

Arruzza, Cinzia (2010). Las peligrosas relaciones entre género y clase.
En *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, pp. 93–135.
Madrid: Izquierda Anticapitalista

CAPÍTULO 3

LAS PELIGROSAS RELACIONES ENTRE GÉNERO Y CLASE

3.1. Érase una vez...

¿Érase una vez la mujer? La respuesta a la pregunta y la pregunta misma son cualquier cosa menos evidentes, si bien es verdad, como escribe Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, que mujer no se nace, sino que se hace. Con esta afirmación, destinada a tener una fuerte influencia en la teoría feminista de la segunda oleada, de Beauvoir pretendía subrayar el carácter social, histórico y culturalmente construido de la “mujeridad”.

Es decir que lo que hace la “mujeridad” de una mujer es la educación recibida, las prohibiciones, las prescripciones normativas, los condicionantes que desde el nacimiento recibe la que está destinada a convertirse en “mujer”. La “mujeridad” de la mujer muta posteriormente por efecto de una opresión y de una exclusión del poder y de la participación en la esfera de la cultura y en particular de su producción, supuestamente por causas que le son propias. Ya que son los hombres los que históricamente han escrito, compuesto música, pintado, predicado, gobernado, etc., no existe una definición de la mujer y de lo que se supone que debe ser su esencia que no sea un producto a su vez de este monopolio masculino y de una paralela exclusión sistemática de las mujeres. Éstas “son” lo que los

hombres han decidido que fueran, en una fantasmagoría de definiciones contradictorias y siempre entrelazadas: santa y puta, mujer devota y amante voluptuosa, ángel del hogar y compañera infiel, madre acogedora y arpía... Todas estas distintas características atribuidas a la mujer, concebida siempre como “lo otro”, las positivas a la par que las negativas, se vuelven funcionales para su exclusión del poder. Son la marca que se lleva adosada y que no justifica o vela la opresión, a través de un proceso de naturalización en virtud del cual la mujer es encadenada a su fisiología, volviéndose prisionera de su útero.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir se limita a constatar que la exclusión y la opresión sistemática de la mujer, y por consiguiente la creación de la “mujeridad” por parte de los hombres, siempre han existido. El presupuesto de este punto de vista se busca en algunas obras que, en los años cincuenta y sesenta, marcaron de un modo decisivo el estudio antropológico y tuvieron una influencia importante en Lacan y, a través de él, sobre la que será posteriormente la teoría feminista de inspiración lacaniana o “*French Feminism*”: se trata de los ensayos de Claude Lévi-Strauss, en particular de *Antropología estructural* y de *Estructuras elementales del parentesco*. Inspirándose en, y aplicando a los estudios etnológicos, el estructuralismo lingüístico de De Saussure, Lévi-Strauss elaboró una teoría del nacimiento de la cultura basada en la estructura, invariable y universal, del intercambio. El intercambio es, de hecho, el instrumento a través del cual los hombres se liberan de la naturaleza e inauguran, en oposición a ésta, la cultura y, por tanto, la sociedad. Ahora, el intercambio encuentra la propia estructura elemental en el intercambio de mujeres. En otros términos, la sociedad y la cultura tienen su punto de inicio donde los hombres empiezan a intercambiar a las mujeres y,

por tanto, cuando un hombre recibe una mujer de otro hombre. En este marco encuentra su explicación el tabú del incesto, en la medida en que sólo a través de la prohibición del apareamiento entre consanguíneos es posible introducir la exogamia y, por consiguiente, el intercambio de mujeres entre grupos diferentes. La misma división sexual del trabajo es un instrumento que sirve para crear un estado de dependencia recíproca entre los sexos, con el fin de garantizar la reglamentación del incesto y el intercambio de mujeres. Esto último representa, por lo demás, una “estructura” en sentido propio (es decir, en el sentido estructuralista), en cuanto constituye un hecho universal constatable en prácticamente todas las sociedades humanas.

¿Cuáles son las consecuencias de esta teoría? La primera es que, en la oposición entre naturaleza y cultura y en la inauguración de la sociedad, los hombres desarrollan un papel activo, mientras que las mujeres se limitan a construir el objeto pasivo del intercambio y el trámite de la relación entre hombre y hombre. La sociedad es, por tanto, una creación masculina y tiene una naturaleza masculina. La segunda es que la subordinación de la mujer, así como la oposición de los binomios actividad/masculino – pasividad/femenino, es tan antigua como la sociedad misma. Por un lado siempre ha existido, justamente porque la creación de la sociedad es fundamentalmente un asunto de hombres y, por otro, ha representado un tránsito necesario para el nacimiento de la cultura en oposición a la naturaleza, puesto que sin intercambio de mujeres aquella no habría sido posible.

En la afirmación de Simone de Beauvoir de que “éste siempre ha sido un mundo de hombres” resuena la tesis de Lévi-Strauss según la cual la relación recíproca instituida por el matrimonio no se da entre hombre y mu-

jer, sino entre hombre y hombre por intermediación de la mujer. Así pues, la mujer siempre habría estado oprimida, vinculada por su papel reproductivo a una condición de inferioridad biológica respecto al hombre a causa de los embarazos continuos que la hacían más débil frente a un mundo hostil y que la excluían de los ámbitos más creativos y más prestigiosos de la producción.

La tesis de Lévi-Strauss, lejos de ser demostrada por los estudios etnográficos de campo, fue en buena medida revisada y criticada por el propio Lévi-Strauss y superada en las décadas posteriores por nuevos desarrollos de la investigación antropológica. A pesar de ello, ha seguido ejerciendo una influencia formidable fuera del ámbito de la antropología, sobre todo por medio de la aplicación de un enfoque estructuralista y en particular de una concepción estructuralista del tabú del incesto en el psicoanálisis.

En este marco, la respuesta a la pregunta “¿érase una vez la mujer?”, o mejor dicho: “¿siempre ha existido la mujer?”, ciertamente es que *sí*, desde el momento en que por definición la estructura se sustrae al cambio histórico y social para afirmarse en su universalidad e invariabilidad. Apoyando la idea de que la opresión de las mujeres siempre había existido, se avanzaron teorías distintas que han comprendido tanto a la biología como a la psicología.

Las causas aducidas han sido siempre las más diversas: la diferencia de talla y el dimorfismo que caracteriza a todos los primates, el instinto de los hombres de apropiarse de, y de controlar la, función reproductiva de las mujeres, la agresividad y la voluntad de poder que representaría una característica esencial de los hombres...

Este tipo de explicaciones han sido puestas en cuestión por algunos antropólogos y sociólogos de inspiración marxista partiendo de otra hipótesis de investigación, la de que la opresión de las mujeres no ha existido siempre,

sino que se afirmó a consecuencia de una serie de complejos procesos sociales. La tentativa de ligar la afirmación del dominio masculino al nacimiento de las sociedades de clase y de la propiedad privada y a la superación de la sociedad de linaje se había operado mucho antes que Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

El linaje es un grupo fundamental de parentesco que reúne a todos los descendientes de un antepasado común conocido según las líneas de descendencia, que pueden ser patrilineales o matrilineales: en el primer caso, la línea es masculina y los hijos pertenecen al clan del padre, mientras que en el segundo es femenina y los hijos pertenecen al clan de la madre. Las sociedades de linaje son aquellas en las que el linaje representa la estructura social fundamental y en las que, por consiguiente, las relaciones sociales se articulan según las líneas y las relaciones de parentesco.

En lo que respecta al análisis de las sociedades de linaje y de los lazos matrimoniales, Engels se basó en buena medida en dos autores: Bachofen y su teoría de la existencia de un matriarcado originario, posteriormente suplantado por el patriarcado, y Henry Morgan, autor de *Ancient Society*, obra que fundó de hecho la antropología evolucionista.

La escasez de materiales a disposición de Engels y el estado todavía embrionario de la investigación etnológica explican muchos de los errores factuales contenidos en su ensayo. Engels ligaba la mutación en la condición de la mujer y su “derrota” histórica a dos procesos: la afirmación progresiva de la propiedad privada individual —contra la propiedad colectiva de la *gens*— y el paso de los matrimonios de grupo al matrimonio monogámico. El derrocamiento del matriarcado y de la descendencia matrilineal se habría debido a la voluntad de los hombres

de garantizar la herencia para los propios hijos, lo cual comportaba necesariamente un control de la facultad reproductiva de la mujer y la ruptura del lazo entre la mujer y su *gens* de procedencia.

Esta reconstrucción se basa en un mito y en una confusión. El mito es el del matriarcado, cuya existencia de hecho no se ha demostrado y, por consiguiente, es desmentida por la inmensa mayoría de los estudios antropológicos modernos. A pesar de ello, el mito del matriarcado originario ha jugado un papel no necesariamente negativo en el seno del movimiento feminista, contribuyendo en realidad a devolver a las mujeres confianza en sí mismas y en sus capacidades. La confusión se da entre matriarcado y matrilinealidad. La descendencia matrilineal no implica en sí misma un mayor poder de las mujeres o un papel y un prestigio más notables. A pesar de estos errores, lo que sigue siendo fecundo es el método que Engels intentaba aplicar a la comprensión de los orígenes y de las causas del dominio masculino. Se trata pues de reubicar este fenómeno en el seno del conjunto de relaciones sociales y de su evolución, partiendo de la consideración de que en la sociedad anterior a la división en clases los intercambios matrimoniales y los lazos de parentesco se identificaban con las relaciones sociales sin más. De hecho, es a través de aquéllos como se articulaban y se estructuraban las relaciones de producción y de distribución en el seno de un determinado grupo social. Así pues, las preguntas planteadas siguen siendo actuales. ¿Acaso las mujeres se encontraban ya en una condición de subordinación en las sociedades de cazadores-recolectores? ¿Qué mutaciones intervinieron en su estatus en concomitancia con fenómenos como el aumento de la producción de excedentes, la introducción de la horticultura, posteriormente de la agricultura y de la crianza, el nacimiento de la propiedad privada de la

tierra y de las primeras diferenciaciones sociales en el seno de los grupos?

Una antropóloga como Eleanor Burke Leacock ha dedicado años de investigación al intento de demostrar cómo la sociedad de cazadores-recolectores se caracterizaba generalmente por un igualitarismo substancial, no sólo entre los miembros masculinos de los diversos grupos, sino también entre los sexos. La división sexual del trabajo era presumiblemente mucho menos rígida de lo que se podría creer y no comportaba en si misma la institución de una jerarquía entre los sexos. Leacock muestra en sus ensayos el papel determinante jugado por el impacto del encuentro con los colonizadores occidentales sobre las sociedades de cazadores-recolectores, ya sea en el plano económico, alterando los equilibrios que permitían a las mujeres controlar la propia fuerza de trabajo y la propia producción, o bien en el plano cultural, introduciendo rigideces en las costumbres sexuales y en las relaciones matrimoniales antes inexistentes. En el caso de la población de los Montagnais-Naskapi do Labrador, estudiado por Leacock, los misioneros jesuitas trabajaron mucho con el fin de introducir virtudes anteriormente desconocidas como la obediencia y la subordinación de la mujer al marido.

Si bien es cierto que el impacto de la colonización puede explicar en buena medida porqué en sociedades de cazadores-recolectores antaño igualitarias se han instaurado relaciones jerárquicas y de dominio entre los sexos y que la influencia de sociedades en las que estaba más avanzado el proceso de diferenciación social ha jugado seguramente un papel en la difusión del dominio masculino también en otras sociedades, de todos modos la pregunta sigue siendo: ¿a qué se debe en general la instauración de una jerarquía entre los sexos?

La respuesta de Engels no es satisfactoria, puesto que, por un lado, hace referencia a un proceso de mutación de las relaciones sociales y las relaciones de producción, y, por otro, recurre en cambio a un presunto instinto de los hombres a perpetuar la propia herencia y, por consiguiente, a controlar la función reproductiva de las mujeres. Pero este instinto, ¿en qué se funda? ¿Es en virtud de este deseo innato de asegurarse una descendencia y la transmisión de la herencia a los propios hijos que los hombres quieren controlar la función reproductiva de la mujer o bien esta intención de control representa el efecto de un conjunto de fenómenos y procesos más complejos?

Stephanie Coontz, junto a otras y otros, ha intentado ofrecer una respuesta distinta explorando el nexo entre instituciones matrimoniales y producción. No el control de la función reproductiva de la mujer, sino el control de su fuerza de trabajo y su capacidad de producir un excedente en el seno de determinadas relaciones de producción y de una determinada división del trabajo constituye la razón de las transformaciones entre los lazos de parentesco y, por consiguiente, de las condiciones de la mujer.

En las sociedades de linaje, antes del nacimiento de las clases sociales, son de hecho las relaciones de parentesco las que organizan la producción y la distribución de bienes, sobre la base de la propiedad colectiva y de grupo. En las transformaciones operadas en este tipo de sociedad, *antes* del nacimiento de las clases propiamente dichas y de la aparición de la propiedad privada y del Estado, se origina la dominación masculina. La jerarquía entre los sexos y su aplicación a la división sexual del trabajo está por tanto en el origen de los procesos de diferenciación social que condujeron posteriormente a la constitución de las clases, para los cuales la jerarquización de las relaciones entre los sexos representaría una suerte de prototipo.

Desde el momento en que son las relaciones de parentesco las que organizan la producción, su análisis y el estudio de sus transformaciones son fundamentales para comprender, ya sea el papel de la mujer en la producción, ya sea la mutación operada en su estatus. Desde este punto de vista es central la noción, no de matrilinealidad, sino de matrilocalidad, puesto que el factor determinante es representado, no por reglas de descendencia, sino por las de *residencia*.

De hecho, en las sociedades matrilocales son los hombres quienes se casan en el grupo de parentesco de la mujer. Ello hace que el producto del trabajo de la mujer permanezca en el seno de su linaje, en el cual la mujer disfruta en general de una posición de colaboración y no de subordinación. El paso de la matrilocalidad a la patrilocalidad permitió a los hombres apropiarse del trabajo y del excedente producido por las mujeres, puesto que el matrimonio en el grupo parental del marido sitúa a la esposa en un contexto que le resulta extraño, en el que se encuentra falta de lazos parentales de protección. El producto de su trabajo ya no le pertenece ni a ella ni a su linaje, sino al del marido.

Las razones aducidas por la afirmación de la patrilocalidad contra la matrilocalidad son diferentes y el debate sigue abierto. Algunos se inclinan por la hipótesis de un conflicto perdido por las mujeres, del que se habrían conservado huellas en una serie de mitos pertenecientes a diversas sociedades, que narran una guerra entre hombres y mujeres o un reino del caos de las mujeres vencido posteriormente por el orden masculino. Otras, en cambio, como Stepanie Coontz, se inclinan por la hipótesis de una dinámica compleja de desarrollo en la que vuelven a entrar factores distintos, entre los cuales se cuentan los problemas de la distribución del excedente, las razones simbólicas y religiosas en el seno de la comunidad, la

necesidad de la potenciación de la producción. Más allá de las diversas motivaciones aducidas, todas coinciden de todos modos en identificar en los mecanismos de la patrilocalidad el origen de la opresión femenina. A través de la patrilocalidad, los hombres se apropiaron del trabajo desarrollado por las mujeres, y la poligamia contribuyó a la diferenciación social entre los hombres. De hecho, tener más mujeres equivalía a la apropiación de mayor cantidad de fuerza de trabajo y, por consiguiente, a acumular mayor cantidad de excedente. Por lo demás, la coincidencia entre relaciones de producción y lazos de parentesco condujo a la correspondencia entre apropiación de la fuerza de trabajo femenina y acceso privilegiado a, y control de su, función reproductiva. De este modo, opresión económica y opresión sexual se superponían e interrelacionaban.

Este tipo de explicación pone el acento en tres elementos: 1) el hecho de que la opresión de las mujeres no ha existido siempre, sino que estaba ligada a los procesos de transformación social y de transición de las sociedades igualitarias de linaje a las sociedades de clase; 2) el hecho de que la división sexual del trabajo fuera en sus orígenes menos rígida de lo que se podría creer y no fuera en sí misma una fuente de jerarquía entre los sexos: desde este punto de vista, el origen de la opresión de las mujeres no puede hallarse ni en su mayor sedentariedad respecto a los hombres (debida a su función reproductiva: parto, lactancia, cuidado de los hijos), ni en la menor importancia o en el menor prestigio del trabajo de recolección, de preparación de la comida o de producción artesanal de objetos respecto a la caza o la guerra; 3) en el hecho de que el origen de la opresión femenina son los elementos sociales y económicos, conectados a la producción, la apropiación y la distribución del excedente y de la fuerza de trabajo, los que juegan un papel determinante, y no los elementos biológicos. El elemento central es pues

el *tipo* de trabajo que desempeñan la mayor parte de las mujeres en esta sociedad, el trabajo de recolección, horticultura y preparación de la comida, que vuelve a los hombres económicamente dependientes del trabajo de las mujeres mucho más de lo que éstas puedan serlo de los hombres. Asumir el control de este trabajo equivale no solo a asegurarse el control de la producción de bienes de subsistencia, sino también a poder potenciar esta producción y asegurarse una acumulación de excedente.

3.2. La clase sin el género

¿Cuáles son las consecuencias de una hipótesis de investigación que intenta identificar los orígenes de la opresión femenina en un conjunto de fenómenos sociales y económicos, ligados al paso de la propiedad colectiva o de grupo a la propiedad privada, al aumento de la producción y a la dinámica de distribución y apropiación del excedente y al paso de la matrilocalidad a la patrilocalidad? Pensar que la opresión de las mujeres no ha existido siempre o que hunde sus raíces en razones biológicas o psicológicas, ¿significa necesariamente hacer de la opresión de género una opresión secundaria, jerárquicamente subordinada a la explotación de clase? ¿Significa negar su autonomía o especificidad? ¿O negar los aspectos del dominio masculino ligados al control de la función reproductiva de las mujeres, los aspectos psicológicos, la especificidad de la violencia basada en el sexo, la autonomía y la capacidad de persistencia adquirida por estructuras patriarcales como la familia, para ver solo el carácter económico de la opresión? O, en fin, ¿disolver la opresión de género en la explotación de clase?

Desde el punto de vista teórico, no hay necesidad alguna de llegar a conclusiones de este tipo. Sin embargo, la tendencia a crear jerarquías artificiales e inútiles entre

opresiones y explotaciones cuando habría sido necesario comprender las interconexiones recíprocas, la tendencia a pensar que la superación del capitalismo habría conducido a una natural y automática emancipación de las mujeres, la tendencia a ver la organización autónoma de las mujeres como una amenaza a la unidad de la clase, que supuestamente resolvería también mágicamente los problemas de la mujer, ha sido una constante en el movimiento obrero, contribuyendo de un modo decisivo al divorcio con el feminismo.

El optimismo con el que Engels señalaba que la participación de las mujeres en la producción constituía la llave a su emancipación ha sido desmentido por los hechos. Esto ciertamente no significa que Engels se hubiera equivocado al subrayar la importancia fundamental de la independencia económica de la mujer, condición *sine qua non* de su liberación. Ni que el incremento del empleo femenino registrado en este último siglo no haya modificado la condición de las mujeres de un modo sustancial, transformando también, por lo demás, las formas en que se articula la opresión de género. Sin embargo, las estructuras patriarcales se han demostrado mucho más resistentes y vivaces de lo previsto.

Pero también la simple y amarga constatación de la persistencia de la opresión de la mujer en las sociedades postcapitalistas (desde el bloque soviético hasta Cuba...) debería enseñar algo o cuanto menos plantear algunos interrogantes. La privatización de la esfera de la reproducción, esto es, del conjunto de la actividad que garantiza la reproducción física, mental y emocional de la fuerza de trabajo (comer, dormir, vestirse, lavarse, relajarse...), incentivada y utilizada por el capitalismo, ha potenciado enormemente los lazos familiares y ha vuelto difícilmente imaginable, y todavía más difícilmente aceptable, la socialización del trabajo reproductivo. Basta pensar en las

resistencias opuestas a menudo a las tentativas operadas en periodos revolucionarios de liberar a las mujeres del trabajo de cuidados, desplazándolo fuera de la familia, a través de la creación de comedores, lavanderías y guarderías colectivas.

La oposición entre público social y privado se articuló en torno a la línea de demarcación que separa la familia, lugar de lo privado por excelencia, del Estado, la sociedad y el mercado. La familia asumió por consiguiente el rol de lugar —a veces más imaginario que real— en el que expresar la propia forma de ser en oposición al mundo exterior de la explotación, la alienación, el embrutecimiento, la agresividad y la competitividad. Un ámbito en el que cultivar afectos y sentimientos imposibles en el exterior. Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 había intuido Marx esta alteración particular operada por el capitalismo: “Es por tanto la consecuencia el que el hombre (el obrero) solo se sienta libre en sus funciones animales, como comer, beber, procrear, y tanto más todavía al vivir en una casa y al vestirse; y en cambio sienta que no es más que una bestia en sus funciones humanas. Lo que es animal se vuelve humano, y lo que es humano se vuelve animal. Ciertamente, comer, beber y procrear son funciones totalmente humanas. Pero en esa abstracción, que le separa del resto de campos de la actividad humana y que hace que se conviertan en objetivo último y único, son funciones animales”. En el contexto de esta alteración, la estructura familiar deja de representar la unidad de producción (excepto en algunos sectores de la producción, como la agricultura de base familiar) y es relegada a representar la esfera de una privacidad rígidamente separada de lo público. Ha perdido una función, pero ha adquirido otra que le confiere una potencia particular. Sería —y ha sido— un error clamoroso subestimar la naturaleza ideológica y la entidad del apego psicológico

a esta estructura y a sus dinámicas de funcionamiento, incluido el papel que en su seno se atribuye a la mujer, en la medida en que es quien desempeña gratuitamente la mayor parte, si no la totalidad, del trabajo reproductivo. Pensar que la lucha de clases pudiera resolver por sí misma la cuestión, relajando mágicamente los lazos familiares y cambiando radicalmente su naturaleza, sin un análisis adecuado del problema, sin una puesta en cuestión de los roles sexuales y sin una politización específica de las mujeres, se desprende en el mejor de los casos de un optimismo ciego y, en el peor, de auténtica mala fe.

Lo mismo vale para la subestimación de los efectos del género, y de la jerarquía que éste comporta, sobre la clase y su politización. Pensar la clase solamente en masculino es equivalente en primer lugar a no entender, o a entender solo de un modo parcial, el modo en que funcionan y se estructuran las relaciones de producción y explotación y, por consiguiente, a no comprender o comprender de un modo parcial cómo funciona el capitalismo. En segundo lugar, a no entender cómo la opresión de género ofrece un poderoso instrumento de división de la clase, de creación de jerarquías en su seno y de control ideológico. Con la misma ceguera, el movimiento obrero tampoco ha entendido durante mucho tiempo cómo operaban en este sentido las opresiones raciales y étnicas y no ha proporcionado ni análisis adecuados ni respuestas políticas satisfactorias.

3.3. El género como clase

Si bien la perspectiva de una clase sin género ha representado uno de los límites principales de buena parte del movimiento obrero y de la tradición marxista, el feminismo materialista y el obrerista han intentado repensar la relación entre clase y género desde un punto de vista radicalmente diferente: el del género como clase.

Los análisis llevados a cabo en los años setenta por teóricas como la francesa Christine Delphy, fundadora del feminismo materialista, y las italianas Alisa Del Re y Mariarosa Della Costa, los principales referentes del feminismo obrerista, concuerdan sobre algunos elementos comunes de análisis de la naturaleza del trabajo doméstico desarrollado por las mujeres en el seno de la familia. En ambos casos se habla de explotación del trabajo reproductivo desarrollado por las mujeres, al que se le atribuye una naturaleza productiva en el sentido marxista. Contradiendo al marxismo ortodoxo, acusado de subestimar la función del trabajo reproductivo y de negar su papel productivo, según esta interpretación, el trabajo doméstico produce mercancías y por consiguiente valor. Nos encontraríamos pues ante un trabajo productivo, pero que no es retribuido a la mujer que lo desempeña. La distinción entre opresión (aplicada al caso de las mujeres) y explotación (relativa a la clase y a las relaciones entre clases) no tendría pues ningún sentido desde el momento en que las mujeres no se limitan a ser oprimidas, sino que son explotadas, esto es, trabajan produciendo un plusvalor que es apropiado por otros.

En efecto, para las feministas obreristas, cuando Marx afirmaba en *El Capital* que en el valor de la fuerza de trabajo está contenido también el valor de las mercancías necesarias para su reproducción (vestido, comida, alojamiento...), falta, sin embargo, tomar en consideración un valor ulterior, el del trabajo de cuidados, necesario para que el obrero pueda disfrutar de estas mercancías. Como escribe también Christine Delphy, no resulta en efecto que cerdo y patatas se consuman crudas, con tanto pelo y tanta piel, inmediatamente, tras su adquisición o su producción. Entre la adquisición o la producción de la mercancía cerdo o de la mercancía patata y su consumo se inserta el trabajo de preparación y cocción, que transfor-

ma estas mercancías de tal modo que sean fungibles. Del mismo modo se presume que la ropa, tras ser adquirida o vestida, también se lava periódicamente e incluso se plancha y se remienda. Ahora bien, lo que el feminismo materialista y el obrerista reprochan al marxismo es no considerar trabajo productivo el trabajo que se realiza entre las paredes del hogar, en una condición de aislamiento.

Como demostración del hecho de que se trata de un trabajo productivo, que no produce solo valores de uso, como pretendería el marxismo ortodoxo, ambas corrientes citan los casos en los que una serie de servicios garantizados por el trabajo doméstico son abiertamente producidos e intercambiados como mercancías. En efecto, una comida puede ser preparada en casa, pero también puede ser consumida rápidamente en un restaurante: en este caso, al valor de la mercancía comida se le añade también el valor relativo a su preparación. Lo mismo se puede decir de los servicios de lavandería, o de limpieza o incluso del cuidado de los niños que se hace en las guarderías o por parte de canguros y, obviamente, también del cuidado de los ancianos y de los enfermos. El hecho de que, cuando no tienen lugar entre las paredes del hogar, toda esta serie de servicios pueden ser producidos e intercambiados como una mercancía demuestra que en la naturaleza del trabajo de cuidados llevado a cabo por las mujeres en el seno de la familia no existe nada que pueda justificar su consideración como trabajo no productivo. El único motivo por el que es considerado de este modo es que no es retribuido: su gratuidad o aparente gratuidad oculta su verdadera naturaleza.

Las analogías entre feminismo obrerista y feminismo materialista se detienen aquí: las consecuencias que se extraen de la consideración de la naturaleza productiva del trabajo doméstico son, de hecho, opuestas.

Para las feministas obreristas es el capitalismo el que ha transformado el papel y la estructura de la familia, creando la familia nuclear, hasta el punto de negar su papel como unidad productiva y relegar a la mujer a una posición subordinada y a un rol de reproducción de la fuerza de trabajo. El capitalismo, excluyendo tendencialmente a las mujeres de la producción fuera de la familia y atribuyendo al hombre un salario suficiente para mantenerse tanto él mismo como a su mujer y a sus hijos, cargando de este modo con la responsabilidad de la supervivencia económica de la familia entera, se garantiza que el mucho más oneroso trabajo de reproducción de la fuerza de trabajo sea desempeñado por las mujeres entre las paredes del hogar.

En efecto, una socialización total de este trabajo requeriría de unos costes y una inversión tecnológica mucho más elevados de lo necesario, al poder apoyarse actualmente en el trabajo de las mujeres. De este modo, el contrato de trabajo estipulado por el capitalista con el obrero en calidad de “padre de familia” vincula también a los demás miembros de la familia. Es a la vez contrato de trabajo y “contrato sexual”, que otorga a los hombres acceso libre al cuerpo de las mujeres y de sus hijos.

En virtud de este contrato, para el cual una esclavitud no asalariada (la de las amas de casa y en general de las mujeres que desarrollan trabajo doméstico) sirve para la reproducción de la esclavitud asalariada (la de los obreros hombres y mujeres), las mujeres se convierten en parte integrante de la clase obrera, incluso cuando no están directamente empleadas. Sufren junto a sus maridos, hijos y padres la explotación capitalista y producen valor, al producir la mercancía fuerza de trabajo. Sobre la base de este análisis, las feministas obreristas se concentraron en la reivindicación de un salario para la retribución del trabajo doméstico, y todo ello para que el trabajo reproduc-

tivo de la fuerza de trabajo fuera reconocido abiertamente como trabajo productivo y dejara de ser retribuido por vía indirecta, a través del salario del marido.

Las conclusiones de Delphy son más o menos opuestas. Al contrario que las feministas obreristas, para Christine Delphy no es el capitalismo el que se apropia del trabajo doméstico, en la medida en que éste no saca ciertamente provecho de los beneficios, sino los hombres. El beneficiario directo del trabajo reproductivo/productivo de la mujer es su pariente hombre (marido, padre, hermano) o su cónyuge. Junto al modo de producción capitalista existe otro, generalmente no reconocido como tal, es decir el modo de producción patriarcal. Este último determina las relaciones de producción entre hombres y mujeres y se basa en la apropiación integral por parte de los hombres del trabajo doméstico de las mujeres. En el seno de esta relación de producción, hombres y mujeres constituyen dos clases antagonistas y ligadas por una relación de explotación, desde el momento en que son los hombres los que explotan el trabajo de las mujeres. Desde este punto de vista, pensar que la ama de casa forma parte de la clase del marido se deriva simplemente de la asunción acrítica de un punto de vista patriarcal, dirigido a ocultar las relaciones de explotación y servidumbre que ligan y contraponen a hombres y mujeres.

Todas las mujeres, en virtud de su trabajo doméstico, que puede adoptar formas muy distintas en función de la clase social a la que pertenezca su marido o su padre, sean éstos Bill Gates o el empleado del charcutero, son miembros de una misma clase y padecen la misma explotación.

El capitalismo contribuye ciertamente a mantener con vida el modo de producción patriarcal a través de sus mecanismos de exclusión de la mujer de la produc-

ción y de jerarquización de la fuerza de trabajo. Desde el momento en que las mujeres son discriminadas por las reglas que organizan la herencia y la sucesión patrimonial en sentido lato y son, o bien directamente excluidas del mundo productivo, o bien constantemente amenazadas de despido —son, generalmente, las primeras en perder su puesto de trabajo en caso de crisis, por poner un ejemplo—, o infraremuneradas, la única solución que se les ofrece es a menudo la del matrimonio. Sin embargo, a través del matrimonio, éstas entran en una suerte de contrato de servidumbre en relación con el marido, puesto que intercambian su propio trabajo a cambio de ser mantenidas por él en especie, y no a cambio de un salario, exactamente del mismo modo en que funcionaba la esclavitud.

Las consecuencias políticas de ambos enfoques de la cuestión del trabajo doméstico y del papel de la mujer en la familia son evidentemente muy diferentes. En el primer caso, lo que se pretende subrayar es que las mujeres sufren la misma explotación que los hombres y, por consiguiente, comparten con ellos un enemigo común: el capitalismo. Las amas de casa de la clase obrera forman parte de pleno derecho de su clase, puesto que desarrollan un trabajo productivo absolutamente central para la reproducción social del capital y contribuyen a la valorización de las mercancías desempeñando un papel muy específico en la división capitalista del trabajo.

Este tipo de enfoque, al haber puesto acertadamente el acento en las lagunas de la teoría marxista respecto al análisis del papel del trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo y al haber subrayado correctamente la centralidad de este aspecto para una plena comprensión de los mecanismos de funcionamiento y reproducción social del capital, ha operado una serie de malabarismos para concluir posteriormente en una propuesta política poco

eficaz. Naturalmente, es cierto que el trabajo reproductivo contribuye indirectamente a la valorización de las mercancías. Un trabajador o una trabajadora producen una mercancía (que sea material o inmaterial tiene poca importancia), gastando durante esta actividad productiva energías mentales, físicas y emotivas que deber ser regeneradas. Si estas energías no son regeneradas, la fuerza de trabajo no puede ser vendida como mercancía y, por consiguiente, no puede producir valor. Sin embargo, afirmar que el trabajo doméstico produce valor equivale a despreciar lo que debería ser el aspecto esencial para comprender la naturaleza y el modo mediante el cual el capitalismo ha transformado la familia. De hecho, el punto fundamental es que este trabajo reproductivo sucede *fuera* del mercado, no es una producción de mercancías, no es una producción destinada al intercambio, y no lo es precisamente porque el capitalismo, por un lado, ha sustraído a la familia el rol de unidad productiva, y, por otro, ha hecho que el trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo tuviera lugar en la mayoría de casos en la familia, separándolo del proceso de producción y de circulación de mercancías.

En la práctica, este aspecto es substancialmente ignorado por Christine Delphy, como si la cuestión se refiriera a la *naturaleza* de los servicios ofrecidos por el trabajo de cuidados en lugar de su inserción o no en el proceso de producción y circulación de las mercancías. Está claro que, en si mismo, cocinar o limpiar son servicios que pueden ser vendidos como mercancías y que no hay nada en su *naturaleza* que justifique el hecho de que sean ofrecidos de forma gratuita. Pero la cuestión es que en el seno de la familia precisamente *son* ofrecidos de un modo gratuito, son por tanto sustraídos a la esfera del intercambio, no son producidos ni intercambiados como mercancías y, así pues, no existe producción de valor.

Una mercancía es una *cosa*, pero lo que hace que una mercancía sea tal no es la naturaleza de la cosa en cuestión; que sea una pera o un software no tiene la menor importancia: es su *forma*, es decir, la forma en que es producida e intercambiada.

La insistencia en el carácter productivo del trabajo doméstico ha puesto ciertamente de relieve su importancia, contra la subestimación a la que estaba sometido, y puede tener una cierta eficacia performativa. El problema es que en ambos casos crea confusiones analíticas que tienen consecuencias políticas. En el primer caso, la conclusión lógica es que este trabajo debe ser retribuido y la reivindicación política que se deriva de ello es la del salario para las amas de casa. Sin embargo, esta reivindicación, lejos de poner en cuestión la división sexual de los roles, la refuerza, contribuyendo a mantener a la mujer entre las paredes del hogar y por tanto a aislarla de la producción y de una vida social más rica. Por lo demás, la propuesta del salario para las amas de casa era entendida como una recompensa por la producción de una mercancía (es decir, la fuerza de trabajo). En realidad, el trabajo de las amas de casa se mantiene en el ámbito de la reproducción de las condiciones necesarias para que la fuerza de trabajo pueda presentarse en el mercado como mercancía. Así pues, más que de salario, debería hablarse de renta. Desde este punto de vista, se nota una cierta continuidad en la elaboración post-obrerista con la renta de ciudadanía o de existencia [renta básica] y, por consiguiente, vuelve a plantearse el mismo problema: las propuestas de renta, de hecho, no atacan los mecanismos fundamentales de la explotación capitalista y no ponen en cuestión las relaciones de producción.

En el segundo caso, la principal consecuencia política se desprende del presupuesto de la existencia de relaciones de producción diferenciadas de las capitalistas

y basadas en la división sexual del trabajo en el seno de la familia. La conclusión lógica de esta posición es, de hecho, la de la existencia de una clase de mujeres; que sean esposas de magnates de la industria o de pobres no tiene importancia en una relación antagonista con la clase explotadora de los hombres. Las consecuencias políticas de este enfoque son explicitadas por Delphy misma en *L'ennemi principal*. Si bien el capitalismo contribuiría de un modo determinante a mantener con vida el “modo de producción patriarcal” y debe ser por tanto combatido, el “enemigo principal” de las mujeres sigue siendo en cualquier caso el patriarcado. Desde este punto de vista es necesario: 1) atacar la cuestión de la “falsa conciencia”, es decir de la conciencia de clase determinada por la pertenencia a las clases del modo de producción capitalista, más que a las del modo de producción patriarcal, que hace que las mujeres se identifiquen con la clase patriarcal antagonista, es decir con la clase del marido, antes que con la clase de las mujeres; 2) mostrar como esta falsa conciencia mina la lucha contra el patriarcado, sirviendo en cambio los intereses de este último. En otros términos, las mujeres deberían dejar de identificarse en primera instancia con las clases fundamentales del capitalismo (clase obrera o burguesía), para tomar consciencia de su propia pertenencia de clase patriarcal y, por tanto, de su solidaridad de intereses en tanto que mujeres.

Ahora bien, un enfoque de este tipo presupone que la mujer ama de casa del obrero de una petroquímica, obligada a desenvolverse entre recibos impagados y alquileres que pagar, tuviera más intereses materiales en común con la mujer ama de casa de un Bill Gates que con el propio marido, en la medida en que comparte la misma relación de servidumbre ante su marido. Debería por tanto identificarse en una misma clase con ella y no con el marido.

Naturalmente, es cierto que la opresión de las mujeres es transversal y concierne a todas las clases sociales. En los límites de lo posible, es por tanto razonable pensar en trabajar por una unidad de acción transversal de las mujeres en torno a intereses comunes, que conciernen a la autodeterminación de las mujeres, a su sexualidad, a su cuerpo. Pero entre esto y pensar que la opresión femenina adopta la misma forma independientemente de la clase a la que se pertenezca, que la determinación de clase producida por el medio en el que se desenvuelve la mujer, prescindiendo del hecho de que trabaje o no o que sea o no ella misma un capitán de industria, son solo cuestiones de *falsa conciencia* y que no tienen que ver con algunos intereses materiales compartidos y, en fin, que las estrategias de respuesta a la propia opresión puedan ser las mismas hay un buen trecho.

Christine Delphy ha subrayado a menudo que no era su intención analizar la realidad de conjunto de la opresión de la mujer, sino solo su aspecto económico. Sin embargo, una vez que se han definido las relaciones entre hombre y mujer en términos de “esclavitud”, se hace un poco difícil entender cómo ello no acaba sobredeterminando otras esferas: ¿qué tipo de afectividad, sexualidad, relaciones, alianzas son posibles entre un esclavo y su amo? Tanto el feminismo materialista como el obrerista han arrojado luz sobre algunos aspectos fundamentales del trabajo doméstico, pero su perspectiva teórica corre el riesgo de ser el reflejo espectacular e invertido de la subestimación con la que las tareas reproductivas y la opresión de la mujer han sido contempladas por buena parte del movimiento obrero. Puesto que para este último su centro de atención y el de la acción política es la clase, se trata de transformar el género en clase, cosa que ambas corrientes hacen desde dos puntos de vista opuestos. El resultado es en parte el mismo: se intenta ligar el género

con los instrumentos de la crítica de la economía política, con lo que se acaba aplastando el género sobre la clase, en el primer caso sobre la clase obrera, en el segundo sobre una clase patriarcal creada a ese efecto. De este modo, la esfera de la reproducción es aplastada sobre la de la producción, perdiéndose así de vista lo que constituye su especificidad.

Sin embargo, sigue existiendo la duda de que otro enfoque sea posible, un enfoque que no renuncie a utilizar las categorías de la crítica de la economía política, pero sabiendo que, por sí solas, éstas no son suficientes para entender la realidad del género y que no es posible ni útil aplicarlas de un modo mecánico.

3.4. El género sin la clase

Las vías recorridas por los feminismos obrerista y materialista no han sido el único modo de acercarse a la cuestión de la reproducción y de la sexualidad en el seno de la teoría feminista de la segunda ola. Al contrario, en el magma de las corrientes, de los filones, de las publicaciones que ha acompañado, moviéndose como una nebulosa, el nuevo florecimiento del feminismo, y que hace muy difícil la tarea de la definición, del etiquetado, de la reconstrucción de las genealogías y de las afinidades intelectuales, las cuestiones de la reproducción, del sexo y de la sexualidad han ido entrando en escena de un modo rupturista.

La reivindicación del carácter político del sexo o de la sexualidad, contra la centralidad de la producción y de las relaciones de clase, ha representado uno de los elementos constitutivos de la separación de los movimientos sociales mixtos operada por el feminismo de los años setenta. Los modos en los que el sexo, la sexualidad y posteriormente el género han irrumpido en el discurso político han tomado vías políticas distintas y a menudo

divergentes. En esta proliferación de propuestas teóricas, que han mantenido un lazo variable con la acción política colectiva (desde la ausencia de cualquier relación hasta las tentativas de organicidad), el psicoanálisis ha representado uno de los interlocutores principales. Un interlocutor negativo para las corrientes y las pensadoras que han querido colgarle el San Benito de una misoginia constitutiva, contradiciendo las teorías del complejo de Edipo y de la envidia del pene como explicación de la formación de la intimidad sexual. O una mina de oro por explotar, particularmente en su versión lacaniana, por parte de otras corrientes, mediante procesos de asimilación, modificaciones y, a veces, auténticos malentendidos.

Del mismo modo se han diversificado profundamente los significados que adquiere el término “género”, relanzado en 1974 por un ensayo de Gayle S. Rubin, *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo*. El ensayo volvía a proponer una distinción entre los conceptos de “sexo” y “género”. Mientras el primero, según Rubin, indica la diferencia sexual biológica y anatómica entre hombre y mujer, el segundo es fruto de una construcción social y cultural sedimentada históricamente. La diferencia relativa al género, y no la relativa al sexo, sería generadora de jerarquía y subordinación y representaría por tanto el enemigo a combatir. En el transcurso de treinta años, la naturaleza del género y su significado, su relación con el sexo y la sexualidad, han sido objeto de un vivo debate, que también en este caso ha conducido a conclusiones divergentes.

El feminismo radical se afirmó en primer lugar en Estados Unidos hacia finales de los años setenta. Lo que las diversas teóricas que hacen referencia a ello comparten entre ellas, más allá de las diferencias, reside en la reivindicación contenida en su nombre mismo. Se trata de enfrentarse directamente con la “raíz” de la condición de

opresión de las mujeres, de mirar de frente el patriarcado, entendido como sistema autónomo de opresión por parte de los hombres, y de identificar en él el enemigo principal, distinguiéndose de este modo tanto del feminismo liberal como del socialista. Para ello las mujeres debían dotarse de una interpretación propia del mundo, rechazando todas las teorías existentes, fruto de la supremacía masculina, y desarrollar una política propia que situase en su centro los intereses de las mujeres en su antagonismo respecto a los intereses de los hombres. De hecho, en el seno del sistema patriarcal, todas las mujeres padecen una opresión por parte de todos los hombres, todos los hombres sacan ventaja de la subordinación femenina y todas las demás formas de explotación, jerarquía, supremacía no son más que extensiones de la supremacía masculina. El patriarcado, por tanto, antes que el capitalismo, el racismo o del colonialismo, representa el enemigo principal y común de todas las mujeres. Como subrayaba en 1970 Kate Millet en *política sexual*, la opresión sexual no solo es una forma de dominio político, sino que es la primera forma de dominio, que precede a las demás y debe por tanto ser combatida *antes* que las demás.

En *La dialéctica del sexo*, ensayo publicado ese mismo año, Shulamith Firestone identificaba en la diferencia biológica entre hombre y mujer la raíz de la subordinación femenina. De hecho, la naturaleza ha situado a la mujer en una condición de debilidad respecto al hombre, atribuyéndole el papel reproductivo que comporta el hecho de que, más allá del embarazo y el parto, la mujer deba ocuparse también del cuidado de los niños y de la lactancia, tareas y condiciones físicas que la ponen en una situación de inseguridad y de dificultad que hacen necesaria la protección del hombre. Si la naturaleza ha hecho esclavas a las mujeres, esto no significa de ninguna

manera que tal esclavitud constituya su destino inmutable. Al contrario, la posibilidad de separar la sexualidad de la procreación, la liberación de la heterosexualidad obligatoria, la socialización del cuidado de los hijos, algo posible gracias a la cultura, la ciencia y la tecnología, representan la clave de vuelta de la liberación femenina. Identificando en la naturaleza y en la diferencia biológica y anatómica las raíces de la opresión femenina, Firestone rechaza de este modo, tanto la explicación marxista que ligaba dicha opresión al proceso más general de diferenciación social y a la afirmación de la propiedad privada, como la del psicoanálisis. En efecto, la crítica del psicoanálisis ha representado uno de los caballos de batalla de una parte considerable del feminismo radical, que lo ha sometido al mismo análisis crítico que el destinado a desvelar el carácter misógino o sexista de las diversas formas de expresión cultural, artística, filosófica y literaria existentes, impregnadas de una orientación machista inevitable en la medida en que los hombres han monopolizado históricamente la cultura.

Lo que se le reprocha al psicoanálisis es haber proporcionado una visión naturalista y por consiguiente tendencialmente inalterable de la constitución de una jerarquía en el proceso de formación de la identidad de género a través de la teoría del complejo de Edipo, de la envidia del pene y del complejo de castración. De hecho, según Freud, en los primeros años de la infancia, los niños de ambos sexos comparten un mismo objeto de deseo, el amor de la madre, y una misma sexualidad, primero la oral, posteriormente la anal y finalmente la fálica. De hecho, ambos se atribuyen un pene, desde el momento en que la niña vive el propio clítoris como su homólogo. A través de la exploración recíproca, los niños se dan cuenta hasta cierto punto de su propia diferencia anatómica y el niño ve en la ausencia del pene de la niña

la confirmación del propio miedo a la castración. En este reconocimiento recíproco, el niño opera una subestimación de la anatomía imperfecta de la niña, mientras que ésta desarrolla por su parte la envidia del pene del que está privada. A partir de aquí los caminos se bifurcan. El niño será empujado a salir del Edipo, es decir, a la competición con el padre por el amor de la madre por miedo a la castración, una amenaza implícita en la prohibición del incesto. La ley, representada por la figura social del padre, tiene por consiguiente en él un efecto estructurador positivo, contribuyendo a romper los lazos edípicos apoyándose en la amenaza de castración. El recorrido de la niña es totalmente distinto ya que, al descubrir su propia carencia anatómica, es empujada a abandonar a la madre como objeto de amor, en la medida en que ésta no tiene pene y comparte con la hija la misma privación biológica y, por consiguiente, a desplazar su deseo hacia el padre. Entra pues en el Edipo justo en el momento en que reconoce su propia carencia anatómica, y la prohibición del incesto tiene una menor eficacia sobre ella al no poder apoyarse en la amenaza de castración en la medida en que la niña ya está castrada. Los lazos edípicos con una figura paterna, que representa al mismo tiempo la ley, nunca llegan a cortarse del todo, algo que reviste una serie de consecuencias para la estructura de la personalidad de la mujer: dependencia de la autoridad, escaso interés social, demanda insaciable de privilegios para compensar la carencia de pene... Ahora bien, los motivos por los cuales esta interpretación de la formación de la identidad sexual y de su diferenciación ha sido rebatida con aspereza por una parte del feminismo son más bien claras. En primer lugar, la consideración del cuerpo de la mujer como anatómicamente “carente” de algo en cuanto “privado” del pene. En segundo lugar, la atribución a la mujer de una serie de características que explicarían su

papel específico en el seno de la sociedad, en lugar de ser vistas como los efectos del papel que se ha atribuido a la mujer históricamente, con una inversión más bien clásica del nexo causa-efecto. En tercer lugar, la interpretación de estas características como algo invariable, en la medida en que están ligadas a los procesos de estructuración de la identidad determinados por las figuras simbólicas, y por tanto pre-sociales, del padre y de la madre. En fin, la rigidez y la invariabilidad misma de las figuras simbólicas del padre y de la madre, su identificación con figuras sociales (es decir, el padre y la madre de carne y hueso) y, por tanto, la lectura de la estructuración de la identidad sexual/de género en torno al binomio hombre/mujer y al deseo heterosexual, respecto al cual tanto la homosexualidad como las demás formas de identidad sexual o de género representarían patologías.

A estos motivos de crítica Anne Koedt añade uno ulterior con el ensayo publicado en 1970, *El mito del orgasmo vaginal*. En este escrito Koedt, basándose en una serie de estudios que mostraban cómo el único órgano sexual femenino capaz de provocar el orgasmo es el clítoris, desmontaba la idea freudiana del paso de la sexualidad clitoríca a la vaginal como proceso de maduración de la mujer, capaz de liberarla —pero solo parcialmente— de la envidia del pene y, por tanto, de hacerla salir de la fase de la adolescencia.

Mucha más fortuna ha tenido en cambio el psicoanálisis en otra corriente del pensamiento feminista, el feminismo de la diferencia o “*French Feminism*”, según una definición acuñada en realidad en Estados Unidos y que tiene poco que ver con la identificación geográfica del fenómeno. El tema de la diferencia es cualquier cosa menos ajeno al feminismo radical y también desempeña un papel central como instrumento conceptual funcional a la “secesión” de los movimientos sociales, permitiendo

la propia delimitación a través de la reivindicación de la propia diferencia. Ello asume una valencia muy distinta en el “*French Feminism*”, cuyas autoras de referencia principales son en realidad teóricas que han rechazado e incluso criticado la definición de “feministas” y que con los movimientos feministas han tenido poco que ver, en particular en Francia: Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous. Tanto Irigaray como Kristeva son discípulas de Lacan, con cuyo pensamiento mantienen una relación crítica pero muy estrecha. Respecto a la teoría de la envidia del pene de Freud, Lacan había introducido una enmienda importante, hablando más bien de envidia del “falo”, donde el falo no era otra cosa que el significante del poder. La niña no envidia pues el órgano reproductivo masculino, sino el falo como significante de la autoridad, del acceso al orden simbólico y del don de la palabra, de la que ella está excluida. El reconocimiento de no tener falo equivale a la interiorización de esta exclusión del orden simbólico. Este mecanismo de castración, si bien está ligado a una historización del falo y de su papel como significante de poder, es potencialmente fecundo para una comprensión de las consecuencias psicológicas que la opresión tiene sobre las mujeres y sobre el modo en que la subordinación, con su secuela de inseguridades y masoquismos, es interiorizada. Sin embargo, lo que se debería evitar es recluir el falo en el reino de lo simbólico y de lo pre-social, haciendo de ello y de su exclusión la causa de la subordinación femenina, antes que ver cómo la identificación entre significante de la autoridad y pene es el efecto de una jerarquía entre los sexos *ya existente* y que hunde sus raíces en otro lugar.

La operación de Irigaray y de Kristeva toma en cambio una vía distinta, la de la esencialización de la diferencia sexual.

De Lacan Irigaray retoma y critica indirectamente la noción de “espejo”, desarrollada por el psicoanalista

francés en el ensayo *Estadio del espejo*. Verse por primera vez reflejado en el espejo representa para el niño y la niña representa una experiencia clave en el recorrido de la construcción de su identidad; en cuanto ven la propia imagen en el espejo inician un recorrido como algo separado de la madre. Sucesivamente, sobrepone la imposición del orden simbólico del padre, que sanciona la distinción entre macho y hembra, atribuyendo los respectivos roles. Irigaray contrapone al espejo, superficie plana que refleja las imágenes de objetos visibles en el exterior, el *speculum*, el instrumento óptico cóncavo utilizado en medicina para mirar en los orificios del cuerpo humano. La mujer sirve de *espejo* para el hombre, puesto que la superioridad del hombre se refleja en la inferioridad de la mujer. Así, el hombre ve a la mujer en referencia a sí mismo, como el propio contrario, la propia imagen invertida, lo que está privado de lo que tiene él —el falo—: la mujer se convierte de ese modo en vacío, ausencia, carencia que el falo del hombre debe colmar. El *speculum*, en cambio, consiente guardar en su seno y descubrir que el órgano genital femenino no es simplemente una carencia, un vacío que colmar con el falo, sino que, al contrario, está dotado de una riqueza sexual mucho mayor que la masculina. Esta riqueza es desconocida por el discurso falo-logo-céntrico del hombre, en la medida en que éste tiene miedo de la diferencia y tiene por tanto necesidad de ver en la mujer la propia imagen invertida y nada más. La consecuencia natural de este discurso es la valorización del descubrimiento de una diferencia que, sin estar ya dada, sino debiendo ser reencontrada y reinterrogada tras haber sido durante mucho tiempo sofocada, hunde sus raíces en lo biológico, es decir, en la diferencia entre los órganos reproductivos masculinos y femeninos.

Julia Kristeva cumple otro tipo de operación con Lacan, pero utilizando a fin de cuentas el mismo método

que Irigaray: se trata de valorizar lo que ha sido históricamente desvalorizado, cambiando el signo de negativo a positivo. En este caso, Kristeva se concentra en el periodo pre-edípico, esto es, anterior a la imposición del orden simbólico del padre, el orden del lenguaje: el periodo que Kristeva llama del “orden semiótico”, es decir, orden de los signos. El orden semiótico es el de la madre, representa el periodo de la relación exclusiva del niño con la madre, anterior a la separación operada por el padre mediante la amenaza de castración. El intento de Kristeva consiste en valorizar el papel de esta fase pre-edípica, generalmente subestimada por el psicoanálisis, en el seno del proceso de formación del sujeto. En esta fase la comunicación entre madre y niño tiene lugar mediante signos (caricias, contacto corporal, cuidados) y no palabras. La llegada del orden simbólico del padre y por tanto del lenguaje sofocará el orden semiótico, que sin embargo no desaparecerá nunca del todo, en la medida en que lo que es reprimido no por ello es eliminado. La tarea es la de intentar redescubrir y hacer hablar todo lo que la conceptualización y el lenguaje masculinos han sofocado, hacer hablar el orden semiótico de la madre, como hacen por ejemplo el poeta y el artista cuando transgreden el orden simbólico rebelándose contra sus leyes.

Irigaray y Kristeva se han convertido en el referente fundamental para muchas de las teóricas del “*French Feminism*”, como por ejemplo Luisa Muraro, que ha reelaborado las ideas sobre diferencia sexual en una visión orgánica basada en la necesidad de la construcción de un orden simbólico por parte de las mujeres (*El orden simbólico de la madre*, 1991) y Adriana Cavarero, autora de *Per una teoria della differenza sessuale* (1987), y defensora de la posibilidad de construir un lenguaje que dé voz a la diferencia, rechazando el imperialismo monista del lenguaje masculino, que tiende a absorber y asimilar el

Otro. La condición de separación de la mujer se convierte así en una ocasión de redescubrimiento y de indagación de la diferencia, del Otro reprimido.

Esta lógica binaria de la diferencia ha sido puesta en cuestión en los años ochenta por los desarrollos teóricos del feminismo lésbico. Por ejemplo, Monique Wittig, moviéndose en el seno de la corriente materialista del feminismo, publicó en 1980 el ensayo *No se nace mujer*, en el que rechazaba la atribución de la definición de “mujer” a las lesbianas. De hecho, mujeres y hombres representan dos clases antagónicas y la heterosexualidad es una norma instituida con el fin de sostener la división en clases sexuales, reproduciendo las condiciones para la explotación de las mujeres. Las lesbianas no son mujeres, ya que al romper el contrato heterosexual, han huido de la clase a la que estaban adscritas. Son pues “no-mujeres” y su condición abre la vía a la liberación del resto de las mujeres.

En general, el pensamiento lesbiano ha empezado a poner en cuestión el binomio conceptual “mujer” y “hombre”, intentando repensar la sexualidad, la identidad sexual, el sexo y el género. La teoría *queer*, desarrollada en los años 90, es quizás la que, en particular con la obra de Judith Butler, ha llevado más lejos el proceso de puesta en cuestión de la identidad de género y su nexo con la sexualidad. Quizás la principal contribución de Butler haya sido la introducción del concepto de “performatividad” del género, desarrollado en particular en *El género en disputa (Gender Trouble)* y *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, para intentar ofrecer una alternativa teórica tanto al esencialismo de la diferencia como al constructivismo social. De hecho, para Butler, en ambas perspectivas, la posibilidad de acción libre del sujeto es puesta en peligro por un determinismo. En el primer caso éste brota desde

dentro, es decir, de la identidad sexual determinada o de la biología o de procesos de construcción simbólica de la identidad o de ambas cosas a la vez. En el segundo caso el determinismo proviene de lo externo, es decir de la construcción social del género como un dato de hecho al que se somete inevitablemente.

Pensar el género como algo performativo significa no considerarlo algo estático, ya dado de una vez por todas, un hecho, sino como un conjunto de actos, gestos y comportamientos que representan la disciplina del género y que crean continuamente la identidad de género. Según la clásica inversión del nexo de causa y efecto, se tiende a retener que los comportamientos y los actos que distinguen a un género de otro son el producto de una identidad ya dada, de un sujeto que es ya “*gendered*”. Al contrario, son éstos los que “performan” el género, como rituales coercitivos que tienden a repetirse constantemente, que definen lo que es mujer y lo que es hombre y que se van sedimentando hasta formar la materialidad misma del cuerpo. Son, de hecho, las relaciones de poder las que forman el cuerpo, disciplinándolo, modelándolo y sexuándolo de conformidad con un género. Así pues, también el cuerpo es constreñido por el discurso, hasta el punto de que algunos cuerpos, los de los trans y los de los intersexuales, por ejemplo, “no cuentan”, no tienen la legitimidad de existir ni la posibilidad de encontrar expresión en el discurso. Radicalizando ulteriormente a Foucault, Butler fuerza de este modo el proceso de disolución del sujeto hasta hacer que el cuerpo mismo ya no sea un lugar de anudamiento de la identidad del sujeto, sino el producto de relaciones de poder diseminadas.

Para existir, el género necesita de la reiteración continua de estos actos que lo forman, no es nada sin esta reiteración, que sin embargo no tiene nada de aleatorio, sino que está sujeta a una coerción constante. “Hacién-

dose” continuamente, el género también se “deshace” (*Undoing gender*) al mismo tiempo, en el sentido de que en el repetirse constante de la *performance* del género, de actos recitados en cumplimiento de los códigos de comportamiento, continuamente se producen grietas, contradicciones, intersticios. En estas discordancias, en la reiteración de la *performance*, se insiere la posibilidad para el sujeto de “deshacer” el género y la posibilidad de su subversión.

El feminismo radical, la teoría de la diferencia y la *queer theory* han propuesto visiones del género, del sexo y de la sexualidad divergentes entre si, si bien comparten algunos puntos de contacto. Lo que han compartido en general ha sido un desplazamiento radical de atención hacia el plano del discurso y del lenguaje como lugar de definición de la identidad de género y de la formación de una jerarquía entre los sexos. Con las armas del deconstructivismo, muchas se han esforzado tanto en mostrar el carácter misógino de gran parte, si no de la totalidad, de las expresiones culturales, como a comprender los lapsus y los tropiezos reveladores del sometido, de la Otra a quien no se ha dado la palabra.

Esta atención al carácter ideológico de la opresión de género y a sus solapamientos psicológicos ha colmado ciertamente una carencia en la consideración de la naturaleza de la opresión de la mujer, pero al precio de reducir a menudo a lenguaje y discurso el conjunto de la realidad o de transformar el psicoanálisis en instrumento de comprensión de todo lo existente. En particular, tanto el feminismo radical como la teoría de la diferencia han contribuido a una deshistorización de la relación de opresión entre los sexos, si bien con resultados y fines distintos.

Radical, como hace por ejemplo Firestone, el patriarcado en la diferencia biológica entre hombre y mujer y plantearlo como origen de una supremacía masculina

que luego se extiende a otras esferas y crea otros sistemas de dominio y opresión equivale a llevar a cabo la operación exactamente inversa a la realizada por el marxismo ortodoxo, que intentaba mostrar cómo la opresión de las mujeres era simplemente un derivado de la explotación de clase. Significa, por lo demás, hacer del patriarcado algo estático e invariable, como si las formas de la opresión de género y el papel que ésta ha desempeñado hayan sido históricamente siempre las mismas y sigan siendo todavía las mismas en todas partes del mundo.

La opción separatista, que ha acompañado en muchos casos la reivindicación del primado de la lucha contra el patriarcado respecto a todas las demás y la definición de los hombres y de las mujeres como clases de sexos antagonistas, difícilmente ha contribuido a la construcción de una política eficaz a favor de las mujeres. Ha contribuido, más bien, al aislamiento y al repliegue sobre sí mismo del movimiento feminista, al desplazamiento hacia la vertiente exclusiva de la crítica ideológica y cultural, a través del desplazamiento más o menos sistemático y más o menos expeditivo del problema de las alianzas sociales. Situación que se ha ido agravando por la pulverización extrema —también teórica— que ha padecido el movimiento, fragmentándose entre sus diversas componentes: heterosexuales, lesbianas, negras, lesbianas negras...

La ruptura con el movimiento obrero y con los movimientos sociales se corresponde también con una ruptura con la crítica de las relaciones de producción, substituida en la estela de la *vague* postmoderna, y en particular foucaultiana, por el estudio de las relaciones de poder y dominio. De ahí la tendencia a concentrarse exclusivamente en las instituciones que garantizan y mantienen con vida el sistema de los roles sexuales: matrimonio, familia, prostitución, heterosexualidad. La intuición fecunda de que las relaciones de opresión sexual son relaciones po-

líticas no se acompaña de una crítica de las relaciones de clase con las que la opresión patriarcal inevitablemente se entrelaza, ni de las relaciones de producción sobre las cuales se injerta. Ello tiene inevitablemente consecuencias políticas y teóricas. En primer lugar, la dificultad de leer cómo otras determinaciones, de clase o de raza, por ejemplo, influyen, no solo en las formas de la opresión sufrida, sino también en los procesos de identificación y subjetivización de las mujeres. Este choque se verifica ya muy pronto en el choque con las militantes negras de los movimientos de liberación de clase y raza y con su rechazo de poner en segundo plano su identificación de clase y raza respecto a su identificación como mujeres, cosa que ha conducido posteriormente a la separación de las feministas negras. Por lo demás, ello ha inducido a menudo a una lectura idealista o puramente psicologizante de la raíz de las relaciones de dominio. Por ejemplo, el grupo *New York Radical Feminists* ha llegado a afirmar que los hombres quieren dominar a las mujeres, no tanto para extraer un beneficio material, sino más bien para satisfacer su ego. Pues bien, una cosa es no subestimar la dimensión psicológica de la opresión y los beneficios psicológicos relativos que de la opresión extrae quien oprime y otra es pensar que la satisfacción del ego pueda ser la causa de todo un sistema de dominación.

En fin, algunas tendencias del feminismo radical han llegado tan lejos en la crítica del poder masculino en la esfera sexual que se han acabado encabalgando, por una suerte de superación de los contrarios, a la condena de corte moralista cuando no auténticamente reaccionario. Es el caso, por ejemplo, del grupo *Women Against Pornography* y de autoras y activistas como McKinnon y Dworkin, quienes en los años 80 se convirtieron en promotoras de una campaña a favor de la instauración de una ley que suprimiera la pornografía, en tanto que forma de

discriminación sexual (ley posteriormente aprobada en diversos Estados de Estados Unidos y en Canadá), contribuyendo de este modo a reforzar el control político y estatal sobre la sexualidad y ofreciéndole por lo demás un pretexto progresista perfecto. En lugar de hablar de ofensa a la moral pública, ya era suficiente apelar a la lucha contra la discriminación sexual.

Por una extraña convergencia, también algunas propuestas de la teoría de la diferencia se han acercado peligrosamente a posiciones moralistas o conservadoras sobre la sexualidad. En *Le Temps de la différence*, Luce Irigaray aconseja una ley sobre la virginidad que otorgue un reconocimiento a las muchachas que decidan conservar la virginidad mientras lo crean oportuno, sin sucumbir a las presiones masculinas. Una ley sobre la virginidad se convertiría de este modo en un instrumento para dar a las muchachas una identidad autónoma, positiva, a la que referirse. La virginidad oficialmente reconocida como estado civil sería una precondition para que el consentimiento de relaciones amorosas con el otro sexo sea realmente libre.

Por lo que parece, resulta difícil para Irigaray pensar que las muchachas puedan reconocerse en una identidad positiva que no dependa de la integridad o no de su imen. Una vez más, la mujer es aplastada sobre su cuerpo y sus órganos sexuales. La propuesta no es casual, representa la consecuencia natural, aunque extrema, del enfoque teórico propuesto por Irigaray y retomado por buena parte de la teoría de la diferencia. ¿En qué se busca esta diferencia entre hombre y mujer que deba valorizarse o redescubrirse?

O bien ésta encuentra como fundamento último la diferencia corporal, y entonces se vuelve hacia el determinismo biológico, aunque esté condimentado y enriquecido por consideraciones psicoanalíticas sobre procesos de formación de la identidad sexual. O bien es un producto histórico y social, por tanto un producto de la opresión

milenaria de las mujeres, y en este caso no se ve qué debe ser valorizado. El riesgo es que, en esta infinita búsqueda de la diferencia reprimida a la que dar voz, se resbale hacia la idealización de la miseria. Y, en efecto, las características femeninas que normalmente son valorizadas por parte de las teóricas de la diferencia son peligrosamente próximas a los estereotipos creados por los hombres y que tan bien han funcionado para alimentar la teoría de la opresión. Valorizar el orden semiótico de la madre, contra el orden simbólico del padre, como por ejemplo hace Kristeva, se traduce en una esencialización de la exclusión de la mujer de la esfera del lenguaje y del concepto. La razón conceptual, el lenguaje, el discurso... son del padre, es decir del hombre; lo intuitivo, la comprensión extra-racional y a-conceptual, de la madre, esto es, de la mujer.

Sin embargo, que las mujeres tengan intuición es un viejo estereotipo bastante difundido, cuya otra cara de la moneda es la presuposición de que las mujeres son contradictorias y poco llevadas por el razonamiento. En la misma dirección va, por ejemplo, la idea de que las mujeres son portadoras de una inteligencia de lo concreto y de lo particular respecto a la razón abstracta masculina. En las organizaciones mixtas de la izquierda esta argumentación, aparentemente destinada a valorizar la diferencia femenina, no se ha traducido más que en una justificación teórica del hecho de que a las mujeres constantemente se les endosen tareas ejecutivas.

La valorización misma de la acogida, de la disponibilidad, de la falta de agresividad y competitividad que serían propias de la mujer hacen abstracción de la simple constatación de que la otra cara de la falta de agresividad y competitividad hacia lo exterior es la violencia que las mujeres vuelven, de modos diversos y fantasiosos, contra sí mismas. Y no por una vocación cualquiera hacia la acogida materna inscrita indeleblemente en el cuerpo

femenino, sino por el simple hecho de que las mujeres han sido históricamente excluidas del uso de la violencia en la medida en que ha sido mantenido fuera del control de sus instrumentos.

Como escribe Lidia Cirillo en *Lettera alle romane*: “Lo femenino existe solo como consecuencia del acto de poder y como ideología, negar lo femenino significa rechazar caer en la trampa del falo-logo-centrismo, no repetir la oposición binaria. Cuando un sistema que niega es utilizado para afirmar, el no ser se transforma en su contrario y las intenciones antimetafísicas, antiexistenciales y antiidentitarias se desvanecen en la identidad femenina y en la metafísica del sexo”.

Por lo demás, esta lógica binaria aleja la posibilidad de pensar el género desde fuera de la complementariedad hombre-mujer, dejando así aparte las experiencias, las vivencias y las reflexiones de quienes no pueden y no quieren entrar en esta complementariedad binaria: los gays y las lesbianas, los intersexuales, los trans...

En cambio, es a partir de esta experiencia que se mueve la teoría *queer* para problematizar no solo la constitución del género, sino su relación con el sexo y la sexualidad.

En la obra de Judith Butler se encuentran probablemente algunas de las reflexiones más interesantes e inteligentes del debate sobre género en los últimos años. La noción de performatividad del género, el rechazo del biologismo y del existencialismo, la ruptura del esquema complementario binario hombre/mujer, la atención a los aspectos materiales de la opresión basada en el género (instituciones que la garantizan, consecuencias en el plano de la redistribución, del acceso al Estado del bienestar, del trabajo...) y al modo en que están estrechamente ligados a los aspectos culturales, la crítica de la normatividad heterosexual, el rechazo del separatismo y la atención a los

movimientos de lucha y a sus problemáticas representan en su conjunto elementos muy interesantes y fecundos que sitúan a Judith Butler en un papel y en una posición particular en el seno del debate feminista actual.

En un artículo, “Merely Cultural”, en el que responde a algunas de las objeciones planteadas contra su teoría por Nancy Fraser, Butler plantea incluso en términos explícitos la cuestión del papel desarrollado por la heterosexualidad obligatoria en el seno del capitalismo. Éste, de hecho, con la *misrecognition* [no reconocimiento] de la homosexualidad y de otros modos de vivir la sexualidad que comporta, ofrece un apoyo válido a la constitución de la familia nuclear y heterosexual que juega un papel central en el proceso de reproducción de su fuerza de trabajo y, por tanto, en el proceso de reproducción social de conjunto del capital, como ya evidenció el feminismo marxista de los años setenta. La imposición de la heterosexualidad normativa se convierte de ese modo, no en un hecho meramente “cultural”, sino en algo interno a la estructura económica. Esta reflexión es extremadamente interesante y capta el modo en el que el papel asumido por la familia en el capitalismo se entrelaza con la imposición de la heterosexualidad obligatoria, en la medida en que, como apunta Nancy Fraser en su respuesta a este artículo (“Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler”), Butler muestra una cierta tendencia a confundir lo que es “material” y lo que es “económico”. Obviamente, la opresión de gays, lesbianas, trans e intersexuales tiene un aspecto propiamente material, puesto que tiene consecuencias y se sirve de instrumentos que son materialísimos y no son confinados exclusivamente al ámbito del “discurso”. Otra cuestión es, en cambio, si la normatividad heterosexual juega un papel directo en la división del trabajo y si le resulta esencial. Ahora bien, esta línea de reflexión, aun

siendo potencialmente muy fecunda, no ha sido todavía integrada por Judith Butler en el seno de su obra, salvo precisamente por alusiones fragmentarios en algunos artículos como “Merely Cultural”.

Sin embargo, intentar razonar conjuntamente sobre la performatividad del género y de cómo se entrelaza y se insiere en el seno de las relaciones de producción capitalistas es necesario por varias razones. En primer lugar, para evitar resbalones idealistas en la consideración del modo en que funciona esta performatividad y para evitar también un enfoque que lo deshistoricice. Lo que define a una mujer como mujer no es una constante; asume de ese modo connotaciones extremadamente distintas a lo largo de la historia y no se apoya en los mismos mecanismos e instrumentos. Por lo demás, ¿qué hace que el género sea continuamente performado, en qué consiste y sobre qué se apoya la coercitividad de la norma que garantiza la reiteración continua de los actos que performan el género y que performan precisamente *dos* géneros como los únicos con derecho a tomar la palabra? Judith Butler afronta la cuestión de la “materialidad” de la performatividad del género y, por tanto, del conjunto de instituciones materiales que la garantizan y que no son reducibles al “lenguaje”; pero afrontar la cuestión sólo desde el punto de vista de las relaciones de poder corre el riesgo de eclipsar la estructura económica sobre la que éstas se apoyan. Ver el poder sólo como algo diseminado, como algo que está *en todas partes*, corre el riesgo de no ser planteado *en ninguna parte* y, por consiguiente, de sobreestimar la posibilidad de invención autónoma del género o bien de anularla en la medida en que está aplastada por relaciones de poder inaprensibles. Intervenir a través de una “reinención” en las discordancias que se producen en la reiteración de los actos que performan el género puede quizás ser válido (aunque a menudo sólo

se da sobre el papel) en una búsqueda limitadísima de personas dotadas de los instrumentos adecuados y de márgenes de autonomía generalmente más amplios que los reservados al común de los mortales, pero ciertamente no es válido para el resto de la humanidad. Así pues, deconstruir y reinventar los géneros no se puede hacer a menos que se plantee el problema del sujeto colectivo capaz de hacerlo, capaz de poner en cuestión las bases materiales que garantizan la coerción de la norma heterosexual y del binarismo hombre-mujer. Afirmar que la identidad de género del sujeto se construye a través de la reiteración de los actos performativos es percibir un núcleo de verdad, pero corre el riesgo a su vez de licuar a un sujeto ya bastante martirizado por tres décadas de postmodernismo y de favorecer la idea de que es suficiente suspender la reiteración para sustraerse a un proceso sofocante de identificación. Ciertamente, ésta no es la posición de Butler, pero el problema de cómo pensar la construcción de sujetos colectivos y de procesos de subjetivización, cuando el sujeto ha sido sometido a la más imponente de las deconstrucciones, sigue abierto.