

A vueltas con el sujeto del feminismo

La representación de la lucha es muchas veces una lucha de representaciones.

George Simmel

Uno es demasiado poco, y dos es sólo una posibilidad (...).

Somos responsables de las fronteras. Somos fronteras.

Donna Haraway

Elena Casado Aparicio

En las siguientes páginas me propongo hacer un breve recorrido por algunas de las visiones del sujeto en los discursos feministas¹. No es una tarea sencilla ni, mucho menos, inocente. El dinamismo, la riqueza, la complejidad y la polifonía desaparecen en las taxonomías políticas que intentan establecer genealogías, como bien nos advierte Haraway (Haraway, 1996). Es más, cualquier taxonomía es una reinscripción de la historia; una reinscripción mediada, entre otras cosas, por la intención que la guía. Y mi intención –por qué ocultarla– es abordar la deconstrucción del sujeto feminista desde una posición paradójica marcada por mi compromiso personal y subjetivo con el movimiento que (lo) constituye.

1. De la «diferencia de género»...

Durante los años sesenta, con el movimiento feminista de segunda ola, llamado así por su falta de continuidad histórica con el movimiento sufragista, se reabre el debate de la posición social de las mujeres. En esos años, se inicia una imparable producción teórica, vinculada de una forma u otra a una práctica reivindicativa, dentro de una lógica que podríamos denominar de *Otredad*, esto es, de afirmación de un colectivo por oposición a su «contrario». El movimiento de mujeres, ya desde algunas de las ideas del sufragismo, venía a cuestionar de forma radical la supuesta universalidad del sujeto moderno. Si bien la razón ilustrada se había erigido en sujeto universal (y por tanto,

asexuado, entre otras cosas), las manifestaciones prácticas de ese sujeto evidenciaban su débito con unos sujetos portadores de unas características particulares: hombres, blancos, occidentales, heterosexuales, burgueses y de mediana edad, por ejemplo. La Ilustración se había olvidado de las mujeres o, según otras interpretaciones más valientes, se había levantado sobre la negación y la dominación del Otro. Se daban, así, los primeros pasos en la deconstrucción del Sujeto –con mayúscula–, y los diversos Otros encontraban el caldo de cultivo propicio no sólo para esa puesta en cuestión, sino para afirmar, simultáneamente, su existencia, su diferencia, su «ser sujeto». No es extraño que se hable de movimiento de liberación en estos años. Se trata de liberarse de la dominación masculina, pero de hacerlo dentro de la lógica del sujeto autónomo e independiente, con igualdad de derechos y oportunidades; en definitiva, el objetivo es ser sujeto de la historia, tanto de la individual como de la colectiva².

La idea clave en esos momentos es la de *diferencia de género*. Si bien dista bastante de ser un concepto unívoco, lo que quiere dejar patente es que la posición social y las constituciones subjetivas de hombres y mujeres son diferentes. Esa «diferencia» se explicará apelando, en unos casos, a la construcción social del género –ya presente en Simone de Beauvoir–, o a interpretaciones más cercanas al determinismo biológico en otros. Así, por ejemplo, en el feminismo marxista³ y en el feminismo radical⁴ se defenderá la idea de construcción social a partir de la existente división sexual del trabajo, tanto en su vertiente productiva como reproductiva⁵, con la separación entre ámbito público y privado que conlleva. El feminismo cultural, por su parte –a partir de los planteamientos de las radicales, pero rompiendo con ellos en muchos sentidos (Echols, 1989)– hablará de «clases sexuales», lo que traduce que son las relaciones sexuales, y no las relaciones de producción o las de reproducción, las que construyen de forma diferencial a hombres y mujeres, otorgando a éstas un carácter subordinado. Se pasa así de la consideración del sistema capitalista y/o la familia como «centros de opresión fundamental», a plantear la sexualidad como ámbito productor de ordenamiento y jerarquización social. Su planteamiento está a

caballo entre el construccionismo social y el determinismo biológico, puesto que parten de la premisa de que la sexualidad masculina y la femenina son radicalmente diferentes⁶. Por otra parte, entre las corrientes que otorgan un mayor peso a la biología también encontramos diversos enfoques según se aborde la diferencia entre hombres y mujeres poniendo el acento en la especificidad del cuerpo femenino⁷, en la relación madre-hija⁸ –elemento clave del universalismo psicoanalítico–, o en el orden simbólico femenino derivado de una ontología radicalmente diferente de las mujeres que requiere espacios discursivos y prácticas propias –el *affidamento* o el lenguaje femenino⁹–.

El debate entre estas posiciones queda planteado en el seno del feminismo de los años sesenta como el debate del *feminismo de la igualdad* frente al *feminismo de la diferencia*. En el primer caso, la subordinación de la mujer, así, en singular, se explica por procesos socio-culturales de constitución del género a partir de una matriz que se considera puramente biológica, el sexo. En el segundo caso, se reivindica la diferencia femenina, ontológica, frente a los estragos de la identidad masculina a lo largo de la historia. Las fronteras, sin embargo, no son impermeables, pues el poder movilizador de «lo femenino» contagiará en algunos momentos a las defensoras de la igualdad, de la misma forma que la necesaria reivindicación de derechos fundamentales también dejará su huella entre las partidarias de la diferencia.

La concepción del sujeto que subyace a los planteamientos del feminismo de la igualdad es claramente moderna. Se trata de un sujeto puramente político que pretende alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres y profundizar así en la consecución del ideal ilustrado condensado en el lema igualdad, libertad y fraternidad. Hombres y mujeres *no somos* diferentes, dirán; debemos, por tanto, romper con los mitos, los prejuicios y seguir avanzando en esa mayoría de edad que nos corresponde a todos y a todas en tanto que criaturas racionales. El sujeto de las prácticas de la diferencia, sin embargo, es un sujeto ontológico: hombres y mujeres *somos* diferentes¹⁰ y el objetivo, por tanto, no es ya la igualdad, que supondría la negación de esa constitución opuesta, sino la eliminación del sistema de opresión que se ha construido sobre esa distinción.

A pesar de ello, ambos planteamientos presentan algunos problemas comunes:

a) *En primer lugar*, en ambos enfoques subyace la oposición binaria naturaleza-cultura¹¹, aunque en interpretaciones radicalmente diferentes. Por una parte, las partidarias del feminismo de la igualdad, aun con toda su diversidad, centran sus teorizaciones y sus prácticas en el género, esto es, en la construcción sociocultural basada en la «realidad» biológica —el sexo—, producto de la naturaleza. No cuestionan, por tanto, ese par binario, sino que de lo que se trata es de romper con la estereotipación y la opresión que resulta de él. Es, en pocas palabras, un problema de incoherencia dentro de la lógica racional-humanista. El cuerpo desaparece así de su discurso, quizá fruto de su abierta oposición al determinismo biológico dominante. Por otra parte, también quienes se enmarcan en la práctica de la diferencia dan por sentado el par naturaleza-cultura. En este caso, el género, concepto que está mucho menos presente en sus teorizaciones, no es más que el correlato bio-simbólico de la naturaleza. Según esta interpretación, no hay un problema de inadecuación o de incoherencia, tal y como plantean las feministas de la igualdad, sino un problema de autoridad y de heterodesignación, una negación del valor de lo femenino por parte del poder patriarcal. Hombres y mujeres somos diferentes, dirán, y de lo que se trata, por tanto, es de reivindicar el valor de la diferencia femenina, de la femineidad. El cuerpo, y sus supuestas características femeninas universales (la maternidad, por ejemplo) están en el centro del discurso; al tiempo que la desigualdad social se considera un problema, según la radical formulación de Clara Jourdan, de la democracia, no de las mujeres (Jourdan, 1994).

b) *En segundo lugar*, ambos enfoques oscurecen las diferencias entre las propias mujeres. En el feminismo de la diferencia porque se supone que todas las mujeres son representantes de esa Identidad Femenina, esencial, universal, radicalmente diferente, acallada a lo largo de la historia; identidad que debe recuperarse mediante diversas estrategias consideradas propiamente femeninas —*affidamento*, búsqueda de autoridad femenina, alejamiento de los ámbitos «masculinos», comunidad en sentido fuerte, etcétera—¹². En el feminismo de la igualdad porque se obvian las dimensiones

simbólicas, y porque se supone que la construcción social del género es homogénea para todas las mujeres, que en ella no intervienen otros ejes de estructuración social y que, por tanto, todas las mujeres comparten unos mismos intereses. En ambos casos se habla de La Mujer, del Patriarcado, como si de entidades fijas, autoexplicativas, universales se tratara. Éstas son, utilizando la terminología de Woolgar, algunas de las «cajas negras» del feminismo (Woolgar, 1991).

c) *Por último*, la impronta determinista es evidente en las defensoras de la diferencia femenina; se trata en este caso de un cierto determinismo biológico que, por sus similitudes con las corrientes biologicistas de finales del XIX, es profundamente criticado por las defensoras de la igualdad. Pero tampoco éstas son ajenas a otra manifestación del determinismo —determinismo social, en este caso—, puesto que presuponen, como veremos, que las estructuras socioculturales tienen los mismos efectos sobre un colectivo homogéneo de mujeres, al margen de la dimensión simbólica, por ejemplo.

Lo que subyace a estas tres cuestiones es la homogeneización de la conciencia colectiva fruto tanto de los planteamientos ilustrados como de la filosofía de la conciencia, ya sea hegeliana —con su visión idealista de la diferencia— o positivista —con su consideración de la conciencia unitaria como constituyente fundamental de la identidad y la práctica del sujeto—. Esa homogeneización se deja sentir en la polémica igualdad *versus* diferencia, formulada algunos años más tarde como unidad *versus* diversidad¹³. Los pilares que cimientan la articulación homogénea de la conciencia colectiva en estos discursos feministas, con énfasis y acercamientos diferenciales, son tres conceptos básicos profundamente interrelacionados: el sistema sexo/género, el concepto de intereses colectivos, en este caso, intereses de las mujeres, y la idea de identidad colectiva como Sujeto fuerte. Vayamos por partes.

i) El *sistema sexo/género* entendido como par indisoluble, profundamente arraigado en la dicotomía naturaleza/cultura, es una de las inscripciones¹⁴ fundamentales en esos primeros años. Recordemos que el sexo es la matriz biológica —«natural», «evidente», «incuestionable»— que sustenta la diferencia entre hombres y mujeres. A partir de ella, se ha construido el

género –categoría, por tanto, sociocultural–, que se traduce en la existencia de posiciones sociales y subjetividades diferentes. La diferencia de primer orden se establece así frente al Otro: hombre versus mujer, masculino versus femenino. Robert Stoller fue uno de sus artífices al utilizarlo para abordar el concepto de identidad en el contexto de la práctica clínica con transexuales. En su formulación el sexo aparece directamente relacionado con la biología, mientras que el género lo hace con la cultura. Así pues, y de forma paradójica, una de las inscripciones fundantes de la diferencia de género surge de la misma frontera entre los géneros: la manifestaciones de la transexualidad. Si hay individuos que a pesar de su pertenencia biológicamente determinada a un sexo, se identifican y construyen su subjetividad con las referencias que le correspondería al sexo opuesto, se rompe la identificación mecánica entre naturaleza y cultura; de ahí la pertinencia de la distinción entre ambos ámbitos (Stoller, 1968)¹⁵.

En el campo feminista, Gayle Rubin, partiendo de una lectura de Marx y Engels mediada por Lacan y Lévi-Struss, definió el sistema sexo/género como el sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana (Rubin, 1975). Deseo sexual y género son productos sociales relacionados con las estructuras de parentesco, que se convierten en la base del sistema patriarcal¹⁶. Algunas de las manifestaciones de la existencia del sistema sexo/género es que las mujeres, las Otras, aparecen definidas por su negatividad, esto es, por exclusión comparativa con el elemento supuestamente neutral, no marcado; así, lo femenino se entiende como lo específico, lo particular, frente al universalismo del Uno¹⁷. Consecuencias que se derivan de esa negatividad son el carácter opaco de «las mujeres»¹⁸ y su pertenencia a de una caótica, desorganizada y anónima colectividad, que se traduce en una ausencia de individualidad o incluso en una subjetividad de sinécdoque, en la que «ser mujer» se convierte en el eje estructurante fundamental (Hartsock, 1989)¹⁹.

La formulación del sistema sexo/género gozó de un gran apoyo y el término corrió como la pólvora convirtiéndose en un instrumento fundamental de teorización y orientación práctica, que permitía articulaciones

diversas. Entre el sexo, biológico, y el género, sociocultural, mediaba o bien una construcción social –es la interpretación del feminismo socialista y del feminismo radical– o bien una correlación bio-simbólica –interpretación del feminismo cultural, del ecofeminismo y del pensamiento de la diferencia–.

ii) La cadena «lógica» que se derivó de aquí es que si existe un sistema sexo/género, que otorga a las mujeres un género a partir de unas características biológicas específicas y que, con ello, las sitúa en una posición subyugada en el contexto de unas relaciones patriarcales, las mujeres –todas las mujeres, puesto que en todas las sociedades parece reproducirse el mismo sistema de dominación– tendrán unos mismos intereses, definidos por su deseo de romper con esa fuente de categorización social discriminatoria, y que se concretarán en el movimiento de liberación. Este *concepto de intereses* tiene antecedentes en la formulación marxista «el ser social determina la conciencia». Con ello se defiende que similares condiciones de vida, originadas por una posición similar en una estructura social particular, debido a la división del trabajo, dan lugar a unos intereses objetivos comunes y a una conciencia que, a su vez, genera una determinada práctica rebelde, contestataria y liberadora. Autoras feministas importantes, que en los primeros años, sobre todo, buscaron en las fuentes más cercanas para teorizar y fundamentar su acción, recogieron ese concepto y pasaron a hablar de intereses de género. Ahora bien, esta visión presenta diferentes problemas.

En primer lugar, se ofrece una visión excesivamente ligada a la posición ocupada en la división del trabajo. El movimiento de mujeres, al recoger el concepto de intereses objetivos, heredaba también, de forma consciente o no, la centralidad del trabajo como «tecnología» propia de la modernidad. Feministas marxistas y radicales dieron un lugar privilegiado a la producción-reproducción social. Esas relaciones de producción y reproducción –esta última utilizada indistintamente tanto en sentido económico como en sentido sexual-reproductivo– aparecen como explicaciones de la opresión de las mujeres. Hecho el diagnóstico, sólo quedaba intervenir: estas ideas se plasman en reivindicaciones relativas a la necesaria incorporación masiva de las mujeres al empleo, en debates sobre el carácter del traba-

jo doméstico y propuestas para su regulación, en el cuestionamiento del «contrato sexual» (Pateman, 1988), etcétera. Se trata de explicaciones excesivamente deterministas y monocausales que desconsideran otras motivaciones o «fuentes de intereses». Planteada esta limitación, se resolvía con la diferenciación entre intereses «objetivos» e intereses «subjetivos», en una nueva oposición binaria que consuma la tradicional separación entre «lo externo» y «lo interno», lo «individual» y lo «colectivo» o, en definitiva, entre individuo y sociedad. Sin embargo, esta diferenciación no dejaba de ser un espejismo, pues automáticamente nos podemos preguntar quién tiene capacidad para distinguirlos y clasificarlos a uno u otro lado, esto es, quién y cómo consigue trascender esa distinción. La paradoja es que, si bien el feminismo rompió con este planteamiento dual al defender que «lo personal es político», lo hizo manteniendo una visión excesivamente homogénea del colectivo por el que hablaba al abordar los debates sobre la igualdad y la unidad de las mujeres como colectivo oprimido (Young, 1989; Fuss, 1989; Minh-Ha, 1990).

Una segunda línea crítica a la virtualidad explicatoria de los «intereses colectivos» es que se supone que las condiciones de existencia ejercen una influencia uniforme en todos los miembros del grupo, es decir, en todas las mujeres, negando así en la práctica la existencia de otras «fronteras», pero también la importancia de lo «subjetivo», de las construcciones de sentido —en cuanto que significados que da cada sujeto, individual o colectivo, a una «misma» situación—, de las autoimágenes, de los valores éticos, etc.

iii) La defensa de esos intereses de género sirve de base para una nueva cadena «lógica» que, en su versión más extrema, empieza y termina con la defensa de una *identidad colectiva*, de un sujeto fuerte. Ese sujeto colectivo, debido a condiciones de existencia similares —con lo que se hace abstracción de otras contradicciones sociales y se sientan las bases para la consideración de la diferencia de género como la contradicción social fundamental, en sustitución de la postulada por el marxismo— se supone portador de unos intereses de género comunes, para cuya consecución se agrupa en un movimiento liberador, futura síntesis superadora de las relaciones de dominación existentes; un movimiento liberador lide-

rado por una vanguardia que tiene un acceso privilegiado a la realidad —y, por tanto, a la verdad—, que se erige en portavoz del conflicto, y que incluso puede llegar a dotarse de una ética o de un cierto estilo de vida coherente con su planteamiento²⁰.

Desde las posiciones afines a la práctica de la diferencia se critica esa formulación de la identidad femenina por considerarla una identidad de dominio, por su heterodesignación, y por favorecer un lenguaje de reivindicación y queja que vuelve a ocultar la «verdadera» identidad femenina. Si prescindimos de los toques más esencialistas, debemos admitir la pertinencia de tales acusaciones. Pero es que, además, desde mi punto de vista, esa cadena argumentativa favorece la homogeneización, la estereotipación y se basa en una lógica universalista racional-legal que hoy está poniéndose en cuestión, sin que ello quiera decir que debamos prescindir de cualquier tipo de reflexión o acción orientada a ese campo concreto de la vida social, sino que, simplemente, no creo que debiera ser el único eje o el fundamental sobre el que giren los planteamientos feministas.

Ahora bien, en las formulaciones desde el campo de la práctica de la diferencia el efecto homogeneizador se produce desde otra cadena «lógica» también cuestionable. Se parte de la afirmación de «lo femenino», radicalmente diferente de «lo masculino». Se pone en primer plano «lo simbólico», que ocupa así el lugar de los intereses de género como factor de unificación. Las mujeres son diferentes de los hombres; el problema y la causa última de la subordinación es que no han tenido autoridad. La maniobra necesaria, por tanto, es dotar a las mujeres de autoridad, y en tanto en cuanto sólo las mujeres van a otorgar autoridad a otra mujer (por resistencia de los hombres, pero también en virtud de ese límite ontológico que es el cuerpo femenino) se defiende la idea de *affidamento* o mediación femenina que se concreta en el eslogan «entre yo y el mundo, otra mujer»²¹. La identidad se entiende como libertad de modificarse a sí para reconquistar lo que estaba silenciado y oculto: el ser mujer.

Por lo demás, aunque las argumentaciones de las corrientes más vinculadas a la igualdad y las de la práctica de la diferencia corresponden a interpretaciones diferentes, la homogeneización del colectivo mujeres y, con ello, la

afirmación de un Sujeto en el sentido fuerte es común, así como el hecho de que pueden orientar tendencias normativizadoras. Las limitaciones epistemológicas y políticas que se pueden derivar de todo ello son evidentes.

Sin embargo, creo que la problematización, en primera instancia, de la cuestión de los intereses de género —presente también entre las defensoras de las corrientes de la diferencia, aunque sobre bases menos economicistas— ha de ser aún más profunda, puesto que parte de presupuestos lógicos cuestionables, ya que la peor de las ilusiones, como señala Bloch, es considerar que podemos adquirir una idea clara de cuáles son nuestros intereses y orientar nuestra conducta según ellos, como si la humanidad estuviera compuesta «únicamente de voluntades regidas por la lógica», cuando entre nuestra situación y nuestros actos media un complejo entramado de representaciones socialmente construidas (Bloch, 1988: 149).

Además de este espejismo, un último mito común insostenible es ese «ídolo de la tribu de los historiadores [que] tiene un nombre: la obsesión de los orígenes» (Bloch, 1988: 27). En este mito de los orígenes, el término «origen» puede hacer referencia tanto a la idea de momento fundante como a la de causalidad. En general, ambas acepciones solieron fundirse en los discursos feministas, ayudando a alimentar las tendencias a la monocausalidad. Se trataba de encontrar la causa fundacional y fundamental de la opresión, la causa que subyuga y sobre la que se sustentan las relaciones patriarcales de dominación. Descubierta esa causa, levantado el antifaz, o bien el orden simbólico cae por su propio peso²², o bien sólo resta modificar las estructuras que siguen sustentando la causa primaria de sujeción: el mercado laboral, la sexualidad, la socialización infantil. El problema es que en muchas de estas explicaciones se da por sentado precisamente lo que se pretende explicar, entrando en un círculo vicioso que puede pasar desapercibido. Por ejemplo, cuando se argumenta que la base de la subjetividad diferente de hombres y mujeres está en los procesos de socialización, se consideran factores explicativos las actitudes, expectativas y roles sociales diferenciales para niños y niñas, que son precisamente lo que se pretende explicar. Algo similar sucede en complejo de Edipo del psicoanálisis, donde el proceso de identificación-individuación,

profundamente marcado según el sexo, parte de la consideración de la heterosexualidad como norma y de la identificación inmediata de una capacidad biológica —la capacidad reproductiva de las mujeres— con una capacidad social —la crianza—, sin cuestionar las bases sobre las que dicha identificación se apoya²³.

2. ...a las «diferencias entre mujeres»

Hemos visto cómo desde los años sesenta, la frontera fundamental, por no decir la única, para la constitución del sujeto feminista, era la que separaba a hombres y mujeres, en la lógica del «Nosotras» frente al «Ellos». El panorama se modifica a mediados de los años 80 con la progresiva aparición en el seno del propio movimiento feminista de *diferencias entre las mujeres* que lo componían. En Estados Unidos son principalmente las mujeres negras las que toman la palabra para denunciar la centralidad en los discursos de las mujeres blancas de clase media. Más tarde harán lo propio las mujeres lesbianas, llamando la atención en este caso sobre el heterosexismo o heterosexualidad obligatoria²⁴, y después un sin fin de identidades «fronterizas» —transexuales, *queers*, ...—. Todo ello viene a sumarse a las corrientes de pensamiento críticas de los metarrelatos y del concepto de Sujeto. Las lecturas de los postestructuralistas, del deconstruccionismo y del psicoanálisis van a abrirse paso en el ámbito feminista.

El debate de *igualdad versus diferencia*, sin cerrarse ahí, deja paso a una nueva dicotomía formulada en esos momentos en términos de *unidad versus diversidad*. La disputa ahora es si las mujeres feministas deben poner el acento en las cosas que las unen o en las que las separan. Mientras el debate teórico seguía, la práctica dejaba claro que las diferencias estaban ahí y que no podía negárselas. Clases sociales, etnias, orientaciones sexuales, creencias religiosas, edades, ideologías políticas, etcétera irrumpen con fuerza en los grupos de mujeres. Se abría por tanto una fisura importante en ese Sujeto homogéneo y

mítico —se empieza a sustituir «la Mujer» por «las mujeres»— del que se hablaba en el período anterior.

El debate que está implícito supone un desafío importante a la teoría feminista en tanto que teoría liberadora de/para un determinado sujeto. No se trataba simplemente de adaptarse a la diferenciación interna. No comparto, por ejemplo, la idea de Susan Bordo de que cuando apareció la diferencia en el seno del feminismo, no exigía teorización sino simplemente que se la escuchara para estar prevenidas ante los propios sesgos, prejuicios e ignorancia (Bordo, 1989). Creo, más bien, que se trataba de una crítica profunda a la falacia del sujeto mítico y universalizante; una crítica que como vimos más arriba fue uno de los acicates de los discursos feministas de los años sesenta y que ahora se volvía contra sus mentoras. No sólo era el sujeto androcéntrico el que velaba las diferencias y las revestía de valores supuestamente neutrales y universales, sino que el propio sujeto que el feminismo había construido mostraba esas mismas limitaciones con respecto a otras categorizaciones sociales, a otras fronteras, a otras subjetividades. Es más, la diferencia, como veremos, dejaba de situarse *entre* identidades para habitar *en el interior* de ellas (Butler, 1989; Fuss, 1989)²⁵.

Se empezaban a cuestionar algunos principios fundamentales de la construcción de la subjetividad y de la filosofía de la conciencia, hegeliana y/o positiva, a la que hacíamos referencia antes. Los primeros pasos en la construcción de la rebeldía feminista, como toda producción humana, habían estado profundamente comprometidas con el contexto social de su enunciación. Interesa especialmente prestar atención al peso de las reglas de la lógica, esto es, el principio de identidad ($A=A$), el principio de no contradicción (A no puede ser no- A) y el principio del medio excluido (todo debe ser A o no- A). Los discursos feministas las habían traducido en la constitución del sujeto «mujer», un sujeto idéntico, sin fisuras ni contradictorias e inserto en un sistema sexo/género que distinguía entre hombres y mujeres como categorías cerradas y mutuamente excluyentes.

Una consecuencia paradójica²⁶ importante para las prácticas discursivas feministas de ese carácter estable, inmóvil, «coherente», fuerte y bipolar de la identidad de género era la oculta-

ción de las diferencias entre mujeres y la constitución de un nuevo discurso, de una nueva *episteme* totalizante. Probablemente la dinámica de la rebeldía y resistencia frente a la discriminación de las mujeres, de las «Otras», así lo requería en su frontal oposición al orden establecido. Pero con el paso del tiempo, tras un proceso de reificación reaparecen las luchas por las representaciones, que revelan las homogeneizaciones y aplanamientos presentes en su constitución, puesto que toda *episteme* requiere, como señala Foucault, la supresión de los discursos que difieren (Foucault, 1970). Las prácticas discursivas feministas, por supuesto, no podían ser ajenas a este proceso.

En este contexto podemos situar algunas de las críticas al ideal de comunidad, de «womanhood», que van socavando el concepto del sujeto feminista. Iris Young, por ejemplo, elabora una durísima réplica filosófica y política al concepto de comunidad, a partir de dos ideas fundamentales. En primer lugar, la idea de comunidad configura el deseo femenino contra la alienación y el individualismo. Ese deseo de mutua identificación fue muy útil en un primer momento, como praxis rebelde, para el autoconocimiento y para la afirmación cultural de los grupos de mujeres; pero, a largo plazo, se ha traducido en una indeseable y falaz homogeneidad y ha contribuido a limitar la eficacia política al vaciar a esta instancia de contenido²⁷. En segundo lugar, la presuposición de la «comunidad» de mujeres ha dado lugar a una idealización psicológica y política de las capacidades «femeninas» que, al darse por sentadas, ha bloqueado el desarrollo de modelos de organización política alternativos. El problema fundamental es que el ideal de comunidad participa de la «metafísica de la presencia» (Derrida) o la «lógica de la identidad» (Adorno), esto es, de una metafísica que niega la diferencia. Esa metafísica consiste en un deseo de pensar que las cosas son una unidad, representándolas como totalidad, dejando los procesos de construcción de sentido al margen del tiempo y del espacio y creando numerosos dualismos en los que uno de los términos se autoproclama representante de la totalidad, frente a la particularidad y subordinación del otro (Young, 1989).

El debate *unidad/diversidad*, que había aparecido en escena a principios de los años ochenta, va desembocando progresivamente

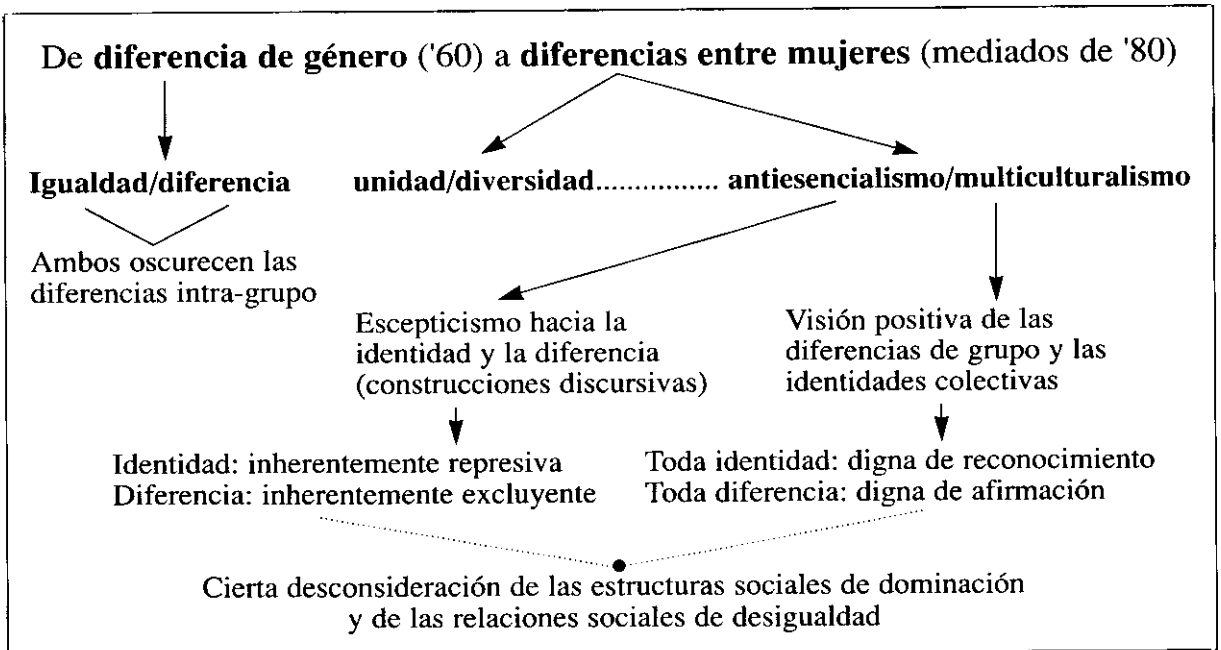
en la discusión sobre cómo tratar las diferencias, una vez se hace patente que no pueden reducirse sin más mediante ningún proceso homogeneizador. Las implicaciones prácticas de la discusión no pueden pasarse por alto, pues la pregunta que está sobre la mesa es sobre qué bases sustentar la actividad feminista, en otras palabras, y recogiendo el planteamiento de Mary Eagleton, aparecen los «problemas con los pronombres», esto es, cómo combinar cuestiones tan contradictorias como la necesidad de encontrar el coraje de decir «yo», la dificultad misma de decir «yo», la arrogancia del «yo», la intimidad del «nosotras», la falsa unidad del «nosotras», la tentación de decir «nosotras» cuando en realidad debería ser «yo», la tiranía del «nosotras», la compleja y ambivalente relación entre el «nosotras» y el «ellos/as», etcétera (Eagleton, 1996:217). Nos encontramos así en los últimos años con una tremenda complejidad en el planteamiento de la(s) identidad(es) y en el tratamiento de las diferencias²⁸. A riesgo de ser excesivamente sumaria, podemos señalar dos corrientes fundamentales: el *antiesencialismo* y el *multiculturalismo*.

Las posiciones antiesencialistas manifiestan un profundo escepticismo hacia la identidad y las prácticas de la diferencia, pues consideran que ambas son meras construcciones discursi-

vas. Brah, por ejemplo, y en sintonía con otras autoras como Butler, defiende la deconstrucción de «sexo» y «género» en tanto que construcciones culturales relativas a relaciones entre objetos socialmente constituidos en contextos especificables (Brah, 1993). La conclusión de este análisis llevado a su extremo es que la identidad, cualquier identidad, es inherentemente represiva, al mismo tiempo que la diferencia, cualquier diferencia postulada, es inherentemente excluyente.

El multiculturalismo es, en cierta medida, una vez más, la otra cara de la misma moneda. Parte de una visión unilateralmente positiva de las diferencias de grupo y de las identidades colectivas. De esta forma, toda identidad se considera digna de reconocimiento y toda diferencia, digna de afirmación, puesto que siempre presupone la existencia de un colectivo con determinados intereses al que se le debe reconocer el derecho a reivindicar sus especificidades.

Como crítica general a estos planteamientos, creo, con Fraser, que se desconsideran las estructuras sociales de dominación y las relaciones sociales de desigualdad (Fraser, 1996). Por otra parte, aunque pertenece a un campo diferente, creo que cada uno de estos enfoques pueden tener consecuencias éticas que se obvian. Todo ello queda resumido en el cuadro siguiente:



La conclusión de Nicholson y Fraser es que estos debates han girado en torno a lo que ellas consideran falsas antítesis (Fraser, 1991). En su opinión necesitamos volver a unificar la problemática de la diferencia cultural con la problemática de la igualdad social, además de elaborar visiones situadas del esencialismo y del multiculturalismo (Fraser, 1996). Sin embargo, siendo un poco más atrevida, quizá sea la propia lógica antitética la que se deba poner en cuestión, pues, en última instancia, es una manifestación más del dualismo característico de la filosofía occidental²⁹.

En ese movimiento de ruptura del paradigma, uno de los puntos de partida puede ser el desafío a uno de los dualismos básicos de nuestra tradición, esto es, el par hecho/valor. Como señala Flax:

«En filosofía, el ser (ontología) se ha divorciado del saber (epistemología) y ambos se han separado bien de la ética, bien de la política. Kant bendijo estas divisiones y las transformó en un principio fundamental derivado de la estructura de la mente. Una consecuencia de este principio ha sido la conservación de la distinción cartesiana rígida entre hecho y valor en la filosofía anglo-americana cuyo efecto ha sido la relegación del filósofo al silencio en cuestiones de la máxima importancia para la vida humana».

Flax, 1983: 269.

Debemos enfrentar el reto de romper con la oposición objetivismo/relativismo, vinculada de una manera compleja y cuestionable con el par hecho/valor³⁰. Si el feminismo de la igualdad y la teorías ligadas a las prácticas de la diferencia son ejemplos de los problemas derivados de posiciones objetivistas en tanto que explicaciones monocausales que fundamentan cuasi-metanarrativas, algunos discursos postmodernos nos dejan sumidos en el relativismo más profundo. Esa oposición binaria representa las dos caras de una misma moneda que puede velar –y de hecho vela– tanto las relaciones de dominación existentes (Harding, 1989) como el carácter situado de todo conocimiento. La disputa entre ambos polos no pueden ir más allá del

propio marco lógico que posibilita a ambos. Este es uno de las potencialidades del «conocimiento situado» de Haraway: una objetividad consciente, encarnada y necesariamente parcial, junto con un relativo relativismo (Haraway, 1996).

En ese movimiento, no podemos conformarnos con la afirmación ni la negación del «esencialismo». No nos sirve aferrarnos a él porque, como ya indica Foucault, no hay ninguna providencia prediscursiva que disponga el mundo a nuestro favor, sino que el discurso es una violencia que le hacemos a las cosas (Foucault, 1973) y, además, porque como han puesto de manifiesto el feminismo y otros movimientos sociales, pertenecer a una cultura no es participar de forma similar en sus estructuras ni interpretar de forma homogénea sus significados. Pero tampoco podemos limitarnos a una negación simplista o a una crítica banal de ese mismo esencialismo. Como señala Fuss, el esencialismo puede ser idealista o materialista, progresista y reaccionario; puede servir a discursos de resistencia o a tendencias mitologizantes. Sólo podemos hablar de esencialismos, en plural, sabiendo que no podemos ser completamente ajenos a ellos³¹, y preguntarnos para qué sirven y qué ocultan, distinguiendo, como hace Fuss partiendo de Locke, entre un esencialismo de orden lingüístico y otro de orden ontológico (Fuss, 1989).

Todo ello, nos lleva a concluir que tampoco la corriente que se autodenomina anti-esencialista carece de problemas prácticos y teóricos derivados de su falta de reflexividad a la hora de admitir su propia utilización de principios incuestionables –ya sea el sujeto hablante de Lacan o el texto de Derrida– y de su concepción absolutamente negativa tanto de la identidad como de la diferencia y. Una de las consecuencias de esto último puede ser el «todo vale», o en palabras de Rosi Braidotti pasar de una «política de la localización» a una «poética del relativismo», que, además anula gran parte de la virtualidad de la acción política, puesto que sólo parece haber discursos que flotan en el aire y que merecen la misma consideración ética y política. Los efectos más inmediatos pueden ser la pasividad, el conformismo, la afirmación del sentido común como el más común de los sentidos.

3. Repensar el concepto de agencia: política de la localización

El cambio de términos es ya significativo: hemos pasado de hablar de *Sujeto*, con mayúscula o minúscula, en singular –la mujer– o en plural –las mujeres–, en sentido fuerte o débil, a poner en circulación un nuevo significante, el de *agencia*. Como veremos, el cambio no es meramente terminológico. El concepto de sujeto que he revisado en los párrafos anteriores era, cuando menos, un «sujeto sujetado», un sujeto objetivado, puesto que estaba sometido a las condiciones de existencia o a una identidad fija e inmutable. Era un sujeto al que hablaban otros discursos. Incluso en ocasiones, como en el caso de ciertos planteamientos del feminismo cultural (MacKinnon, 1982), ese sujeto quedaba sometido a la pura negatividad, al no ser, al no-sujeto.

Sin embargo, a pesar de ese cambio, la categoría «mujeres» sigue ocupando el espacio de una unidad lingüística: conceptualmente se refiere a la heterogeneidad, pero semánticamente marca una colectividad (Fuss, 1989). De ahí que prefiera utilizar el término «agencia». Este término puede resultar confuso en castellano, pues mantiene en esta lengua una cierta marca de acción pasiva y de privilegio del objeto determinada por nuestro Agente gramatical. No es así en inglés, idioma del que se ha traducido. «Agency» y «agent», que tienen que ver con actuar, con hacer, con ser sujeto activo, pero también con ser intermediario³². Es la idea de mediación que vemos en Haraway, entre otras. Prácticas, discursos, datos están múltiplemente mediados; la nueva formulación de agencia, en lugar del sujeto moderno, trata de adaptarse mejor a la realidad que pretende describir.

Precisamente la mediación es una de las ideas subyacentes en las teorías feministas postmodernas; implica la negación de presupuestos ontológicos y metafísicos y aboga por la necesidad de una mayor responsabilidad y conocimiento del propio lugar de enunciación. En cierta medida es una herramienta para huir tanto de los planteamientos modernos como de las consecuencias radicalmente

relativistas a las que algunas corrientes postmodernas pueden conducirnos. Todo ello puede resumirse de alguna manera en el término *politics of location*, que traduciré como política de la localización.

En esta aproximación podemos partir de la definición de Kaplan:

Como práctica de afiliación, identifica los ámbitos de diferencias y similitudes históricamente específicas entre mujeres en relaciones diversas y asimétricas, creando historias, identidades y posibilidades de alianzas alternativas.

Kaplan, 1994:139

La idea apareció por primera vez en letra impresa en Adrienne Rich, aunque al parecer era un término utilizado por las feministas negras que empezaron a plantear la existencia de diferencias entre mujeres en el feminismo estadounidense. En su artículo «Towards a Politics of Location» defiende la necesidad de explicitar la situación estructural de enunciación y de realizar un movimiento de descentramiento, contemporáneo con la crítica al etnocentrismo, por ejemplo, para hacer frente a los usos hegemónicos de la palabra «woman» en una sociedad racista y en la elite del feminismo. Rich distingue entre *mi* cuerpo y *el* cuerpo, diferencia que representa la tensión entre esencialismo y constructivismo pues si el determinante «el» esencializa su objeto mediante la universalización, el posesivo lo desesencializa mediante la particularización. La política de la localización, según ella, debe tender a mediar entre ambos (Rich, 1986; Probyn, 1989). Aunque el planteamiento del Rich fue un primer paso importante, no estuvo exento de contradicciones ni de «puntos ciegos» –como muestran las críticas que recibió poco tiempo después– pues no dejaba de ocupar una posición central de enunciación «hablando en nombre de» o situando el feminismo norteamericano en una posición paradigmática (Wallace, 1989).

A partir de los años 80 el concepto de política de localización va asentándose y cada autora le da un contenido específico. Frente a las visiones del cuerpo como atributo puramente biológico a las que hacíamos referencia en las primeras páginas –sin apenas pertinen-

cia significativa en las corrientes del feminismo de la igualdad o con una única significación que se constituye como ontología en el caso de las teóricas de la práctica de la diferencia—, el cuerpo empieza a presentarse como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y en el espacio, y, por tanto, del carácter limitado de nuestra percepción y conocimiento. Unido a esto, está el concepto de fronteras, de márgenes; y las fronteras siempre son permeables, con lo que aparece el hibridismo, la identidad como proceso, el mestizaje. Repasemos alguno de estos desarrollos.

Quizá la metáfora de Alcoff del tablero de ajedrez sea una de las más clarificadoras para comprender la virtualidad de la política de la localización. Alcoff utiliza el tablero de ajedrez como metáfora de las estructuras sociales y de la «situación». El juego del ajedrez se desarrolla en un tablero de dimensiones preestablecidas, dividido en cuadrículas de diferentes colores que señalan las diferentes posiciones que pueden alcanzar las piezas en sus movimientos. Pero además de estar fijado el espacio (se juega en el interior del tablero, se puede expulsar a alguien que ocupa una casilla), también las piezas se someten a una determinada estructura: hay piezas con posibilidad de mayor o menor amplitud de movimiento, de mayor o menor arco y variedad; en definitiva, hay un reparto jerárquico de diferentes poderes. Ahora bien, la estructura, los diferentes poderes no implican que se sepa desde el principio el final de la partida más allá de que terminará cuando una pieza, sea cual sea, un peón o la reina, consiga expulsar del tablero al rey del contrincante. A lo largo del juego, la posición cambia las relaciones. En otras palabras, y fin de la metáfora, si la posición cambia la relación, eso quiere decir que las identidades siempre están en proceso (Alcoff, 1988).

En el mismo contexto que Alcoff, para de Lauretis la interpretación de la política de localización tiene que ver con la producción semiótica de la realidad, en la que el compromiso personal y subjetivo se une a razones y condiciones materiales de existencia para formar identidades individuales y colectivas, por supuesto, sociales en ambos casos (de Lauretis, 1992).

El cuerpo, como hemos dicho, es otro de los elementos centrales en estas nuevas interpreta-

ciones de la diferencia. Algo de todo esto estaba presente en la afirmación de Beauvoir de que la mujer no nace, sino que se hace. Ahora bien, ¿cómo es posible que «la mujer» llegue a ser algo que ya es? Butler recurre a Wittig y a Foucault para proponer una lectura de esta cuestión (Butler, 1996). Su respuesta es que en la conocida cita de Beauvoir están presentes simultáneamente dos consideraciones aparentemente opuestas del género: el género como construcción cultural y, de forma más sutil, el género como elección. Ahora bien, ¿cómo es posible que algo sea simultáneamente una construcción y una elección? La clave es que podemos entender el *cuerpo como situación*, y podemos hacerlo en un doble sentido: como «locus de interpretaciones culturales» y como «campo de posibilidades interpretativas». Butler rompe así la distinción cartesiana entre sujeto o agente y objeto, puesto que somos ambas cosas a la vez, o, en palabras de Latour, cuasi-objetos o cuasi-sujetos (Latour, 1993). Las construcciones de sentido, las acciones de significado, son un acto de poder, pero un acto de poder al que no somos ajenos, en primer lugar porque nos «construye» («el lenguaje nos habla»), pero también porque nadie es inocente en esa construcción de significados y porque su modificación constante está sujeta a las negociaciones culturales en las que de una u otra forma participamos (Bruner, 1991). Nos encontramos, así, ante un «ser» (individual o colectivo) mediado, «situado», esto es, un ser que está, un ser que habita³³, que (se) narra.

Una de las consecuencias de las ideas implícitas en las políticas de la localización es la reconceptualización del concepto de experiencia. Y esto es así porque, como hemos visto, la presuposición de la experiencia común de las mujeres —tanto como condiciones objetivas de existencia que generan unos determinados intereses y conciencia, cuanto como afirmación de una ontología femenina— ha quebrado con las manifestaciones de las «diferencias». Sin embargo, los problemas derivados de una noción de diversidad exclusivamente basada en la diversidad de experiencias no han pasado desapercibidos en la teoría feminista. Un punto de partida para interrogarnos sobre el concepto de identidad, y por ende el de sujeto, es la afirmación de Rodríguez Magdá de que «Seguramente las mujeres somos algo más que un nombre y algo menos que una esencia»³⁴.

Me interesan especialmente dos planteamientos, en cierta medida coincidentes, puesto que ambos tratan de dar una definición más ajustada del concepto de experiencia vinculada a la praxis, rompiendo la idea de que la *conciencia* precede a la *acción*, para presentar una relación más compleja e interconstitutiva. El primero es el de Brah, que distingue entre A. «el día a día de la experiencia vivida» (o biografía individual) y B. «la experiencia como relación social» (las historias colectivas, el ámbito socioestructural). Ambos son niveles interdependientes, pero no pueden reducirse uno a otro (ni B resulta de la suma de A', A'', A'''..., ni cualquier A es la expresión directa de B). El segundo enfoque es el de Lauretis, que define la experiencia como el «proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales... Es continuo, y su final inalcanzable o diariamente nuevo». Se trata, por tanto, de un proceso siempre en marcha por el que la subjetividad se construye semiótica e históricamente. Esto, unido al *compromiso personal* como elemento constitutivo de las identidades colectivas, nos da las claves para repensar el concepto de agencia.

Otra serie de autoras han puesto el acento más en los límites. Desde un enfoque semiótico, bell hooks plantea que la lucha por nombrar las localizaciones tiene lugar en el lenguaje. Los márgenes se convierten así en el lugar de la represión y de la resistencia (hooks, 1984). La misma idea de conflicto aparece en Probyn y Alarcón, cuando plantean que hay que reconocer los límites no como «diferencias míticas» que no se pueden «conocer» o «teorizar», sino como expresión de luchas que pueden historizarse³⁵. En una interpretación similar, Fuss plantea que la identidad tiene significados múltiples y contradictorios. Identidad y esencia no son sinónimos per se, sino que la historia occidental los ha hecho coincidir como imágenes reflejadas en un espejo. Pero, ¿acaso la identidad es «natural»? Su respuesta es que, por el contrario, es un constructo político, histórico, psíquico o lingüístico. En ningún otro momento de la historia se ha vilipendiado o santificado tanto la identidad y su importancia para nuestra teoría y práctica. Su explicación es que el nexo entre identidad y acción política suele ser causal y estar teleológicamente definido; una muestra de ello es que para quienes practican la política de la identi-

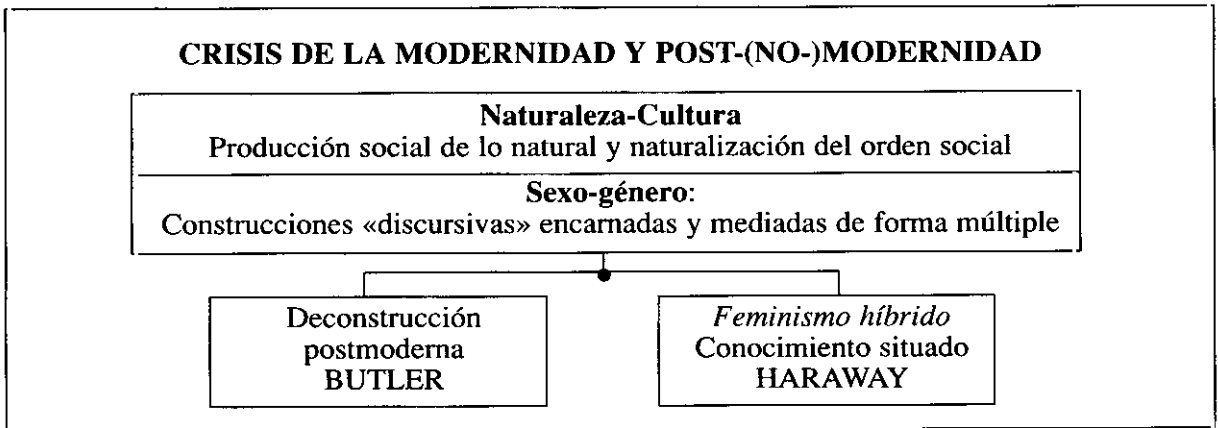
dad, la identidad determina necesariamente la acción política³⁶. Su propuesta sobre la identidad es un «yo» que es efecto del lenguaje, no de la esencia, y por tanto es siempre contingente y provisional. Cada uno de esos términos alimenta dos interpretaciones: la primera, a partir de la idea de contingencia, afirma la existencia de identidades múltiples que compiten y entran en conflicto; la segunda, privilegiando su carácter provisional, considera las identidades como construcciones políticas, por tanto, históricamente provisionales y reemplazables. Estas interpretaciones siguen situando la diferencia fuera de la identidad, en el espacio entre identidades, ignorando la radicalidad de la visión postestructuralista. Las teorías de las identidades múltiples no desafían la comprensión metafísica tradicional de la identidad como unidad.

Fuss defiende la idea de ficciones de identidad, no menos poderosas por el hecho de ser ficciones, en un mundo gobernado por las representaciones, casi virtual podríamos añadir. El propósito es romper con la tendencia a la sinécdoque, es decir, a tomar una parte o un aspecto de la identidad por el todo. La experiencia, por tanto, no es lo que el conocimiento pretende aprehender, ni el presupuesto inicial, sino que el conocimiento es el proceso activo que produce sus propios objetos-sujetos de investigación y acción. Fuss nos recuerda que Heidegger da la clave para conceptualizar la identidad al margen de la unidad y nos ofrece una teoría de la identidad que rompe la lógica aristotélica que opone identidad a diferencia. La identidad sólo aparece como unidad, pero contiene la diferencia como el predicado de su coherencia ficticia (Fuss, 1989).

La conclusión radical de todos estos planteamientos con respecto a los enfoques anteriores es que «womanhood» deja de considerarse una pre-condición, sea cual sea la concepción universalista que la sustente, y pasa a ser, en cierto sentido, una meta multiforme, no con significado en sí misma, sino como expresión históricamente mediada. Hemos pasado, pues, de un sujeto mítico a una agencia en constante proceso de construcción y deconstrucción que adquiere sus significatividades en la praxis, en los márgenes, en el *in-between*. Hemos pasado también del mundo dicotómico al placer en la confusión de las fronteras y a la responsabilidad en su construcción (Haraway: 1996): la

separación entre naturaleza y cultura, y con ella la que distingue sexo y género, ha dejado de ser impermeable si el que alguna vez lo fue. La deconstrucción postmoderna de Butler, ya sea en la vertiente textualista heredera de Derrida o en la del poder/saber foucaultiano, y el feminismo híbrido de Haraway son algunas de las propuestas feministas que nos ofrecen los goz-

nes sobre los que abrir nuevas puertas. El dualismo naturaleza/cultura ha de reinterpretarse a la luz de la constante producción social de lo natural y la naturalización del orden social. Como resultado, sexo³⁷ y género sólo pueden interpretarse como construcciones «discursivas» encarnadas y mediadas de forma múltiple. Los nuevos tiempos así nos requiebran.



4. Repaso de las «visualizaciones» feministas de la agencia

Si «la Mujer» —o las mujeres—, como sujeto mítico de la historia, ha quedado maltrecha como visualización utópica del porvenir, de la actividad prometeica, del progreso, de la liberación, otra fuente interesante para comprender el alcance de estos cambios y es revisar cuáles son las nuevas visualizaciones de la «agencia».

Antes de empezar este recorrido por los tropos del feminismo quiero detenerme un poco en el planteamiento de Judith Butler. Con el término mujer nos referimos a una categoría social pero también a un sentido del yo, a una identidad subjetiva culturalmente construida o condicionada. El término «mujer», señala, no es neutral, inocente ni universal; ha dejado fuera a algunas mujeres, por lo que o bien se amplía la categoría de forma que sea más inclusiva, esto es, se redefine por completo, o

bien se pone en cuestión el lugar ocupado por esa categoría como parte del discurso normativo feminista. Eso nos lleva a preguntarnos quién es el sujeto al que el feminismo pretende liberar y, simultáneamente, si ya no hay sujeto, quién es el agente de ese movimiento de liberación. Si el género es básicamente identificación, y si la identificación no es otra cosa que una fantasía dentro de otra fantasía entonces «el género es precisamente la fantasía que se escenifica por y mediante los estilos corporales que constituyen las significaciones de manera encarnada» (Butler, 1989:334). Desde esta perspectiva, prácticas tan criticadas como el amaneramiento de algunos gays y transexuales o las relaciones lésbicas *butch-femme*, con su imitación del género revelan la estructura imitativa propia del género, y por tanto su contingencia (Butler, 1989:338). Su conclusión es que la noción de «parodia de género» que defiende «no implica que haya un original al que esas identidades paródicas imitan». La radicalidad de su planteamiento es que «la parodia se efectúa sobre la idea misma de un original» (Butler, 1989:338). Sin embar-

go, parece omitir Butler, esa parodia no se enmarca en un contexto neutro, sino en relaciones complejas de dominación. Quizá esa sea la tragedia escondida tras ello. Tampoco Butler es inocente.

Siguiendo algunas de las ideas de Latour, entre otros, sobre el poder de las representaciones, Braidotti escribe:

Una figuración no es una metáfora sino más, sino un mapa cognitivo políticamente informado que lee el presente en términos de la situación en que se está inserto. Basada en la teoría de la «política de la localización» de Adrienne Rich, se ha redefinido a partir de las nociones postestructuralistas de discurso —hasta llegar a la idea de «conocimientos situados de Donna Haraway— como genealogías corporeizadas o responsabilidad encarnada.

Braidotti, 1997:6

Puesto que comparto las ideas que están en la base de la definición de Braidotti, considero que puede ser clarificador a la hora de abordar las nuevas conceptualizaciones en las teorías feministas hacer un breve repaso sobre cuáles son algunas de sus representaciones o visualizaciones más interesantes. No es éste un campo de interés exclusivo del feminismo, sino que, por el contrario, algunas de las visualizaciones que recojo aquí se inscriben, de una forma más general, bajo el epígrafe del paso de la lógica de la identidad a la lógica de la diferencia, de las fronteras externas a las fronteras internas como configuradoras de subjetividades e identidades colectivas.

Podemos dividir el conjunto de estas visualizaciones en varias categorías: visualizaciones explícitamente multidimensionales, visualizaciones viajeras o de tránsito, visualizaciones «fronterizas» y metáforas híbridas. Para completar este breve repaso, introduzco un conjunto de visualizaciones de órdenes diversos bajo la categoría de juegos con afijos.

En el primer grupo, el de las *visualizaciones explícitamente multidimensionales*, la idea fundamental es la simultaneidad, la convivencia, de diferentes mediaciones sociales en la formación de la agencia. Ya no hay «contradicción fundamental» junto a «contradicciones secundarias», sino que se entrecruzan, se

modifican unas a otras. Capitalismo, patriarcado, colonialismo, heterosexismo etcétera generan sus propias categorizaciones sociales en tanto que sistemas de dominación. Los sujetos se encuentran encasillados en una tupida red tejida por todas ellas. Cada dimensión nos otorga una subjetividad significativa determinada, que puede matizar, reforzar, desdibujar o entrar en conflicto con las subjetividades que resultan de otro sistema de dominación. Así, soy mujer, blanca, europea, y así sucesivamente. El sujeto queda, por tanto, dividido. Sin embargo, esas fracturas del sujeto siguen situándose entre identidades significativas diferentes, no tanto en el seno de la identidad como tal. Se mantiene una cierta visión de unidad categorial, aunque matizada; un hibridismo que parte de una cierta pureza, al menos epistemológica, previa. Incluyo aquí las formulaciones de «capitalismo patriarcal racialmente estructurado» de Bhavnani y Coulson, el «feminismo del Tercer Mundo» de Moraga y Smith³⁸ y las «clases político sexuales» de Sofolius.

Un segundo grupo, en esta clasificación gradual, es el de las *visualizaciones viajeras o de tránsito*. El centro de atención es la idea de proceso, de tránsito, frente a visualizaciones más esencialistas. La identidad, la subjetividad, en definitiva, la agencia, es móvil y mutable; se transforma continuamente en el tiempo y en el espacio. Nuestra subjetividad siempre está en proceso de construcción. Más aún en el contexto de la globalización económica y de los procesos migratorios³⁹. Así, Lugones habla del «*world traveller*», del espíritu viajero, muy diferente al espíritu del turista. Clifford y Bauman optan por la imagen del peregrino⁴⁰; Braidotti, por la «subjetividad nómada»⁴¹. Ahora bien, inmediatamente surge una pregunta: ¿qué es lo que queda cuando viajamos? Intuyo que la respuesta se sitúa en el marco de la narratividad, del recuerdo⁴², de la continua reinscripción de la historia.

Llegamos así al tercer grupo, el de las *visualizaciones «fronterizas»*. No sólo «viajamos» atravesando fronteras, sino que la propia identidad es un juego de fronteras móviles, productoras de significados, poderes, estructuras. Recordemos la cita de Donna Haraway al comienzo de este artículo: somos responsables de las fronteras, es más, somos fronteras. Estamos continuamente reescribiendo nuestra his-

toria y como identidades basadas en la diferencia, lo hacemos desde los márgenes de los discursos homogeneizadores. Hooks describe el movimiento «de los márgenes hacia el centro», en una formulación similar a Spivak cuando habla del «desplazamiento del centro a los márgenes» protagonizado por el «sujeto postcolonial». Lorde lo identifica como «la casa de la diferencia», con su «*Sister Outsider*».

Por último, algunas autoras sacan el máximo partido a la fuerza de la *metáfora* como visualización compleja. Es la metáfora viva de Ricoeur, la metáfora creadora de Lakoff. Es el hibridismo explícito, sugerente, polifónico, promiscuo. Está profundamente abierta a la reinterpretación constante. La pureza categorial ha quedado definitivamente desterrada, y en su lugar queda la «conciencia opositiva» de Sandoval. Las más productivas y ricas son,

desde mi punto de vista, «el Otro Inapropiado/Inapropiable» de Trinh Minh Ha, «el mundo zurdo» de Anzaldúa y Moraga, «la mestiza» de Anzaldúa y, por supuesto, el «*cyborg*» de Haraway, con su énfasis en el hibridismo, en la contradicción, en el oxímoron, en el carácter productor de cuerpos y significados presente en las fronteras, frente a la consideración del cuerpo de la mujer como frontera ontológicamente intraspasable en las visualizaciones relativas a la morfología femenina de Irigaray.

Quizá en este último grupo, aunque desde planteamientos epistemológicos bastante diferentes, y llevando el hibridismo a su extremo como construcción puramente discursiva se puedan incluir las «identidades como ficciones» de Fuss y la formulación de «la política paródica de la mascarada» de Butler.

Visualizaciones explícitamente multidimensionales

Bhavnani y Coulson
Moraga y Smith
Sofolius

Capitalismo patriarcal racialmente estructurado
Feminismo del Tercer Mundo
Clases político sexuales

Visualizaciones viajeras o de tránsito

Lugones
Clifford y Bauman
Braidotti

El espíritu viajero
El peregrino
Subjetividad nómada

Visualizaciones «fronterizas»

Hooks
Spivak
Lorde

De los márgenes al centro
Sujeto postcolonial
La casa de la diferencia

Metáforas

Sandoval
Trinh Minh Ha
Anzaldúa y Moraga
Anzaldúa
Haraway
Fuss
Butler

Conciencia opositiva
El Otro Inadecuado
El mundo zurdo
La mestiza
Cyborg
Ficción
Mascarada

En este repaso de las visualizaciones feministas, hay toda una serie de conceptos que he agrupado bajo la categoría de «juegos con afijos». Bajo ella aparecen concepciones de órdenes muy diversos, que, según mi criterio, no pueden incluirse en ninguna de las categorías anteriores. En plena discusión sobre Modernidad *versus* Postmodernidad, surgen conceptos como sociedad postindustrial, postcolonialismo, transmodernidad, tardomodernidad, etcétera. A ello se une el cuestionamiento, cada vez más profundo, desde el feminismo –favorecido por la fuerza de los movimientos de gays, lesbianas y transexuales– de la división cartesiana explicitada en el «sistema sexo/

género». Sexo, género, compromiso político y opción sexual se entrecruzan para forjar nuevas imágenes. Así, por ejemplo, Walker habla de «mujerismo» –«*womanism*»– y denomina a su agente «mujerista» –«*womanist*»–; para Wittig la «lesbiana» es el sujeto feminista postmujer –«*post-woman feminist subject*»–; mientras que, para de Lauretis, se trata de un «sujeto excéntrico», esto es, el «sujeto mujer del feminismo». En este mismo grupo podemos incluir la propuesta de Rodríguez-Magdá de un sujeto transmoderno capaz de asumir la cultura postmoderna pero rescatando la posibilidad operativa, emancipatoria y crítica del sujeto femenino.

Juegos con afijos

Walker
Wittig
De Lauretis
Rodríguez-Magdá

Mujerista
Lesbiana (sujeto feminista postmujer)
Sujeto excéntrico o sujeto mujer del feminismo
Sujeto transmoderno

Donna Haraway hace referencia al nombre del grupo de afinidad de su ciudad: Fisión Imposible (Haraway, 1996). Un nombre que nos trae inevitablemente a la memoria la taquillera película Misión Imposible. Fisión totalizante imposible para la misión imposible de ser testigos o agentes modestos. Eso sí, en un mundo que, como ella misma dice, necesita más que nunca de nuestra polifonía rebelde. Una rebeldía *cyborg* que nos compromete de forma consciente, responsable, perversa e irónica.

NOTAS

¹ Cuando hablo de sujeto en los discursos feministas me refiero tanto al sujeto político como al sujeto epistemológico. Ya Latour, a partir de una comparación entre Boyle y Hobbes, plantea que la lógica de la representación que subyace al discurso de la ciencia y al de la política es similar (Latour, 1993). Sin embargo, aquí me referiré específicamente al sujeto político en tanto que sujeto de la praxis del movimiento de mujeres. Para una visión específica de esta discusión en el terreno epistemológico, ver el artículo de Amparo Gómez Rodríguez en este mismo volumen.

² Mucho se ha escrito sobre la compleja relación entre feminismo e Ilustración desde enfoques diferentes. Ver, por ejemplo, Amorós, 1994; Benhabib y Cornella, 1990; Heller, 1986.

³ Es el caso de Z. Eisenstein, S. Rowbotham o H. Hartmann, entre otras; si bien la influencia de esta corriente sobrepasa las fronteras entre quienes se identifican con el marxismo y quienes lo critican abiertamente.

⁴ Recordemos, por ejemplo, a K. Millet, S. Firestone o C. Delphy.

⁵ Las feministas radicales consideran que la familia es el núcleo fundamental de la opresión de género que, además, se ve como la opresión que es la raíz de todas las demás, incluida la de clase. De ahí su carácter «radical». La relación entre sistema capitalista y sistema patriarcal es más compleja en el caso de las feministas marxistas, que, si bien revisaron críticamente algunos aspectos de los planteamientos marxistas, no compartieron la jerarquía establecida por las radicales.

⁶ Podemos destacar entre sus representantes a A. Dworkin, K. Barry o parte, cuando menos, del trabajo de A. Rich.

⁷ Este es desde entonces uno de los centros de atención de parte del feminismo francés: L. Irigaray, A. Leclerc o H. Cixous.

⁸ N. Chodorow, C. Gilligan y toda la corriente psicoanalítica de las relaciones objetales.

⁹ Por una parte, Luisa Muraro y las mujeres aglutinadas en torno a la Librería de Milán y, por otra, Julia Kristeva. Un buen resumen de estas posiciones puede

encontrarse en un libro que ya en su título nos da un excelente resumen de su propuesta: *Nombrar el mundo en femenino* (Rivera Garretas, 1994).

¹⁰ Una de sus críticas al feminismo de la igualdad será precisamente que éstas se someten a la ontología masculina.

¹¹ Emparentada, evidentemente, con la lógica dualista cartesiana, con la tradición judeo-cristiana y con los planteamientos platónicos.

¹² Quizá esto explique en parte la gran acogida de estos planteamientos en el terreno de la «arqueología»: recuperar el papel de las mujeres ya sea en la historia de la ciencia, en la antropología, en la literatura, en la historiografía, etcétera.

¹³ Esta homogeneización aparece también hoy en los enfoques multiculturalistas más simplistas

¹⁴ Utilizo el concepto de inscripción en el sentido que lo propone Latour (Latour, 1986).

¹⁵ Este proceso de creación de sentido merecería mayor atención. Se trata de un proceso paradójico, puesto que son los «monstruos», los «híbridos», quienes curiosamente contribuyen a teorizar las fronteras entre los sexos-géneros. La paradoja es aún mayor, puesto que serán precisamente los grupos de transexuales, entre otros, quienes se presenten más tarde como metáfora de la necesaria deconstrucción de esas mismas fronteras que contribuyeron a crear. Para una lectura del potencial de los «monstruos», ver el artículo de Donna Haraway en este volumen.

¹⁶ Pero, como se preguntarán más tarde Haraway y muchas feministas negras a raíz del planteamiento de Rubin, «¿qué ocurre con este enfoque cuando las mujeres no se encuentran en posiciones similares en la institución del parentesco? En particular, ¿qué ocurre con la idea de género si grupos enteros de mujeres y de hombres están situados fuera de la institución del parentesco, pero relacionados con el sistema de parentesco de otro grupo dominante?» (Haraway, 1996: 244). Damos, así, con otra de las fuentes fundamentales en la deconstrucción del sujeto feminista. Para un magnífico repaso general de la genealogía del concepto de género, ver Haraway, 1996: cap. V.

¹⁷ Uno de los efectos curiosos de esto es la recurrente identificación entre los estudios de género y los estudios de mujeres, como si los hombres estuvieran al margen de esa mediación.

¹⁸ Explícitamente enunciada por el psicoanálisis.

¹⁹ Podemos encontrar numerosos ejemplos de ello. Literatura (universal, del Siglo de Oro...) frente a literatura de mujeres –calificación ante la que se rebelan algunas escritoras–. Prensa frente a prensa femenina, al tiempo que convive con prensa deportiva o «del motor», definidas por la temática específica y no por el sexo supuestamente mayoritario de sus lectores...

²⁰ Algunas muestras de esto cabe encontrarlas en algunos argumentos utilizados en los debates sobre pornografía, prostitución o fantasías sexuales tanto en Estados Unidos como en nuestro país.

²¹ Ver, por ejemplo, V.V.AA. «El final del Patriarcado», *El Viejo Topo*, n. 96, Mayo, 1996.

²² Este es uno de los argumentos clave de las pensadoras vinculadas a la Librería de Mujeres de Milán.

²³ Esta es también, por ejemplo, una de las críticas fundamentales de Flax a las teorías psicoanalíticas de las relaciones objetales (Flax, 1995).

²⁴ La «opción sexual» contribuye sin duda alguna a deconstruir la relación significante sexo-género, puesto que la reproducción se desliga en sus prácticas discursivas tanto del sexo como del género, al tiempo que la supuesta complementariedad de los sexos queda puesta en cuestión.

²⁵ La fragmentación interna del yo a manos del deseo en el psicoanálisis no es ajena a todo ello.

²⁶ Paradójica porque el movimiento de mujeres parte del cuestionamiento del supuesto universalismo del sujeto moderno y en su lucha construye un nuevo sujeto pretendidamente universal ajeno a la diferencia.

²⁷ También Fuss señala como el lema «lo personal es político» tuvo efectos contradictorios, pues si bien contribuyó a romper la dicotomía público/privado, también empujó en una dirección que vaciaba o difuminaba el contenido de la acción política en sentido tradicional (Fuss, 1989).

²⁸ Harding señala que debemos tener en cuenta la distinción entre las, al menos, dos acepciones fundamentales de «diferencia»: 1) diferencia como diversidad, como variación cultural, y 2) diferencia como sustento de relaciones de dominación (Harding, 1989).

²⁹ Otra forma de plantearse el debate entre las concepciones de género presentes en el feminismo de la igualdad, la práctica de la diferencia y los planteamientos postmodernos es considerar, como hace Di Stefano, que ha habido tres formas estratégicas fundamentales de abordar la relación entre el feminismo occidental contemporáneo y el legado ilustrado del racionalismo humanista: racionalismo feminista, anti-racionalismo femenino y post-racionalismo (post-humanismo, post-modernismo) feminista. El primero utiliza una mínima noción de diferencia de género y considera al sexismo una práctica irracional. El anti-racionalismo feminista mantiene una versión más fuerte de la diferencia de género, intenta revalorizar la experiencia femenina y cuestiona la definición masculina de lo «racional». El post-racionalismo feminista rechaza los dos anteriores y defiende la ruptura con el paradigma racionalista; presta más atención a la diferencia de género que el primero pero no la sustancializa como el segundo (Di Stefano, 1989).

³⁰ A veces parece darse por supuesto que el objetivismo tiene que ver con los hechos y el relativismo con los valores. Esta quizá sea una de las fuentes de confusión en algunos debates feministas.

³¹ Ni siquiera el construccionismo puede serlo. Así, por ejemplo, para Wittig no hay nada que preexista a la sociabilidad; todo está socialmente construido. Pero, atención, puesto que la diferencia es también un constructo social (producto de la heterosexualidad como norma). Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, ver Fuss, 1989.

³² Este matiz está también presente en el sustantivo castellano «agencia»; pensemos en las agencias de viajes, o en las agencias matrimoniales, por ejemplo.

³³ Me parece tremendamente productivo el concepto de habitar como posible camino de deconstrucción de la diferencia castellana ser/estar. Además de sus ecos heideggerianos, «habitar» y «hábito» comparten una misma raíz etimológica, que nos transporta al habitus de Bourdieu, el hábito de Peirce, el hábito que subyace a la mimesis o a las formas narrativas de un determinado cro-

notopo. Una estupenda aproximación a estas cuestiones se encuentra en García Selgas, 1994 y 1996, a quien agradezco sinceramente sus comentarios a las primeras versiones de este artículo.

³⁴ Rodríguez Magdá (1994) «Por un feminismo transmoderno», en *Jornadas Feministas 1993*, Madrid: Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, p. 305. También se puede hacer referencia a Collin, que, con la clara influencia de Mead, plantea yo (*je*) soy una mujer, pero yo (*moi*) no soy una mujer (Collin, 1994).

³⁵ A este respecto, sirva de ejemplo el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* de Foucault (Foucault, 1977).

³⁶ Para profundizar en esta cuestión ver el magnífico artículo de J. Ardití sobre políticas de identidad en este volumen.

³⁷ Que el «sexo» no puede considerarse puramente objetivo, biológico, factual, lo demuestran los ejemplos de atribución sexual a bebés cuya anatomía es confusa, en los que, ya en la sala de partos, se determina la *malformación* y se *interviene* de forma consecutiva con el diagnóstico efectuado (ver, por ejemplo, Foucault, 1985). Tampoco la cadena XX y XY, considerada un inscriptor fundamental de la identidad sexual, es ajena a la construcción, como hemos podido ver sobre todo a raíz de los casos de deportistas que no presentaban el XX o XY supuestamente correcto. Ver Laqueur, 1994; Tiefer, 1996.

³⁸ Hay que señalar que el término «feminismo del Tercer Mundo» incluye también, en algunas autoras, las prácticas discursivas de mujeres feministas de color (negras, latinas, etc.) residentes en EEUU.

³⁹ No en vano, uno de los campos de investigación más productivos hoy es precisamente el proceso de transformación de la identidad de las mujeres transmigrantes.

⁴⁰ En este caso concreto, podemos preguntarnos cuál es el móvil del peregrino, puesto que peregrinar se relaciona o bien con una fuerte creencia o promesa o bien con un vagar forzoso.

⁴¹ Este grupo de visualizaciones, quizá uno de los más productivos, ha recibido la crítica, por ejemplo, de Probyn, que no distingue entre el nómada y el turista. Lo que caracteriza a ambos, dice, es el mero hecho de «pasar», sin implicarse ni comprometerse con el «mapa» por el que circula. Además, señala, el planteamiento de la subjetividad nómada, esto es, del turista según su equipación, peca de etnocentrismo, puesto que es una práctica de individuos y colectivos particulares no universalizable (Probyn, 1989). En términos generales no comparto su crítica, en tanto en cuanto considero que hay diferencias importantes entre el «turismo» y el «nomadismo», práctica esta última que difícilmente puede considerarse monopolio del llamado primer mundo.

⁴² La referencia obligada es Walter Benjamin. También cabe aquí el conocido oxímoron de Gertrude Stein «qué maravilloso es tener raíces si puedes llevarlas contigo».

BIBLIOGRAFÍA

ALCOFF, L. (1988), «Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory», *Signs*, vol. 13, n. 3.

- ANZALDÚA, G. (1990), *Haciendo caras/Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco, Aunt Lute.
- AMORÓS, C. (1994), *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Comunidad de Madrid.
- BENHABIB, S. (ed.) (1996) *Teoría Crítica Feminista*. Valencia, Alfons el Magnánim.
- BENHABIB, S.; CORNELLA, L. (1990), *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Generalitat Valenciana.
- BLOCH, M. (1988), *Introducción a la Historia*. Madrid, FCE.
- BORDO, S. (1989), «Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism», en Nicholson, L. (1989).
- BRAH, A. (1993), «Re-framing Europe: En-gendered racism, ethnicities and nationalisms in contemporary Western Europe», en *Feminist Review*, n. 45.
- BRAIDOTTI, R. (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia.
- BRAIDOTTI, R. (1997), «Difference, Diversity and Nomadic Subjectivity», conferencia leída en NOISE Summer School, Dortmund, Agosto-1997.
- BRUNER, J. (1991), *Actos de significado*. Madrid, Alianza Editorial.
- BUTLER, J. (1989), «Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse», en Nicholson, L. (1989).
- (1990), *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. Londres, Routledge.
- (1996), «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault», en Benhabib, S. (1996).
- COLLIN, F. (1994), «Praxis de la diferencia de los sexos», en *Jornadas Feministas 1993*, Madrid: Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español.
- DI STEFANO, C. (1989), «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism», en Nicholson, L. (1989).
- EAGLETON, M. (1996), *Working with Feminist Criticism*. Londres, Blackwell.
- ECHOLS, A. (1989), «El ello domado: la política sexual feminista entre 1968-83», en Vance, C.S. (comp) (1989), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, Revolución.
- FLAX, J. (1983), «Political Philosophy and the Patriarcal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics», en Harding, S. and Hintikka, M. (1983), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht, Reidel.
- (1989), «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», en Nicholson, L. (1989).
- (1995), *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid, Cátedra-Feminismos.
- FOUCAULT, M. (1970) *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI.
- (1973), *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- (1977), *Historia de la sexualidad I*. Madrid, Siglo XXI.
- (1985), *Herculine Barbin llamado Alexina B*. Madrid, Revolución.
- (1990), *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- FRASER, N. (1991), «Falsas antítesis del feminismo», *Praxis Internacional*, vol. II.

- (1996), «Multiculturalism and gender equity: the U.S. «difference» debates revisited», en *Constellations*, vol. 1.
- FRASER N.; NICHOLSON, L. (1989), «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en Nicholson, L. (1989).
- FUSS, D. (1989), *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. Londres, Routledge.
- GARCÍA SELGAS, F. J. (1994), «Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad», en Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. (1994), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid, Síntesis.
- (1996), «La teoría social en la postmodernidad: ciencia y feminismo», en Pérez-Agote y Sánchez de la Yncera, eds. (1996), *Complejidad y Teoría Social*. Madrid, CIS.
- HARAWAY, D. (1991), *Simians, Cyborgs and Women. The reinvention of nature*. Nueva York, Routledge.
- HARDING, S. (1989), «Feminism, Science, and the Enlightenment Critiques», en Nicholson, L. (1989).
- (1996), *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata.
- HATSOCK, N. (1989), «Foucault on Power: A Theory for Women?», en Nicholson, L. (1989).
- HELLER, A. (1986). *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península.
- HOOBS, bell (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, South End Press.
- IRIGARAY, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid, Cátedra-Feminismos.
- JOURDAN, C. (1994), «La práctica de la diferencia sexual», en *Jornadas Feministas, 1993*. Madrid, Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español.
- KAPLAN, C. (1994), «The politics of location as transnational feminist critical practice», en Grewal, I. and Kaplan, C. (1994), *Scattered Hegemonies, Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LAQUEUR, T. (1994), *La construcción del sexo*. Madrid, Cátedra-Feminismos.
- LATOUR, B. (1993) *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.
- (1986), «Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands», en *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, vol. 6.
- LATOUR, B; WOOLGAR, S. (1995), *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza.
- LAURETIS, T. de (1984). *Alicia Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press.
- LORDE, A. (1984), *Sister/Outsider*. Nueva York, The Crossing Press.
- MACKINNON, C. (1982), «Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory», *Signs*, n. 3.
- MINH-HA, T. (1989), *Women, Native, Other*. Bloomington, Indiana University Press.
- (1990), «Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference», en Anzaldúa, G. (1990).
- NICHOLSON, L. (1989), *Feminism/Postmodernism*. Londres y Nueva York, Routledge.
- PATEMAN, C. (1988), *The Sexual Contract*. Cambridge, Polity Press.
- PROBYN, E. (1989), «Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local», en Nicholson, L. (1989).
- RICH, A. (1986), «The Politics of Location», *Blood, Bread and Poetry*. Nueva York, Norton.
- RIVERA GARRETAS, M.^a M. (1994), *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona, Icaria.
- RODRÍGUEZ MAGDÁ (1994), «Por un feminismo transmoderno», en *Jornadas Feministas, 1993*. Madrid, Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español.
- RUBIN, G. (1975), «The Traffic in Women», en Reiter, R. (comp.), *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York y Londres, Monthly Review Press.
- STOLLER, Robert J. (1968), *Sex and Gender on the Development of Masculinity and Femininity*. Londres, Hogarth Press.
- TIEFER, L. (1996), *El sexo no es un acto natural*. Madrid, Talasa.
- VV.AA. «El final del Patriarcado», *El Viejo Topo*, n. 96, mayo 1996.
- WALLACE, M. (1989), «The Politics of Location: Cinema/Theory/Literature/Ethnicity/Sexuality/Me», *Framework* 36.
- WOOLGAR, S. (1991), *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona, Anthropolos.
- YOUNG, I. M. (1989), «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en Nicholson, L. (1989).

REVISTA INTERNACIONAL DE

SOCIOLOGIA

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES AVANZADOS

TERCERA ÉPOCA - Nº 21 - SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 1998

ESTUDIOS

ELEMENTOS SOCIOLOGICOS DE LA CONSCRIPCIÓN
FIDEL MOLINA LUQUE

LOS SISTEMAS DE PROTECCIÓN SOCIAL EN EUROPA
MANUEL HERRERA

PERCEPCIÓN SOCIAL DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA EN ESPAÑA
VIDAL DÍAZ DE RADA, PEIO AYERDI Y MIKEL OLAZARAN

SOBRE EL USO CONJUNTO DE PRÁCTICAS CUALITATIVAS Y CUANTITATIVAS
JAVIER CALLEJO GALLEGO

NOTAS

QUIEBRAS Y CONTINUIDADES EN LA SOCIALIZACIÓN. UN ANÁLISIS DE LA OPCIÓN LINGÜÍSTICA EN LOS UNIVERSITARIOS DEL PAÍS VASCO
BEGOÑA ABAD, GABRIEL GATTI e IÑAKI MARTÍNEZ DE ALBÉNIZ

LOS RIESGOS IDEOLÓGICOS DEL CONFLICTO DEL AGUA EN ARAGÓN
JOSE ANGEL BERGUA

NACIÓN Y LENGUA. REEXAMEN DE UN VIEJO MARIDAJE
TORCUATO PÉREZ DE GUZMÁN MOORE

TEMAS

LECTURAS HISTORIOGRÁFICA Y HEURÍSTICA DE LOS CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA
JOSE A. PRADES

PERSONALIA

EXPERIENCIAS ECOLÓGICAS EN LA INDIA
JESÚS VICENS

MARXISMO Y AGRICULTURA. CIENTO AÑOS DE LA CUESTIÓN AGRARIA DE KAUTSKY
FERNANDO OLIVEIRA BAPTISTA



Consejo Superior de Investigaciones Científicas
SERVICIO DE PUBLICACIONES
Vitruvio, 8.
28006 Madrid (España)
Tlf. 34-1-5855070

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN 1998

Para España

Anual (3 números) 5.200 ptas.
Número suelto 2.000 ptas.

Para el extranjero

Anual (3 números) 8.000 ptas.
Número suelto 3.200 ptas.