuerza y el valor del término yace en la condensación de la lógica de tanto/como. "Por lo tanto, la hibridación hace la diferencia en la uniformidad y la uniformidad en la diferencia, pero de una manera que hace lo uniforme ya no más uniforme, lo diferente ya no simplemente diferente", engendrando por lo tanto "diferencia y uniformidad en una simultaneidad aparentemente imposible" (26).

Tal reformulación se me presenta como un giro crucial de paradigma. Las metáforas sobre hibridación y semejanza no sólo reconocen diferencias dentro del sujeto, fracturando y complicando nociones holísticas de identidad, sino que también tratan conexiones

entre sujetos, reconociendo afiliaciones, interpolinaciones, ecos y repeticiones, derribando por lo tanto la diferencia desde una posición de privilegio absoluto. En lugar de refrendar el sentido hacia una atomización de identidad siempre mayor, tales metáforas nos permiten imaginar múltiples ejes interconectados de afiliación y diferenciación. La afiliación, quiero recalcar, no excluye la discusión sino por lo contrario, proporciona su precondition necesaria; es solamente en el contexto de las premisas compartidas, creencias y vocabularios en donde se hace posible la disconformidad.

Por este motivo, mientras que simpatizo en gran parte con el argumento de Ang, no estoy totalmente persuadida por su apelación a la idea de inconmensurabilidad para describir las relaciones entre mujeres de razas diferentes. Este alegato surge de la discusión de Ang de interpretaciones enfrentadas de Madonna como un síntoma del abismo racial dentro del feminismo. Mientras que la mayoría de las feministas blancas, según Ang han loado a Madonna como un símbolo de la resistencia postmoderna feminista que se resiste, los críticos de color son severos con los sentidos subyacentes presentes que sostienen dichas imágenes de blancura idealizada. Comenta Ang «Lo que vemos ejemplificado aquí es la *inconmensurabilidad* fundamental entre dos conocimientos feministas que compiten, poniendo al descubierto de una manera dramática un abismo irreparable entre una verdad feminista blanca y una de color. Ningún compromiso armonioso o ningún consenso negociado resulta posible aquí» (1995: 64).

Sin embargo, el propio ejemplo de Ang, seguramente no garantiza tal contundencia en la conclusión. De este modo, las lecturas sobre Madonna de feministas

blancas y de color están determinadas por infraestructuras conceptuales con elementos en común y regímenes discursivos (dentro de los cuales términos tales como *identidad*, *el ser*, y *la opresión* se tornan significativos y utilizables), aún cuando ambos comparten el "juego lingüístico" históricamente específico característico de los estudios culturales en la interpretación del fenómeno de los medios tales como Madonna considerada como un emblema de las estructuras y procesos sociales más amplios. Al mismo tiempo, sus diferentes ubicaciones políticas causan interpretaciones conflictivas del potencial resistivo de este ícono cultural particular⁶. La relación aquí es seguramente una de enredo complicado, solapamiento y desacuerdo, y no de choque de universos discursivos inconmensurables.

Además, es precisamente este enredo el que hace posible la crítica, que permite que los ganchos señalen las contradicciones entre el reclamo del feminismo para representar a todas las mujeres y su ceguera racial verdadera, y que permite tanto a feministas blancas como a las de color explorar las políticas raciales sobre Madonna (Bordo 1993). La inconmensurabilidad, en cambio, no permite desacuerdo, crítica o persuasión porque no hay términos comunes que permitirían tomar un argumento por otro. Además es importante darse cuenta que la apelación a la inconmensurabilidad *funciona* necesariamente *de ambas maneras*.

No sólo alude al rechazo de las mujeres de color que tengan sus inquietudes políticas subsumidas dentro de categorías inapropiadas sino que legitima simultáneamente —de hecho lo postula como inevitable— la inaccesibilidad de tales inquietudes en las mujeres blancas, quienes están de este modo aliviadas de cualquier nece-

sidad de involucrarse en ellas. Por lo tanto, una real inconmensurabilidad entre las posiciones de las mujeres blancas y las de color de hecho debilitaría el propio argumento de Ang, haciéndolo incomprendible para aquellos mismos lectores hacia quienes se dirige de manera ostensible.

Interpreto el argumento de Ang como una intervención estratégica hacia un debate específico, una provocación deliberada para resaltar a las feministas blancas occidentales fuera de los supuestos arrogantes sobre los puntos de coincidencia femeninos más allá de la diferencia racial y cultural. Mientras simpatizo con la necesidad de tal provocación y acuerdo con que la "unidad idealizada" no puede proporcionar una base para el feminismo, el giro hacia un modelo de inconmensurabilidad me impacta como contraproducente, teóricamente endeble y políticamente derrotista. Es teóricamente endeble porque no acusa superposiciones reales de vocabularios, marcos y supuestos; es políticamente derrotista porque descarta, de antemano, la posibilidad de un discurso que actúa y que influye sobre otro. Sin embargo, uno se pregunta; ¿de qué otra manera es posible la política? Por supuesto que Ang tiene razón en señalar que las vastas divisiones materiales y culturales entre las mujeres no pueden ser vencidas mediante un simple decreto o una buena intención. Sin embargo, su enunciado, "Podríamos mejorar empezando desde cero y darnos cuenta que hay momentos en los que no existen espacios comunes en absoluto, y cuando cualquier evento comunicativo fuera nada más que un pasado elocuente de manera recíproca" (1995: 60) parece ofrecer solamente la alternativa del silencio y del separatismo. Es difícil ver cómo tal convicción apriori sobre la imposibilidad de comunicación puede ser arreglada con la propia

crítica de Ang cuidadosamente enunciada sobre el feminismo occidental (¿para qué molestarse con tal crítica si la audiencia es incapaz de comprendernos?) o con el imperativo en curso por coaliciones y alianzas políticas entre diferentes grupos desigualmente subordinados.

Al mismo tiempo, Ang insiste correctamente que el intercambio cultural no ocurre con el mismo paso, que los casos de préstamos y emplazamientos están encuadrados en grillas asimétricas de poder. En este contexto, el tropo de la hibridez ha estado sujeto a la crítica por borrar conflictos materiales entre el colonizador y el colonizado y por negar la acción del oprimido por ejemplo, (Parry 1987). Mientras que esta crítica puede aplicarse al trabajo de escritores específicos, desde mi punto de vista, no se deduce inevitablemente de su uso. Para admitir las fugas culturales y las interconexiones entre culturas no es necesario negar su ubicación asimétrica. Ni afirmar con falta de sentido crítico una condición de fragmentación cultural y desplazamiento geográfico que es a menudo vivida como dolorosa más que liberadora, como ha ocurrido en las celebraciones contemporáneas del sujeto nómada. La cuestión no es idealizar y esencializar la hibridez como una nueva fuente de valor político, como palabra código para lo radicalmente auténtico o subversivo. Es simplemente reconocer una impureza cultural como un telón de fondo histórico inevitable de todas las luchas contemporáneas - incluyendo aquellas que puedan invocar eslóganes políticamente necesarios sobre sistemas de tribus e indígenas- en una cultura global marcada por procesos dominantes y continuos de intercambio cultural tanto voluntario como involuntario.

En otras palabras, el tema de la hibridez afecta la frecuente asociación de lucha política con una

necesidad asumida de autenticidad cultural libre de cualquier mancha de la cultura del opresor. De este modo, la teoría postcolonial reciente a menudo ha enfatizado la política de la traducción, como ejemplificada en la especificidad cultural y temporal de los actos enunciativos⁷. Más que demarcar ciertos conceptos (por ejemplo, modernidad, igualdad, tecnología, lo humano) como intrínsecamente "occidental" y por lo tanto por siempre atado al cumplimiento de una agenda imperialista, la reciente teoría postcolonial ha estado atenta a las diferentes apropiaciones y rearticulaciones de tales vocabularios a través de diferentes sitios de la Tierra. Las complejas mezclas de las tradiciones indígenas y las influencias externas son tales que los discursos una vez ligados al colonizador pueden adquirir significados muy diferentes cuando son adoptados por el colonizado para desafiar su propia condición. Tal interés pragmático sobre la utilidad del discurso más que por su pureza ontológica me impresiona como las bases para una política más viable y más prometedora.

Repensando la diferencia

En la parte final de mi artículo, amplío el contradictorio e impuro de la diferencia como una categoría filosófica, su imbricación necesaria con las mismas normas e ideales que busca negar. Comenzaré por indicar que la oposición común entre la igualdad y la diferencia dentro del pensamiento feminista es en realidad una antítesis falsa (Scott 1988). El opuesto de la igualdad no es la diferencia sino, por el contrario, la desigualdad, un principio al que es de suponer, ninguna feminista se subscribiría. De manera semejante, el antónimo de la diferencia no es la igualdad sino la identidad. De este

modo un feminismo basado en la diferencia rechaza una lógica de identidad que subsumiría a las mujeres dentro de las reglas definidas por el hombre. Sin embargo, no rechaza la igualdad sino por el contrario aboga por una comprensión ampliada de la igualdad que puede simultáneamente respetar la diferencia. Cornell afortunadamente nos deriva a la noción de equivalencia de Amartya Sen como una manera de conceptualizar esta visión de "diferencias iguales": "Equivalencia" significa de igual valor, pero no de igual valor *debido a la semejanza*" (Cornell 1993: 141).

Como supone tal formulación, la afirmación de la diferencia implica un recurso tácito hacia un ideal de equidad, si es que no resulta en una mera aprobación de las jerarquías existentes. La "equivalencia" incluye tanto una atención a la particularidad irreductible de ciertas formas de experiencia y un argumento normativo para tratar tal experiencia de manera justa. Por lo tanto, los ideales de equidad del Iluminismo no pueden simplemente servir de contrapeso frente al principio inconmensurable de la "diferencia". Por el contrario, la misma crítica de tales ideales como faltantes supone, sólo de manera implícita, una noción más adecuada y ampliada que está genuinamente abierta a la diversidad. De manera semejante cualquier defensa de la diferencia y de la especificidad necesariamente se basa en una máxima universal que trasciende los detalles, por ejemplo el reclamo de que "todas las diferencias deberían tratarse con respeto". Sin embargo, esta norma minimalista no es muy útil una vez que se torna evidente. ¿De qué diferencias se está hablando aquí, aquellas sobre el género, raza, clase, sexualidad, edad, inteligencia, opinión, política, estilos de vida? ¿Son todas estas di-

ferencias iguales? ¿Pueden todas ser tratadas con igual respeto simultáneamente? Por ejemplo, ¿puede reconciliarse el deseo del Ku Klux Klan de expresar su diferencia política desde los valores de la cultura dominante de los Estados Unidos con los deseos de los grupos raciales específicos para que sus propias diferencias culturales sean respetadas? La apelación a la diferencia no trasciende sino que embrolla al individuo más profundamente dentro de la condición problemática pero inevitable del juicio normativo.

Dos cuestiones diferentes saltan a primer plano: un reclamo por la *significación* de una forma particular de la diferencia y un reclamo por su *valor*. Como lo señala Charles Taylor, la defensa de la diferencia no se descarta sino por el contrario, supone un horizonte compartido de significado frente al cual se articula esta defensa. En todo momento hay un despliegue infinito de diferencias en el mundo. La misma identificación de ciertos rasgos -género, clase, edad, preferencia sexual, antecedentes étnicos- como más importantes que otros -tamaño de calzado, habilidad para cantar entonadamente- suponen necesariamente un llamado a normas intersubjetivas: «Defínime a mí mismo/a significa descubrir lo que es significativo en mi diferencia con los otros» (Taylor 1991: 35-36). Por supuesto, uno no puede pronosticar por adelantado qué diferencias importarán; los movimientos sociales de los últimos 20 años han sido precisamente para expandir los criterios sobre lo que constituye "una diferencia significativa". En el futuro, sin duda, estos criterios cambiarán otra vez. No obstante, no siempre son simplemente privados o autónomos sino siempre ya formados en relación con estructuras sociales y discursivas más generales.

La segunda pregunta se rela-

ciona con el valor de las formas particulares de la diferencia. De este modo, ciertos ejes de diferenciación pueden ser significativos sin ser dignos de preservación. Un ejemplo podría ser la «diferencia» generada por la experiencia de la pobreza severa o la inanición. Otra posibilidad es que alguien que sea comprensivo en principio con la diversidad ideológica pueda sin embargo mostrarse reacio a aceptar la "diferencia" del racista o del misógino. Testimonios contemporáneos sobre la diferencia a menudo suponen de una manera curiosamente cándida, que todas las diferencias son necesariamente benévolas y que por lo tanto merecen reconocimiento. Sin embargo, este no es claramente el caso; la diferencia no puede formar un valor en sí misma, no sólo porque algunas diferencias pueden ser simplemente intrascendentes y poco interesantes como Taylor notara, sino también porque pueden en realidad resultar perjudiciales a la supervivencia de otras formas de vida o prácticas culturales. Discutir sobre la transparencia de la diversidad por lo tanto no elimina sino que exacerba el problema de la formulación de los valores y normas que pueden mediar entre las afirmaciones de formas rivales de diferencias. Tales "fundamentos contingentes" (Butler 1995) son ineludibles aunque están sujetos a una revisión en curso.

De manera semejante, Steven Connor (1992) ha expresado persuasivamente que el derecho a la diferencia y la incommensurabilidad dentro de la teoría postestructuralista están en deuda paradójicamente con las normas, valores y suposiciones universales. El recurso a la alteridad absoluta es por lo tanto conceptualmente incoherente, si solamente la igualdad y la diferencia, la identidad y la alteridad, la universalidad y la

particularidad constantemente se infiltran y se involucran mutuamente de manera filosófica y política. Gran parte del pensamiento postestructuralista aún permanece atrapado dentro de los opuestos superficie/profundidad, por lo cual el discurso de la equidad se ve como un velo ilusorio que esconde la "verdad" oculta de la diferencia. No obstante la diferencia no es la base sino una relación, no es una propiedad inherente sino una distinción engendrada dentro de un determinado marco semiótico. Según los criterios utilizados, es claramente posible demostrar que dos objetos cualesquiera elegidos al azar sean semejantes o diferentes el uno con el otro. En otras palabras, no hay una realidad por sí misma que pueda proporcionar una prueba máxima de la importancia o el valor de cualquier diferencia o semejanza. Tanto la construcción de puntos de coincidencia entre los sujetos como la afirmación de la diferencia entre éstos son actos retóricos y políticos, gestos de afiliación y desafilación que enfatizan algunas propiedades y ocultan otras. Es solamente en tales términos contingentes que se puede determinar su valor.

En este momento puede objetarse que mi argumento continúa reproduciendo en lugar de invalidar antagonismos filosóficos tradicionales tales como diferencia/identidad y universalidad/particularidad. Mientras que este reproche es rutinariamente utilizado en teoría contemporánea como forma de desbaratar los oponentes de uno, su lógica es a menudo engañosa. En concreto, se basa frecuentemente en el malentendido de la deconstrucción (que reconoce por contraste que los dualismos no se pueden vencer, sino, a lo sumo, reemplazar)⁸ así como en la lectura aceptada (o como Gasché diría, mal interpretada) de Hegel, por medio de la cual se

considera al antagonismo dialéctico como una lógica tiránica que conlleva una subsumisión de la diferencia por identidad.

Sin embargo, los intentos feministas por vencer el dualismo filosófico, muy evidente en el trabajo de la teoría de la diferencia sexual, han sido significativamente infructuosos. Resultan en una regresión al monismo reduccionista (el aislamiento de la diferencia como una categoría fundamental) o en una reproducción del mismo dualismo en un nivel más abstracto (se invalida el antagonismo varón/mujer solamente para ser restablecido como una división entre el falocentrismo y la diferencia femenina). Se me ocurre que el problema para el feminismo no es tanto el dualismo per se sino las formas en que las oposiciones particulares han sido objetivadas como invariable y ontológicamente allegadas al género. Este problema puede ser encarado no reiterando los mismos antagonismos a un nivel más abstracto sino por el contrario, cuestionando tal problemática del género de oposiciones conceptuales y desestabilizándolos simultáneamente para mostrar su interdependencia necesaria (al recordar la alusión de Young al transformar la diferencia en identidad y la identidad en diferencia, engendrando por lo tanto "diferencia e identidad en una simultaneidad aparentemente imposible").

En otras palabras, es posible seguramente conceptualizar distinciones dualísticas en término de oscilación continua y conflicto productivo entre términos bien definidos que no se resuelven a través de una síntesis hegeliana. He buscado discutir la distinción entre igualdad/diferencia desde esta perspectiva, como forma de demostrar la interdependencia necesaria y el complejo desliz entre estos términos. Además,

cuestiono la suposición de que la problemática del feminismo puede atarse a cualquier lado de esta dialéctica sugiriendo que grupos particulares dentro del feminismo pueden ellos mismos aliarse accidentalmente, de forma muy diversa y por cierto al mismo tiempo, con lados diferentes de la línea divisoria igualdad/diferencia.

De esta manera, una estrategia doble entra en juego: una lectura *deconstructiva* de la distinción igualdad/diferencia como inestable filosóficamente e independiente internamente necesita ser combinada con un análisis *pragmático* de la utilidad política contingente que adhiere a cualquier lado de esta dialéctica para grupos específicos de mujeres. Por ejemplo, algunas razones del foco feminista vigente sobre la diferencia podrían incluir el movimiento inaudito de mujeres dentro de estructuras institucionales tradicionalmente masculinas, con una consiguiente confrontación de vocabularios, experiencias y formas de vida; el impacto del postestructuralismo en el trabajo intelectual dentro de las humanidades y la crítica sostenida de las inclinaciones de exclusión del feminismo occidental. Al mismo tiempo, la posición de la diferencia como una categoría de base para el feminismo permanece radicalmente refutada. Muchas mujeres tienen poca probabilidad de rechazar la igualdad -ya sea legal, educativa, o económica- como pasado, como un simple reformismo que define al varón, al que se le dieron extensas y continuadas discrepancias en la distribución global del poder y de recursos. Como señala Chow, la reciente afirmación feminista sobre la autonomía de la mujer y su poder subversivo deriva del material específico y de las condiciones ideológicas vinculadas a ambos logros y pri-

vilegios del feminismo Occidental y que no puede ser descuidadamente generalizada (1993: 66). La posición de la diferencia está articulada diferencialmente, así como los significados políticos conferidos a la lucha por la igualdad no son siempre iguales.

En este contexto, concluyo destacando que las categorías a menudo invocadas en tono desdefioso por teóricos/as feministas -igualdad, razón, historia, modernidad- no son entidades estables, y uniformes sino que son reproducidas y cambiadas por el contexto específico de su articulación. Es aquí donde gran parte de la filosofía feminista, con su amplia visión de *longue durée* de la historia occidental como una historia del falocentrismo patológico, revela sus limitaciones. Por ejemplo, recientes relecturas de la modernidad han señalado sus complejidades internas y temporalidades desiguales, argumentando que las mujeres blancas y que la gente de color no han estado fuera de lo moderno, sino que han sido formadas, y a su vez forman muy diversamente, sus significados políticos, culturales y filosóficos (Gilroy 1993; Felski 1995). Por el contrario de refrenda; una visión metafísica de la mujer como otra de manera eterna e invariable, el feminismo puede conceptualizar de manera más útil la posición de las mujeres en términos de una diferencia dentro de una identidad y una identidad dentro de una diferencia, una forma de *interferencia* con la pureza de tales categorías que es actualizada de manera contingente y muy variada. Tal perspectiva permanece más abierta a los intereses múltiples y mutables del feminismo que lo que lo hace el llamado a la inconmensurabilidad y la otredad, una otredad que necesariamente deja el reino de lo mismo, intacto.

BIBLIOGRAFÍA

- Ang, I. (1995). I'm a Feminist but ... 'Other' Women and Postnational Feminism. In *Transitions: New Australian Feminisms*, ed. Barbara Caine and Rosemary Pringle, 57-73. New York: St. Martin's.
- Appadurai, A. (1993). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In *The Phantom Public Sphere*, ed. Bruce Robbins, 269-95. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barret, M. (1987). The concept of 'Difference'. *Feminist Review* 26:29-41.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Disonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity.
- _____. (1994). *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1995). Contingent Foundations. In *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, by Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, 35-57. New York: Routledge.
- Chow, R., (1993). *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Collin, F. (1994). Plurality, Difference, Identity. *Woman: A Cultural Review* 5(1): 13-24.
- Connor, S. (1992). *Theory and Cultural Value*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cornell, D. (1991). *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*. New York: Routledge.
- _____. (1993). *Transformations*. New York: Routledge.
- _____. (1995). What Is Ethical Feminism? In *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, by Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, 75-106. New York: Routledge.
- Devies, C. (1994). *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*. London: Routledge.
- Donaldson, L. (1992). *Decolonizing feminisms: Race, Gender and Empire-Building*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Felski, R. (1995). *The Gender of Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frankenberg, R., and Lata Mani. 1993. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Post-coloniality' and the Politics of Location". *Cultural Studies* 7(2):292-310.
- Fraser, N. (1995). Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn. In *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, by Seyla Benbib, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, 157-71. New York: Routledge.
- Gasché, R. (1994). *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilroy, P. (1993). *The Back Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan. (1994). Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity. In *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, ed. Inderpal Grewal and Caren Kaplan, 1-33. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harding, S. (1986). The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11(4):645-64.
- Ingrary, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Jones, A. R. (1981). Towards an Understanding of l'écriture féminine. *Feminist Studies* 7(2):264-87.
- Loomba, A. (1994). Overworlding the 'Third World'. In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman, 305-23. New York: Columbia University Press.
- McClintock, A. (1994). The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'. In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman, 291-304. New York: Columbia University Press.
- McGowan, J. (1991). *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Mohanty, Ch. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. *boundary 2* 13(1):333-57.
- _____. (1991). Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism. In *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, 1-47. Bloomington: Indiana University Press.
- Parry, B. (1987). Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Literary Review* 9(1): 27-58.
- Sandoval, Ch. (1991). U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. *Genders* 10 (Spring): 1-24.

- Scott, J. (1988). Deconstructing Equality-versus-Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism. *Feminist Studies* 14(1):33-50.
- Snitow, A. (1990). A Gender Diary. In *Conflicts in feminism*, ed. Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller, 9-43. New York: Routledge.
- Spelman, E. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon.
- Spivak, G. (1987). French Feminism in an International Frame. In *her In Other Worlds*, 134-50. New York: Methuen.
- _____. (1988). Can the Subaltern Speak? In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press.
- _____. (1989). Who Claims Alterity? In *Remaking History*, ed. Barbara Kruger and Phil Mariani, 269-92. Seattle: Bay.
- Sypnowich, Ch. (1993). Some Disquiet about 'Difference'. *Praxis International* 13(2):99-112.
- Taylor, Ch. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Ch., K. A. Appiah, J. Habermas, S. C. Rockefeller, M. Walzer, and S. Wolf. (1994). *Multiculturalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Trinh, M. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Young, I. (1995). Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict. In *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka, 155-76. Oxford: Oxford University Press.
- Young, R. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Traducido por

María Inés de Juano (Doctoranda en Humanidades y Artes de la UNR, mención : Lingüística)

María Isabel Pozzo (Doctoranda en Humanidades y Artes de la UNR, mención : Cs de la Educación)

NOTAS

1. La escritura de este artículo contó con la subvención de verano de la Universidad de Virginia. Quisiera agradecer a mis lectores de *Signos (Signs)* y a Farzanch Milani por su ayuda en el bosquejo de la versión final.
2. Algunas críticas generales útiles acerca de la idealización de la diferencia incluyen McGowan 1991; Gasché 1994; Taylor et al. 1994. Algunas discusiones feministas de interés incluyen Sypowich 1993; Collin 1994; Young 1995.
3. Como nota Nancy Fraser, tal posición "ubica erróneamente la unidad y coherencia en lo que actualmente es una pluralidad diversa de regímenes discursivos, posiciones de sujeto, prácticas significantes, esferas públicas y significaciones—incluyendo significaciones divergentes y conflictivas de la femineidad, las cuales no son todas, seguramente, reductibles a 'la falta'" (1995: 165).
4. Compare el reclamo de Irigaray de que "la diferencia sexual es uno de los temas filosóficos mayores, casi el tema de nuestra era. De acuerdo con Heidegger, cada etapa tiene sólo un tema para reflexionar. La diferencia sexual es probablemente el tema en nuestro tiempo que podría ser nuestra 'salvación' si lo consideramos detenidamente" (1993: 5).
5. Tal vez el caso más detallado frente al valor de la teoría postcolonial por el feminismo ha sido recientemente pronunciado por Carole Boyce Davies (1994, capítulo 4). Sin embargo, desde mi punto de vista, Davies exagera su caso; hay una presencia feminista mucho más substancial en los estudios postcoloniales de lo que ella reconoce.
6. Además, sigo poco convencida, de que la raza sea necesariamente el tópico principal o más destacado en los desacuerdos sobre Madona, que están a su vez fuertemente influenciados por divisiones generacionales y disciplinares. Mientras que los estudios culturales han permitido numerosas lecturas feministas sobre Madona como parodista sublime, las feministas blancas en otras disciplinas, y particularmente aquellas aún afiliadas al movimiento del feminismo de la década del setenta, son a menudo muy severas con Madona, a quien ellas perciben como adquiriendo participación en las subvertivas nociones patriarcales de la belleza femenina.
7. Appadurai 1993; Gilroy 1993; Bhabha 1994; Grewal y Kaplan 1994; Loomba 1994.
8. Uno podría expresar este reconocimiento observando que cualquier argumento que exige vencer las oposiciones binarias inevitablemente crea una nueva oposición entre el pensamiento binario y no binario.

Conversaciones con Mary Nash*

SANDRA FERNÁNDEZ
GABRIELA ÁGUILA
CEIM-UNR

Mary Nash es una prestigiosa historiadora de origen irlandés, radicada desde hace ya mucho tiempo en España, específicamente en Cataluña, en donde en la actualidad es catedrática de la Universidad de Barcelona. Enrolada en la perspectiva de la Historia Social, Nash incorporó tempranamente, durante los años setenta, un claro enfoque de género realizando historia de las mujeres sin perder nunca de vista el contexto de la historia general. Sus preocupaciones alrededor del desarrollo de la Guerra Civil Española, se concentraron en hacer visibles a las mujeres dentro de este proceso histórico y también traumático de la historia contemporánea española. Sin embargo su perfil no se indentificó con las "historias sumativas" en torno de la recuperación, en muchos casos épica de las mujeres en la historia, sino que por el contrario su preocupación fue incorporar al colectivo social femenino como actor histórico. Para realizar esta tarea Nash no dudó en iniciar un diálogo interdisciplinario tendiente a reforzar teóricamente la perspectiva de género, así como la aplicación crítica de esta categoría a sus investigaciones.

Sus artículos en la prestigiosa *Historia Social* de Valencia, así como en otras revistas académicas de circulación internacional hicieron de Mary Mash un nombre ineludible dentro de la historiografía de finales del siglo XX. Quizás el ejemplo más cabal del impacto de Nash en el medio es su último libro *Rojas, las mujeres republicanas en la Guerra Civil*, editado por Taurus a fines del año 1999.

Zona Franca: Nos interesaba iniciar esta entrevista preguntándote cómo habías llegado a España y cómo te habías iniciado en la problemática de la Historia de las mujeres desde la perspectiva de género.

Mary Nash: Yo llegué a España, a Barcelona, en mayo del 68. Mi itinerario fue indirecto porque estudié primero en Italia, en Turín, en el Instituto de Estudios Europeos, donde tuve la suerte de tener un profesorado excelente, con docentes como Soboul, Kula, en seminarios realmente magníficos. Yo ya estaba licenciada en la Universidad de Cook en Irlanda, entonces fui luego a España, ya que no quería quedarme en Irlanda. Pero no me reconocieron mi licenciatura y entonces mi iniciación fue la obligación de volver a hacer una licenciatura. En el momento de realizarla tuve que hacer trabajos de investigación de curso y me interesaban entonces el tema de la Guerra Civil, y el tema mujer, de forma más inconsciente. En la búsqueda de materiales para realizar mi trabajo de investigación fui a los archivos y tuve la inmensa suerte, en

* Esta entrevista fue realizada el 9 de octubre de 1999, en ocasión de la visita académica de Mary Nash a la ciudad de Rosario, organizada por Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Mujeres.

aquel momento, de encontrarme con una bibliotecaria magnífica. Porque claro toda la documentación sobre la Segunda República y la Guerra Civil era clandestina por las represalias de la dictadura. Algunos bibliotecarios guardaban estos documentos en lo que llamaban el "infierno" y tuve acceso a ellos. Al acceder a la documentación de la prensa de los años de la República, de la Guerra Civil hacia los años 30 y de la revista producida por mujeres que en aquel momento era totalmente desconocida en España, inicié mi labor de investigación. La valoración, la reflexión que yo hago desde ahora también es que, en aquel momento al no ser del país, al no ser española, posiblemente operaba con formas de conductas y con intereses que venían de afuera, con otra mirada. Eso parece que me facilitó preguntarme cosas que allá no se preguntaban en aquel momento y del mismo modo me facilitó poner en cuestión las sugerencias de mi catedrático de hacer una tesis sobre otro tema y yo de exigir que quería hacer sobre las mujeres en el movimiento obrero español. No conocía los códigos de comportamientos de jerarquías dentro de la Universidad o no me importaban tanto. Entonces yo, realmente al descubrir este material, creí que quería ir en ese sentido. Era un momento crucial en España, de finales de la dictadura, por lo tanto, la reflexión en torno a la Segunda República fue clave en la historiografía. Pero mi perspectiva era original ya que hice hincapié en las mujeres.

ZF: En este contexto, ¿cuál fue el impacto del movimiento feminista?, ¿a qué lecturas habías llegado o cuál era el clima de ideas que te imponía pensar el lugar de las mujeres en la Guerra Civil?

MN: Yo había leído libros sobre la Guerra Civil Española, como

Jackson, antes de llegar a España porque era lo que se publicaba más, pero no sobre la historia de las mujeres ya que los estudios sobre el tema eran incipientes tanto en Irlanda como en España. Pero había leído libros como los de Simone de Beauvoir. También hay que decir que en aquel momento, a principios de los años 70, ya nos reuníamos unos núcleos muy pequeños de mujeres que aún no nos identificábamos como feministas, pero que sí nos interesaba el tema de la mujer. Esto fue otra experiencia, de alguna manera más vital que en aquel momento yo vivía, era que -en parte- la oposición al franquismo se podía plantear también desde la perspectiva de los derechos de las mujeres.

ZF: Esta comunidad de intereses ¿cómo la fuiste resolviendo en tu crecimiento académico?

MN: Fue una labor muy aislada, muy sola. Porque yo fui, creo, la pionera en eso de trabajar sobre las mujeres en España. Por lo tanto fue de alguna manera un descubrimiento, sobre todo en la documentación española que me hizo ir reflexionando, relacionando las cosas. También hice algo que no correspondía hacer en aquel momento que fue proponer en el 74 realizar docencia sobre historia de las mujeres, que fue absolutamente inaudito bajo la dictadura. Tuve la inmensa suerte de topar con un catedrático que me dijo que sí, que llegó a pensar que era absolutamente exótico y me lo permitió. Con lo cual al impartir un curso sobre historia las mujeres, yo tenía que avanzar mucho en lo que hacía y centrarme en el tema y lo hacía, sobre todo, en base a la documentación española que iba descubriendo y de lecturas internacionales, que llegaban, claro, desde fuera. Lecturas, no necesariamente de historia, sino la bibliografía clásicas de la teoría feminista

de los años '70 e intentaba relacionar esto con lo que hacía a nivel de historia. En aquel momento fue un proceso también de aprendizaje propio, pero luego aquello creció, éramos muchos más. El núcleo en torno mío iba haciendo trabajos de investigación, luego ya se creó el primer centro de historia de las mujeres de España.

ZF: ¿Consideras que ahora en los '90 es un área totalmente consolidada en España? ¿O es algo que -como nos pasa aquí- es un espacio que hay que construir día a día?

MN: Yo creo que es un espacio consolidado pero con dificultades de mantenimiento, en ese sentido hay que peléarlo siempre y las conquistas no siempre son permanentes. Está evidentemente más consolidado desde la cuestión del número de investigadoras que se dedican al tema, pero con un problema: muchas de ellas se dedican al tema en forma puntual o como algo secundario o relacionado con su investigación general; hay muchos menos que toman los estudios de las mujeres como eje de su investigación, de su trayectoria académica, sin embargo ya son muchísimas. En segundo lugar, ya estamos consolidadas a nivel de asociaciones. Hay dos asociaciones, una que es la Asociación de Estudios de las Mujeres, otra que es la Asociación de Historia de las Mujeres. Yo represento a la Asociación de Historia de las Mujeres que se creó hace seis, siete años. Tenemos coloquios anuales, publicamos una revista, con lo cual ha habido una cohesión, una consolidación y una visibilidad. A nivel de la academia esto es más difícil, es decir, hay un reconocimiento, una cierta normalización por parte de muchos historiadores, pero aún muchos menos piensan que tienen que conocer lo que ocurre en la historia de género, historia de las mujeres,

para seguir considerándose buenos historiadores. En este sentido, no hay una -necesariamente- permeabilidad. Con la gente más joven esto ya está cambiando; la perspectiva de género va entrando, y a nivel de docencia de post-grado está muy consolidado. Hay numerosos post-grados, doctorados en estudios de las mujeres, pero esto no es así a nivel de licenciatura. Aquí hay una explicación algo más larga, que tiene que ver con el sistema universitario centralizado, que se desarrolla desde el Ministerio de Educación en Madrid y también desde las Comunidades Autónomas. El sistema otorga muy pocas posibilidades de opciones o financiamiento para la inclusión de estas problemáticas en la docencia. Por lo tanto, que se instale a nivel institucional o de infraestructura depende mucho de la correlación de fuerza de las investigadoras. Lo que sí ha sido decisivo es el reconocimiento hace cuatro años desde el Ministerio de Educación y Ciencias en el Programa de Investigación y Desarrollo, que incluye todos los ámbitos de conocimientos científicos dependientes del Estado y en relación al Estado, a los estudios de las mujeres y el género. Eso es muy importante porque significa que, por primera vez, existe un reconocimiento institucional oficial del valor académico de la investigación en estudios de género y de las mujeres. Y eso es altamente significativo y algo que en otros países, yo creo, no se ha alcanzado.

ZF: Desde tu práctica como historiadora ¿cómo fuiste trabajando teórica y metodológicamente la relación entre la historia de las mujeres y las categorías analíticas como género?

MN: Yo creo que lo que me ayudó mucho a relacionar los distintos elementos que planteas es el

hecho de mi docencia universitaria, y yo creo que muchas veces las mujeres, las historiadoras que trabajamos historia de las mujeres o el género, funcionamos en forma sectorial a veces. El impartir docencia en asignaturas generales me obligó a reflexionar de forma global sobre la trayectoria histórica, en este caso contemporánea, me obligó a buscar respuestas aunque no estuvieran directamente vinculadas con mi propia línea de investigación. Al hacer historia europea contemporánea me interesaba intentar dar ciertas respuestas y, en este sentido, incorporo la óptica de la historia del género para comprender la dinámica histórica de los siglos XIX y XX. Siempre me he resistido a una visión unilateral de comprensión de las pautas históricas, pero también la historia de género que iniciaron los textos de Joan Scott (que yo traduje en España), tiene sus problemas como planteamiento. Pero a mí me parecía que abre la puerta hacia la construcción socio-cultural de la historia de la sociedad en su conjunto desde horizontes muy amplios. También hay que decir que me situó a nivel teórico desde la perspectiva no esencialista de la historia, es decir, no desde un planteamiento de la historia o la teoría desde la diferencia concebida en términos biológicos o esencialistas o incluso en términos de universos socio-históricos, sino que mi eje interpretativo es la concepción socio-cultural del sistema de género, que a la vez está influida por los distintos contextos en los cuales se mueve. Otro elemento que me ha obligado a reflexionar es la dificultad que tuve para encajar categorías teóricas elaboradas, por ejemplo desde los Estados Unidos a la realidad española y en ese sentido me ha llevado a repensar las propias categorías en términos de lo que son los contextos de investigación. En el caso de mi propia investigación en

España, en Cataluña, debí hacer un reconocimiento de la diversidad de culturas, de contextos económicos, demográficos y también aceptar la incomodidad que yo tenía por generalizaciones que se hacían a veces influidas por categorías internacionales, por ejemplo la conclusión que negaba la existencia del feminismo en España, porque el prisma a través del cual se miraba este problema eran categorías internacionales que no encajaban con la realidad española. Sin embargo, yo había encontrado en mi investigación que realmente había un movimiento importante, interesante, por parte de las mujeres. Esto nos da la pauta del diálogo constante entre la teoría y la investigación histórica. Como yo lo planteo en el libro [Rojas, 1999] en los años '70 yo estaba marcada por una historiografía determinada, en un contexto específico que era la España de los '70, una historia que nacía marcada por la existencia de la dictadura, por la resistencia al franquismo, en aquel momento muy politizada y con una visión política de la historia. Evidentemente la historia que yo hacía en los años 70, es sumamente diferente de la que hago ahora, aunque la argumentación tampoco ha variado mucho, en mi caso, porque tuve acceso en aquel momento a todos los archivos. Pero las preguntas que se hacen a ciertas categorías analíticas y de alguna manera los matices que se introducen es lo que me ha permitido a mí misma volver sobre mi propio trabajo. Fue muy difícil hacerlo y he obtenido resultados distintos por el ámbito de reflexión y por el tipo de intereses centrados en los aspectos culturales y sociales. Salir de una historia exclusivamente política analizando la importancia de los mecanismos culturales, de representaciones culturales y de construcción de identidades es donde estoy en este momento, porque me parece

que dan explicaciones para colectivos más amplios de lo que pueden dar la lectura de los discursos políticos o de una reivindicación política. Y también porque el avance propio de la historia de mujeres y del género y el avance de la historia social en general... Yo lo planteo en términos de experiencia colectiva, es un concepto que yo he ido manejando que no procede de la historia de las mujeres, que procede más bien de Thompson, que me pareció absolutamente útil para entender una serie de cosas. Otro concepto que estoy manejando últimamente es el de aprendizaje social, que más bien procedería de la pedagogía, la noción de aprendizaje que no se había aplicado a la historia. Y en ese sentido, yo creo cada vez más en la interdisciplinariedad -que decimos pero no practicamos- y a mí me ha abierto campos.

ZF: La interdisciplinariedad es muy discursiva. Está en los proyectos de investigación, en las conferencias y a pesar de su popularidad escasamente se pone en práctica. ¿Cuál es tu experiencia?

MN: Sí, claro. Yo he hecho una evolución muy importante, porque yo me ceñí más a la historia en las primeras épocas y en este momento dirijo un equipo sobre género en multiculturalidad, y es un equipo interdisciplinario donde hay antropólogos/as, historiadores/as, especialistas en literatura. Básicamente se dan estos tres campos y trabajamos en forma de seminarios, reflexión teórica y metodológica y a la vez trabajos de investigación amplios. Esto ha sido para mí una experiencia muy rica, porque en algún momento las categorías ubicadas en la historia no me dan respuestas, no me permiten avanzar tanto, las mantengo evidentemente. Pero al trabajar como objeto de estudio a las mujeres, además mujeres no de

la élite ni tampoco del mundo político, las categorías antropológicas te pueden permitir un acercamiento mayor. Como también creo que hay que mantener la categoría de clase al menos para la sociedad española, yo creo que es clave para entenderla. Por lo tanto, prescindir de una realidad social no es mi forma de entender la historia, porque es una realidad social pero a la vez una realidad cultural, que esto es lo que yo creo se ignoró bastante en la historiografía española. En este sentido, mi intención es trabajar interdisciplinariamente en este equipo.

ZF: ¿Cuáles son tus proyectos del futuro en este campo? ¿Cómo se continuaría el trabajo?

MN: También hay que decir que yo empecé de hecho siendo la primera en establecer un centro dedicado al estudio de las mujeres en España, el Centro de Investigación Histórico de las Mujeres; empezamos trabajando en los años '70 y a nivel institucional a principios los '80. Yo soy partidaria de la existencia de instituciones específicas en el estudio de las mujeres y estudios de género, y sin embargo también veo que en la trayectoria que se ha producido en España esto ha funcionado en determinados sitios y en otros no ha funcionado. Existen múltiples investigadoras que no necesariamente se incorporan a los centros pero hacen, yo creo, una labor muy interesante. ¿Cómo compaginar esto? Diría otra vez que con existencia de plataformas, pueden ser institucionales o informales, una plataforma de reflexión muy específica y también con un intento de integración, pero no necesariamente a nivel formal, de aquellas personas que están trabajando temas interesantes relacionados. Quizás las asociaciones están aportando algo en este

sentido por que aglutinan investigadoras de campos distintos que se encuentran para trabajar conjuntamente a nivel de talleres, a nivel de coloquios. Creo que esta es una manera de aglutinar intereses y prácticas.

ZF: ¿Crees que ha terminado un período del estudio de mujeres hecho por mujeres?

MN: No. Creo que no es posible, bueno, sería una utopía, sería magnífico que no hubiese necesidad de hacerla. Aún hay mucho campo para eso, hablo en términos de la necesidad de especialización y de espacios para avanzar más entre las mujeres historiadoras a nivel teórico, a nivel metodológico y también de otros espacios compartidos. A nivel de mi propia trayectoria académica por ejemplo, he cambiado la estrategia de forma muy clara, en el sentido que en mis clases de Licenciatura, desde el año 74, había impartido un curso específico de historia de mujeres, ahora he cambiado e introduzco en mis clases generales -cursos generales que no tienen un título específico de historia de las mujeres- la perspectiva de género. Esto es crucial porque es la manera de obligar a reflexionar, a repensar la historia en estos términos por parte de aquellas personas que se están formando en una Licenciatura en Historia. También es clave mantener espacios específicos en los postgrados. Es decir que hay estrategias diferentes que se tienen que mantener. En el caso de España los hombres, especialmente la gente joven, empiezan a trabajar pero no necesariamente en la historia de las mujeres, lo hacen desde la historia de la masculinidad. Como a mí en este momento me interesa la construcción de identidades, me interesa a la vez la construcción de identidades masculini-

nas, la construcción de la noción del otro o de la otra, cómo se conceptualiza, cómo se construye a nivel socio-cultural, y desde esta plataforma también acercar a hombres que están haciendo su investigación, que tienen muy claro el enfoque de género. Pero aún así creo que necesitamos espacios propios.

ZF: A mí me interesaba en particular una idea fuerte en tu reflexión, que es la que refiere a la cuestión del cambio y la continuidad. En tu investigación y en el libro vos te centrás en el período de la Guerra Civil, pero el proceso de movilización social y política es previo y remite a la Segunda República. ¿Cómo cambia la movilización social y política de las mujeres entre la República y la Guerra Civil? Y, por otro lado, ¿qué sucede durante el franquismo con la concepción de la mujer?

MN: De hecho en el libro yo voy más atrás. El primer capítulo toma el siglo XIX y comienzos del siglo XX para ubicar la situación laboral, social y de movilización de las mujeres y poder valorar qué es lo que ocurre realmente durante la República y la Guerra Civil. Funcionar a partir de rupturas impide la comprensión tanto de la Guerra Civil como de los procesos históricos en general; yo creo que son procesos, dinámicas históricas, por lo tanto hay que valorar el punto de partida, el contexto y luego poder interpretar si realmente hay continuidades o rupturas, o hay cambios y hasta qué punto éstos se efectúan. Mi interpretación puede ser bastante polémica, ya que se ubica en términos culturales, haciendo mucho hincapié en las representaciones culturales de las mujeres que proceden del siglo XIX, y en los modelos de femineidad/masculinidad que vienen de un discurso mucho más tradicional, con base religiosa, pero que se modernizan en los años '20 con

un discurso más científico, más médico, más moderno, por lo tanto, con una autoridad moderna en cuanto a su legitimación que refuerza los modelos de género determinados de la sociedad española. Sería, pues, de un "ángel del hogar" a una mujer moderna, pero que se dirige a un eje claro que es la reproducción y la maternidad. Maternidad que puede ser biológica o puede ser social, y es a partir de este eje que yo puedo plantear, por ejemplo, cuáles son los cambios que se suceden durante la República, la Guerra Civil y el franquismo, aunque en este campo mi labor de investigación es menor. Cuando se produce en 1931 un proceso de modernización política, la transformación del régimen político, que es un régimen democrático, la democracia incluye el sufragio para las mujeres. Sin embargo, mi argumentación es que previamente existe un feminismo en España, un movimiento, una movilización de las mujeres, pero que no se puede calificar tanto en términos de un feminismo político, cuyo eje son los derechos políticos, sino como un feminismo social, que se ubica en la órbita de educación y trabajo remunerado. Además con esta noción de discurso de género y la creación de identidades masculinas y femeninas, argumento que para la Segunda República, en el campo político, conlleva la creación de la noción de una ciudadanía diferenciada para las mujeres, el concepto de ciudadanía es distinto, vinculado al énfasis que se hace aún en la noción de las mujeres como madres. Madres que a la vez desarrollan una maternidad social, es decir, en servicios sociales hacia la sociedad en su conjunto, una ciudadanía que pensará que la naturaleza femenina es distinta, que a la vez puede tener unas categorías a-sociales -la mujer es la que puede desempeñar un papel de tutela moral de la sociedad- y

desde esta perspectiva se construye una ciudadanía diferenciada, que marca espacios distintos para las mujeres en su actuación y sigue refrendando esos espacios distintos. Con lo cual yo me planteo que cuando se produce una feminización de un espacio determinado, ¿qué significa? ¿deviene un espacio público y después un espacio semi-público? La propia categoría público/privado ¿cómo va variando en el tiempo? ¿Y cuál es el peso que puede dar a cada uno de ellos? Con la Guerra Civil, si seguimos esta óptica, vengo a rectificar mis propios planteamientos iniciales que tenía en los años '70, mucho más enfocados desde el peso político, que marcaba las opciones que adoptaron las mujeres en ese momento. Sin embargo, mantengo que una de las pautas de continuidad precisamente es la identidad de las mujeres con la maternidad, que funciona desde la conceptualización del fascismo como experiencia que viven las mujeres a través de los otros, que son sus hijos y sus esposos. No es una experiencia como individuo, se mediatiza. Y que incluso la movilización de las mujeres se efectúa a través de las distintas organizaciones con discursos semejantes. Y planteo cómo la movilización de los hombres se hace desde la noción de la maternidad, es decir, las madres que inciden en que sus hijos vayan a los frentes, hay una mediatización.

ZF: ¿Y esto se verifica incluso con las militantes?

MN: Sí, sí, en las militantes también. Es una óptica más cultural, que ha variado un poco el planteamiento anterior. Y a la vez es un planteamiento, podríamos decir, bastante lógico, porque es una identidad con la que todas las mujeres españolas se pueden identificar, con lo cual permite superar en parte la polarización política, de las diferentes tendencias políticas. Y en este sentido mantengo que es

uno de los elementos fundamentales, que es una de las constantes o continuidades, pero a la vez que se modifica, se reajusta: no es lo mismo hablar de una identidad de principios de siglo, que en los años '20, en los años '30, y luego con el franquismo. Y el franquismo va hacia atrás, recogerá lo que eran los planteamientos de principios de siglo y a la vez recuperación de sus fundamentos religiosos. Esto podría ser un ejemplo de continuidad pero de cambio a la vez. Y la otra cosa que me planteo es cómo hacen suyo las mujeres ese tipo de discurso, pero como sujetos extendidos y también argumento que eso precisamente permite la movilización de las mujeres. Y en muchos casos se ha operado, a mi modo de ver, en ejes interpretativos binarios víctima/heroína, y mi planteamiento es mucho más matizado en este momento, no tanto en términos rupturistas sino de negociación/renegociación de espacios de poder, de las relaciones de poder, hombre/mujer, clase social. Estamos operando en términos de acceder a poderes mucho menos definidos, pero que es una expresión de la voluntad de las mujeres, en este caso concreto. Cómo hacen suyas reivindicaciones propias, pero a la vez encaja perfectamente en lo que es un ámbito de lucha. Me interesaba a partir de qué cosmovisión se hace.

ZF: Trabajaste con testimonios orales?

MN: Sí, también. Ha sido una experiencia interesante porque yo he trabajado con testimonios orales desde los años '70 y aquí otra vez una reflexión que es obligatoria: la reconstrucción de la memoria histórica es según el contexto. Y no es lo mismo la memoria histórica que me explicaban en los años '70 que diez años, veinte años, treinta años después. Eso es realmente muy importante, porque hay cierta tendencia a pensar

que los testimonios orales son reflejo de la verdad, son verdades construidas o que son también reflejo de la verdad de las mujeres. No, creo que también son verdades construidas. Esto me parece que es una ilusión bastante interesante que a la vez hay que someterla a una crítica de la misma manera que se hace hoy con otras fuentes que se manejen.

ZF: Desde el punto de vista metodológico, desde el abordaje de las fuentes, vos decís en el prólogo del libro que tu preocupación es analizar lo que pasa con las mujeres anónimas, ¿cómo se reconstruyen las voces de esas mujeres anónimas? Porque cuando se utiliza la historia oral o los testimonios orales uno puede tener otra perspectiva, pero si uno utiliza otro tipo de fuentes siempre son más visibles las militantes...

MN: Claro, ese es un problema grave. Y también toda la cuestión de la representatividad de las mujeres, o en el mundo obrero también... Es un problema común que tenemos en la Historia social, en general. Quizás la ventaja fue que pude lograr muchas fuentes de pequeñas agrupaciones locales, la correspondencia de la base a lo que podía ser la agrupación nacional, eso permite un acercamiento. Otro tema, pero bastante singular en aquel momento, es que durante la Guerra Civil hay muchas publicaciones de mujeres, donde escriben muchas mujeres que hasta aquel momento casi no habían escrito. Entonces tenemos a partir de las grandes figuras, que son pocas también, bastantes publicaciones menores o artículos en la prensa, se ve una expresión de una voz que antes no se daba. También desde los testimonios orales. Tuve la suerte también de encontrar algunos diarios de mujeres anónimas, hay poquitos, porque no es hay una tradición en España y no es habi-

tual que las mujeres escriban sus memorias, desde el problema de la alfabetización y el diálogo familiar. Y la visión es absolutamente distinta si hablas con una mujer de educación politizada o en el exilio, está muy marcado por el exilio porque hay un mensaje para transmitir. También hice muchas entrevistas a personas que no habían estado realmente implicadas, marcadas por la guerra, desde mujeres católicas, mujeres amas de casa, etc., para tener una cierta visión. Y esto me ha implicado repensar el tema de la gente que no conocía, no se identificaba, nadie sabía... en cambio si uno mira los textos, la prensa de la época, los textos políticos... también trabajé los archivos hospitalarios. He manejado documentación muy diversa...

ZF: Vos trabajaste las "Rojas", pero había una cantidad importante de militantes franquistas...

MN: Sí, sí, en algún otro artículo lo he trabajado pero desde una perspectiva distinta. Me interesó lo que es más la política pro-natalista del franquismo en la posguerra, porque había visto que en el material demográfico no hay cambios pero me interesaba ver, contrastar, tomando como base el estado demográfico, cómo es el peso del discurso en la creación de un nuevo Estado que se basa sobre todo en el cristianismo y donde el eje es la mujer, porque la recristianización de España pasa por la recuperación de la figura de la mujer, de ama de casa, cristiana, etc., etc. Y el peso también de la nueva legislación que se introduce, que elimina la legislación republicana y que a la vez posee un discurso base sobre las mujeres e incluso también es la proyección imperial de la raza, porque la mujer es la que procrea generaciones futuras de españoles que a la vez, incluso en los principios de los

años 40 y 50, el franquismo tiene el discurso de raza y de pureza imperial bastante fuerte tanto hacia Latinoamérica como hacia África y la noción de la mujer reproductora/esclava... Y también, trabajé con comadronas, por ejemplo, para saber qué pasa a nivel de anticonceptivos o natalidad, donde el texto legal era una cosa y la práctica era otra. Aquí el problema sería la interpretación que se puede hacer de Luisa Passerini para Torino, pues ella plantea que es una forma de resistencia política. Yo vengo a decir que esa interpretación era el caso de las mujeres, sobre todo de las catalanas, pero no lo veo tan claro, me parece a mí que viene más de cuestiones socio-económicas que políticas. Y también, claro, que uno ha acatado un discurso determinado de comportamiento, pero de forma consciente como en algunos casos son las mujeres más politizadas las que lo pueden formular de esta manera..

ZF: Supongo que debes haber trabajado sobre la maternidad en el período de la Guerra Civil. Mirando hacia nuestra realidad, en la Argentina de los años 70 ser militante implicaba en muchos casos estar entre la vida y la muerte, y encontramos toda una problematización en torno a las militantes sobre la decisión de ser madres. ¿Qué pasa en ese período de la Guerra Civil?

MN: No tanto. La reflexión sobre la maternidad o control de la natalidad es una reflexión de los años '60/'70, a nivel público... Y

también es interesante desde el punto de vista masculino: estoy pensando en un anarquista que fue quien legalizó el aborto en Cataluña, y a la vez era de los reformadores sexuales anarquistas, muy partidarios de, lo podemos decir, de las relaciones de las mujeres, pero en el momento de la guerra toman una postura muy clara de rechazo de la presencia de las mujeres en los frentes por el tema de la difusión de las enfermedades venéreas, y además tiene una lectura de la sexualidad masculina bastante típica con la época, él recomendaba la castidad, la abstinencia sexual para mantener las fuerzas energéticas para dedicarse a la guerra. Y para también procrear a los hijos cuando vendría la utopía revolucionaria... Pero son referentes de este estilo, las mujeres no, abiertamente no. Yo creo que la identidad maternal es el argumento, con poquísimas excepciones, es el techo con el cual viven las mujeres, porque el cuestionamiento de la maternidad es el cuestionamiento del eje de su vida. Y aquí el nivel de reflexión es sorprendente por las referencias de las mujeres anarquistas, socialistas sobre maternidad o el cuidado del cuerpo, puericultura, etc. El eje es maternal, no libertad sexual, no hay opción sexual.

ZF: ¿Hay una correlación entre la asunción de planteos feministas y la politización? ¿Las feministas son comunistas, anarquistas, socialistas o esta correlación no existe?

MN: Cierta correlación, sí. A ni-

vel teórico, no digo a nivel de la práctica, las anarquistas a nivel teórico avanzan más; socialistas y comunistas están más en la órbita típica de romper la supeditación, la lucha social, la causa y luego vendría lo otro. Las organizaciones de las mujeres republicanas se orientan precisamente por estas tipologías: socialismo, comunismo, anarquismo; pero no hay que olvidar las republicanas que son católicas, las más de las personas y que pueden plantear muy bien la resistencia, que están incorporadas a las movilizaciones, que tienen también su propio diario. Este descubrimiento yo creo que no responde necesariamente a una visión política, es un descubrimiento: potenciar a las mujeres, que tienen un potencial que pueden desarrollar, por eso hablo en términos de un aprendizaje social porque no corresponde necesariamente a una ubicación política sino a una experiencia de vida... Es un proceso muy complejo. Y también, claro, en el contexto de una guerra, son contextos en el cual hay siempre vacío, en las estructuras de funcionamiento habitual y en las relaciones de poder, de género también. Entonces hay espacios de mayor libertad para las mujeres que suben ellas sin plantearlo en estos términos y avanzan, pero luego hay obstáculos que les obliga a repensar las cosas. Pero quizás lo que yo había hecho inicialmente en los primeros trabajos era tomar el discurso producido en los textos de las revistas por parte de las mujeres politizadas al pie de la letra y ahora me lo estoy planteando en términos mucho más colectivos...

Hombres y Padres. La Oscura Cuestión Masculina

Giuditta LoRusso. Cuadernos Inacabados. Edit. horas y Horas, España, 1998

MARÍA GRACIELA GALVÁN
CEIM-UNR

Generalmente son dos aspectos los que tengo en cuenta al leer un libro: el primero tiene que ver con el ¿cómo se escribe?, y el segundo sobre ¿qué se escribe? o ¿qué se problematiza?

Respecto del primero considero que todo trabajo y muy especialmente aquél que tiene que ver con la investigación debe ir generándonos expectativas, ir atrapando nuestro interés, cosa que olvidan algunos investigadores que enarbolan la ecuación: cuanto más impenetrable es la escritura/ más científicos son los contenidos.

En el caso de Giuditta ella va develando cuidadosamente, y cito sus palabras, "es así, que hurgando entre 'residuos, restos y basura', entre todo lo que la ciencia antropológica oficial ha descartado, no ha considerado, ha eliminado, negándose a reconocerlo y perdiéndolo a lo largo del camino, encontraremos una llave que nos permitirá abrir muchas puertas cerradas, iluminando secretos antiguos, silencios, oscuridad. Conscientes de que donde hay una represión tan grande y sistemática, debe haber oculto un problema igualmente grande, nos disponemos a emprender nuestro viaje de exploración y descubrimiento del 'continente negro' del arcaico y olvidado mundo masculino".

Respecto de ¿qué problematiza?: a partir de las preguntas ¿qué es ser padre? y ¿qué ha significado serlo?, aborda el problema del padre en las culturas primitivas y de la "ignorancia de la paternidad", o sea la "no conciencia de la contribución biológica masculina a la procreación".

Pero aquí ella interroga y replantea el tema, porque "enfrentarse a la cuestión de la paternidad primitiva en términos de conocimiento - ignorancia es la mejor forma de no reconocer su significado real".

"Lo que se presenta, por lo tanto, como una 'situación problemática', como 'problema', como el problema, es esta exclusión, su significado, sus implicaciones y sus posibles consecuencias. Estar o no estar en el hecho central de la vida. Éste, parece, ha sido el problema".

Y de allí va revisando las respuestas teóricas de antropólogos evolucionistas, funcionalistas y estructuralistas como Hartland, Morgan, Malinowski y Levi- Strauss, entre otros.

Deteniéndose en categorías como parentesco, matrimonio, el rol del tío materno, va contrastando los diferentes planteos.

Es así como afirma en una parte de su libro que "si bien el artificio del parentesco representa la estrategia cultural tendiente a disminuir y reducir el peso de los lazos de sangre, la primacía arcaica de la consanguinidad aflora prepotente en la figura del tío materno, y, subrayando la originaria e innegable importancia de la descendencia biológica, evidencia, asimismo, la irreprimible exigencia del hombre, que no sabe que es padre, de proyectarse y continuar estando de alguna manera en la generación de los hijos, reconociendo como sus herederos naturales y parientes consanguíneos más próximos a los hijos de la hermana".

Y siguiendo con su análisis señala "que la cuestión del 'avunculado' constituye una parte integrante y significativa de la oscura cuestión masculina que estamos investigando. Indicándonos los oscuros lazos entre poder, potencia e impotencia, la figura central del tío materno, su extraordinario poder en la cultura arcaica, nos sitúa frente a esta clara e inequívoca realidad: lo que será en la sociedad patriarcal derecho indiscutido del padre existe incluso antes que el padre mismo. Se trata del derecho de los hombres, en cuyo origen está la atávica preocupación masculina de establecer el control sobre lo que el hombre no tiene, sobre lo que no es suyo y no le pertenece, antes que nada, los hijos y la capacidad de generarlos".

Revisar, rever aquellos análisis y concepciones que desde una ciencia "androcéntrica" implica contrastar "verdades" con nuevas

miradas, genera "riesgos" y dificultades que la autora debió padecer, situaciones que devienen porque "la ciencia lleva la impronta de su generización no sólo en las diferentes formas en que se usa sino en la descripción de la realidad que ofrece - incluso en la relación que tienen científicas y científicas con esa descripción". (Fox Keller, E. 1991:86)

Giuditta como investigadora mujer, reflexiona que esta "Antropología, hecha básicamente por hombres, ha contribuido de forma decisiva a oscurecer, confundir y enterrar una realidad antropológica fundamental: la condición masculina".

Para remarcar "lo que la Antropología oficial ha considerado problema de escasa importancia, o no ha considerado en absoluto, a nosotros se nos ha presentado como 'la situación problemática' inicial concreta a partir de la cual se hace posible finalmente entender toda la secuencia de reglas e instituciones culturales que intervienen en conjunto para resolverla, y entender también cómo el éxito final del proceso de estabilización de la figura masculina, que allí se articula, sólo podía acabar en la construcción de un universo social patriarcal".

Considero que su análisis crítico constituye un aporte teórico que suma a la comprensión de la construcción social de la masculinidad y la paternidad. Comprensión que en los últimos años desde los Estudios de Género se ha instalado como necesaria. Porque sostengo que desde la teoría también se impulsa la acción que posibilita cambios, es que recibi-

mos en forma entusiasta éste, su trabajo; dado que como señalan algunos investigadores, asistimos al paso de una perspectiva más bien etnográfica de los estudios de la masculinidad a otra global que permita definir políticas en torno a ello. (Connell, 1995)

A modo de ejemplo, recordamos que las responsabilidades reproductivas de los hombres recibieron atención global en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (Cairo, 1994) y en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995). Donde se reafirmó la conexión entre población y desarrollo en el entendido que la igualdad de género, junto con la participación de los hombres en la reproducción y la paternidad, son componentes esenciales para el desarrollo sustentable. (Flacso, 1998).

Giuditta, desde la Perspectiva de Género abre la polémica [y en buena hora], porque como bien dice María Ángeles Durán "no se podía esperar que la presencia de la mujer en la Universidad fuera una eterna escena de repetición: en algún momento tendría que empezar a preguntarse si el papel que recitaba estaba cortado a la medida de sus necesidades o se trataba simplemente, de una reproducción obediente". Y es desde esta "autoconciencia" que en sus manifestaciones "toma la forma de un extrañamiento, de un malestar intelectual" del que puede surgir la "vitalidad" que conduce a la "lucidez" y, al romper los viejos hábitos y los planteamientos reducidos, enriquecen extraordinariamente la vida cultural y el panorama de la investigación y la docencia".

Hombres y Padres. La Oscura Cuestión Masculina

Giuditta Lo Russo. Cuadernos Inacabados. Edit. horas y Horas, Madrid, 1998

ANA ESTHER KOLDORF
CEIM-UNR

El libro de Giuditta (a quien tuve la agradabilísima oportunidad de conocer en su paso por Rosario) pone en escena la centralidad del problema de la paternidad en las sociedades arcaicas ignorado por la antropología desde la perspectiva que plantea la autora o, podríamos mejor decir, soslayado por los antropólogos o por una antropología erigida por hombres.

Lo que hace este trabajo es descubrir, descorder el velo sobre un hecho impensado, el de que los elaborados sistemas de parentesco creados en estas sociedades hayan encubierto y velado la principal relación biológica (*la relación madre-hijo*), conocida por los hombres en esas sociedades. Sistemas a los cuales la mayoría de los antropólogos estudiosos de los mismos, los envuelven en explicaciones herméticas para no reconocer que: "... la consanguinidad es para los primitivos tan importante (*relación madre-hijo*) que necesitan negar su importancia... ¿Y no será precisamente la lejana cuestión de la paternidad primitiva el elemento clave para desatar el nudo problemático del parentesco?... sólo si tenemos en cuenta el nudo representado por el extraño lazo entre relación biológica natural y relación de parentesco de origen cultural, podremos aclarar la estrecha conexión entre el problema del padre y la artificialidad del parentesco en la cultura arcaica" (Lo Russo, 1998). Estos sistemas "clasificatorios" que describe brillantemente Morgan, encubren, para la autora, el desconocimiento que los hombres tenían de su rol fecundativo y se convierten en la expresión más significativa de la exigencia, muy presente en esas culturas, de englobar y relacionar en una red de relaciones "artificiales", construidas culturalmente, a la mitad del género humano que quedaría aislada y excluida de la relación fundamental del parentesco si estas relaciones fueran únicamente las biológicas del sistema genético-natural, precisamente la relación madre-hijo.

"...La estructura misma de la sociedad primitiva es, de hecho, una estructura de relaciones de parentesco" (Lo Russo, 1998). El parentesco es el sistema dominante de estas estructuras sociales, y aún en aquellas en que se superponen como sistemas estructurales otras formas como, por ejemplo, los sistemas de edades o las sociedades secretas de guerreros, siempre están enmascaradas con el lenguaje del parentesco: "hermandades", "fratrias", etc. Pues a través de los lazos de parentesco se regulan las relaciones de propiedad, el matrimonio, la responsabilidad colectiva, la compensación económica. Es decir que es a través del parentesco donde va a tomar expresión el orden político. Si la relación nuclear del parentesco se centra únicamente en la relación biológica (madre-hijo) conocida entonces, los hombres hubieran quedado excluidos del orden social.