

GÉNERO Y MULTICULTURALIDAD

Rubí de María Gómez Campos

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

Generalmente se concibe a la teoría feminista como una ideología políticamente homogénea cuyo origen moderno la definiría bajo contenidos unívocos. Esto no es así precisamente porque es una teoría, cuya complejidad es evidente. La teoría feminista se ha visto atrapada muchas veces en problemas conceptuales muy similares a los que se expresan en relación con la diversidad cultural y las propuestas de algunas teorías multiculturalistas. Ello es natural, ya que siendo las mujeres sujetos culturales pertenecen también —además de al grupo de *las mujeres* al que invocan las feministas, pero al que la mayoría de las mujeres no reconoce— a diversos grupos culturales. Tal pertenencia simultánea a grupos diversos ofrece la experiencia de algunas perplejidades que quiero compartir.

Este trabajo puede ser “matricial” en el sentido matemático y epistemológico que señalaba León Olivé,¹ pero no en el sentido feminista del término, es decir, no por razones políticamente feministas que me llevaran a plantear mi discurso desde la concepción de alguna diferencia fundante derivada de la diferencia biológica. Sin embargo, tampoco estoy de acuerdo con una visión abstractamente neutralista que elimine el elemento crítico de la investigación sobre la relación entre género y multiculturalidad. Esto significa que no considero a la teoría feminista como una ideología agotada sino un tema filosófico cuyo problema fundamental es el de *la diferencia de los sexos*, al que también podríamos llamar el problema de *la dualidad humana*. La diferencia de los sexos, como afirma Genevive Fraisse: “Es la primera de las diferencias, aquella a partir de la cual se fabrican y se expresan todas las demás”.²

Considero la identidad humana, y por ende también la de las mujeres, como identidad múltiple, de tal forma que precisamente los rasgos de la iden-

tividad de género, la cultural y la humana no resulten excluyentes. Mi punto de partida para evitar la contradicción inherente de un proyecto de emancipación que tenga que imponerse es uno de los principios liberales que también definen al feminismo: la autonomía.

La atención al problema de *la diferencia de los sexos* que estoy proponiendo está justificada precisamente en posturas como la de Carol Gilligan, a quien me recuerda en su participación David Sobrevilla. Ella logró refutar la base de “neutralidad” de la que Kohlberg partía para demostrar la supuesta inferioridad moral de las mujeres, al poner en cuestión el significado genéricamente diferencial (masculino) de los valores que fungían como criterio “neutral” de la investigación.

Debo aclarar que por “diferencia de los sexos” no me refiero a “la diferencia sexual” ni al “género”: conceptos criticados ampliamente por Genevive Fraisse, quien acertadamente cuestiona respecto al segundo: “por qué es insuficiente el concepto para crear el objeto”.³

En relación con la alternativa planteada por Mariflor Aguilar entre el feminismo liberal, que afirma su universalidad sobre la base que le da la “perspectiva de género” bajo el supuesto de una afinidad universal (de víctima) entre las mujeres, y una posición multicultural de afirmación de las particularidades culturales que las dividen, creo que el análisis de la diferencia de los sexos resulta esencial para resolver no sólo dilemas feministas, sino también para pensar y comprender el fenómeno de la dominación cultural, e intrínsecamente, para entender mejor los fenómenos culturales.

Creo también que así como la dimensión política no se rige por la teoría, la teoría no puede regirse por la estrategia política. De ahí que la teoría tenga que devenir crítica permanente de un mundo que se resiste a ella. Coincido por tanto con Luis Villoro en que lo común de todas las culturas no es la dominación sino la autonomía, y que ésta es la única forma en la que podremos encontrar el valor más alto para las mujeres que puede darse y se ha dado en algunas culturas. Pero poder usar *burqua* no es igual que tener que usarla. Lo primero puede ser hasta divertido, lo segundo temible. Finalmente creo que efectivamente, como afirmó Carlos Gutiérrez, ya es tiempo de “que pase algo del otro lado” (no sólo en referencia a la diferencia de los sexos, sino también respecto a la de las culturas); recordemos que nuestras culturas son

tan ciegas al fenómeno de la dominación sexual como cualquiera otra; como se puede ver respecto a la práctica de la perforación de las orejas a las mujeres, que la tradición cultural de Occidente tolera sin reconocerla como una forma “suavizada” de mutilación sexual.

Universalismo, desigualdad y diferencia

Hasta ahora en general en toda definición de humanidad las mujeres han sido concebidas y tratadas como simples instrumentos de control, como representantes menores de la ideología del grupo al que pertenecen, con lo que se niega la defendida unidad del colectivo *las mujeres* a la que se refieren las teorías feministas; particularmente la llamada “teoría de género” que en su empobrecida reducción sociológica sólo se ha encargado de ratificar los contenidos de una dominación cualificada desde los valores de la “neutralidad” propuestos (e impuestos) desde Occidente.⁴

Ya desde el siglo XVIII la definición de *igualdad* como “igualdad a”, tal cual la define Ángeles Jiménez Perona, “como concepto que hace referencia a un proceso de asimilación a un modelo previamente existente que no es puesto en cuestión en lo que tiene de excluyente”,⁵ se impuso en la modernidad al concepto de “igualdad entre”, como concepto relacional de equivalencia: “tener el mismo valor, no ser considerado ni por debajo ni por encima de otro”.⁶ De esta manera podemos ver cómo la ambigüedad e inadecuación de los conceptos que están la base de la ideología liberal del siglo XVIII posibilitó la paradójica exclusión de las mujeres en el seno de la filosofía liberal.

Durante este intento de “universalización” que según Ángeles Jiménez Perona caracterizó siempre la construcción del concepto de igualdad —la historia del concepto de *igualdad*, dice, “es la historia de la lucha por separarlo del privilegio y doblarlo de universalidad”—,⁷ el carácter abstracto de los derechos del hombre pudo implicar el desconocimiento de la dignidad de las mujeres simultáneamente a la defensa de la libertad humana en la medida que sólo atendía a las cualidades formales tales como la dignidad de la razón, sin integrar los rasgos particulares de la corporalidad y por ende de humanidad diferencial que constituyen a la especie.

Dos siglos después, en la segunda mitad del siglo XX, con la invención del concepto “género” ocurrió el mismo proceso de abstracción del sexo que terminó por ratificar la invisibilidad de las mujeres. Por ello afirma Fraisse: “‘el género’, en detrimento de ‘diferencia de los sexos’ expresa la voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo a favor de lo abstracto del género”.⁸ Pero los ilustrados, como señala Ángeles Jiménez, pensaban respecto a las mujeres que “aunque la naturaleza las ha dotado con la facultad necesaria (la razón) para adquirir cualquier tipo de conocimiento, ellas no deben desarrollar ese uso de la razón, pues de hacerlo irían contra el plan de la naturaleza”.⁹

Y es que simultáneamente, en oposición al concepto positivo de *naturaleza* que fundamentaba la igualdad ontológica de los sexos, se introducían subrepticamente otros dos sentidos que permitieron reforzar la exclusión: “un concepto puramente negativo que la asocia a lo animal, a lo incivilizado, a lo no político, y, por último, un tercer concepto de naturaleza que va cargado de tintes ideológicos y que afecta exclusivamente a las mujeres haciendo de ellas seres intermedios entre lo meramente animal (el concepto negativo de naturaleza) y lo plenamente humano (el concepto de lo político vinculado al derecho natural)”.¹⁰

Debido a la multivocidad propia del concepto “mujer” (ya la asociación que generalmente se hace entre ella y la naturaleza), también este concepto oscilaba entre los dos primeros sentidos con los que los filósofos ilustrados definían a la “naturaleza”: “modelo regulativo” y “caos a conjurar”. De ahí que a pesar de su identificación formal con el concepto de humanidad, las mujeres en tanto mujeres se encuentren desprotegidas como “individuos”, pues su diferencia era (y sigue siendo) reducida a naturaleza, es decir, su humanidad fue negada en razón de sus capacidades biológico-corporales. Por ello se entiende, como afirma la feminista italiana Cada Lonzi, que “la función reproductora de la mujer es el nexo que une a la mujer con todas las hembras, (y) la paternidad es, en cambio, lo que diferencia al hombre del macho”.¹¹

Luce Irigaray propone como salida o solución posible a las limitaciones de este concepto de lo humano, que excluye a las mujeres a través de una reducción biologicista, una ampliación o precisión de los derechos humanos que logre integrar a las mujeres. De igual manera el movimiento feminista ha

dirigido su crítica al modernismo, a través de la consigna de 1998 para el movimiento feminista: “Sin los derechos humanos de las mujeres no hay derechos humanos”. Y sus exigencias, planteadas en diversos foros y conferencias mundiales, han producido una ampliación en los contenidos de los Derechos Humanos (que integra cada vez más claramente a las mujeres y las niñas) y que hoy son reconocidos internacionalmente.

Ese es un ejemplo práctico que muestra no sólo el valor teórico de los Derechos Humanos, sino sobre todo la potencia de su desarrollo progresivo y pleno a través del reconocimiento práctico de la diversidad. El reconocimiento moderno de la humanidad de las mujeres no significa empero la superación de los problemas que las mujeres enfrentan en la actualidad, ni el universalismo, tal cual es concebido, es por sí mismo una solución a los problemas de índole cultural. Al contrario. La universalidad del postulado: la “desigualdad sexual” es un tema cuya necesidad el feminismo está obligado a enfrentar y demostrar, con todas las paradojas que esto implica.

Mas a pesar de esta imprecisión inherente hasta hoy a toda conceptualización feminista, la “desigualdad de género” se postula como un fenómeno universal, cuya “evidencia” sostiene el trasfondo universalista de la teoría feminista. Ésta es la paradoja más fuerte del interés feminista (y probablemente una consecuencia de su origen moderno y liberal). El feminismo es, por su definición de origen, liberal. Pero la lucha por la igualdad social y política de las mujeres, característica del feminismo liberal, pasa por alto la evidencia de la diversidad fáctica de las mujeres, quienes se dividen en torno a criterios no sólo de ideología, de clase y de raza, sino sobre todo de diversidad cultural. Diversidad de la que se ocupan las teorías culturales, a su vez preocupadas críticamente por el tema de la universalidad.

Pareciera sin embargo que, dentro de la afinidad que existe entre la teoría multicultural y la teoría feminista en torno a la crítica universal de la dominación y la búsqueda de reconocimiento de la diversidad (cultural y sexual en uno y en otro caso), el punto de partida de las dos perspectivas es inverso: la primera parte del reconocimiento de la diversidad para buscar el acuerdo, la segunda parte del supuesto de una universalidad que acaba por disolver las manifestaciones de pluralidad, en su intento de promoverlas. Tal situación de encuentro y divergencia entre ambas posiciones teóricas hace más compleja la

posibilidad de analizar y comprender la situación de las mujeres (tanto como la situación del análisis cultural); sin embargo su imbricación parece necesaria.

Al introducir el tema de la búsqueda de igualdad de las mujeres es menester preguntarse por las consecuencias que tiene la aspiración universalista del feminismo. Como dice Teresa de Lauretis: “En los análisis feministas’, el concepto de un sujeto femenino ‘descansa en la noción de una opresión homogénea de las mujeres”,¹² aun cuando sabemos que no es la misma situación de vida la de las mujeres burguesas que la de las mujeres proletarias, ni la situación de las mujeres negras o indígenas puede ser asimilada a una noción general como “La mujer”. Tampoco podemos obviar los factores de edad o no considerar los ciclos de vida de las mujeres si pretendemos realmente comprender su posición en la cultura.

La necesidad de combinar distintos niveles de interpretación es tal que, según algunas feministas, debería llevar a plantearnos lo que llaman “conocimiento situado”.¹³ Es decir, considerando todos los niveles de diferenciación cultural, deberíamos aclarar en los estudios de género o en cualquier ejercicio teórico si se habla, por ejemplo, desde la situación de una mujer mestiza de clase media, dedicada a la actividad académica en un país del tercer mundo, esposa y madre de tal edad, por no decir más. Postura que, de ser asumida, nos llevaría a la afirmación de un relativismo epistemológico del cual, creemos, debemos intentar escapar.

Pero tampoco podemos obviar el hecho de que, aun reconociendo las diferencias y particularidades de las formas de “opresión”, de acuerdo con las características propias de la cultura a la que se pertenezca, existe “algo” (llámese jerarquía, desigualdad, exclusión etc.) que limita la participación de las mujeres en las diversas culturas, y hace que las feministas consideremos universal el fenómeno de la dominación.

Lo evidente es que, aunque diversas y particulares, las formas de dominio y control existen en casi todas las culturas, y (al menos como hipótesis) podríamos considerar que universalmente. Pero esto debería pensarse, como en el caso de la búsqueda de un modelo de organización multicultural o intercultural: no como imposición de una única forma de emancipación; como ha ocurrido y lo muestra el caso de las mujeres pertenecientes a diversas tradiciones que defienden los contenidos de ciertas prácticas culturales que aparecen mons-

truosas o machistas ante nuestros ojos (los ojos de las feministas), habituados a mirar desde los valores occidentales a costa nuevamente de las culturas particulares; con lo que se hace abstracción de las formas específicas de dominio sexual que existen, y se niega la autonomía de los individuos de género femenino pertenecientes a las culturas no hegemónicas.

Por el contrario, para ser consecuente la propuesta emancipatoria feminista debería postularse, creemos, como una propuesta sobre la cuál pueda realizarse la integración plena de todas las mujeres, sin menoscabo de sus propios y singulares procesos de emancipación cultural.

Pluralismo y universalidad

Evidentemente, los procesos de diferenciación profunda: culturales y de género que estamos postulando sugieren a su vez un elemento relativista que pretendemos conjurar a través de la enunciación discursiva de las diferencias. Pero este gesto expresa no obstante a la pluralidad (que somos y en la que estamos: estando, siendo, perteneciendo), irreductible a la noción de un único sujeto de enunciación. Es decir, las mujeres conforman grupos diversos en función de su pertenencia cultural, y esto debe ser reconocido antes o simultáneamente al carácter universal de la dominación, de la misma manera que el hecho de que los seres humanos estén divididos por sus culturas no ha cancelado la búsqueda de un modelo de organización multicultural o intercultural que se centre en el respeto de la diversidad.

El absolutismo al que puede conducir una concepción impositiva de la universalidad sobre las culturas diversas puede ser similar al proyecto igualitario del feminismo que se ciega ante la diversidad cultural y que afirmando los derechos del grupo de “las mujeres” los niega a las diversidades de género-culturales; es decir, a “las diferencias entre las mujeres mismas o, quizá más exactamente, las diferencias *en el interior del conjunto de las mujeres*”,¹⁴ como señala De Lauretis. Pero a todo esto debemos agregar el ingrediente de la crítica feminista, ya que abundan los ejemplos de cómo las perversidades se suman respecto a la manera en que las culturas patriarcales entienden “la cuestión de las mujeres”.

Uno de estos ejemplos nos lo dan las culturas africanas que al inicio de la década de los ochenta confrontaron a las feministas occidentales, en defensa del sentido ritual de la práctica de las mutilaciones sexuales. Y por si no fuera suficientemente extraño ante nuestros ojos que haya habido oposición por parte de algunas mujeres africanas ante la defensa de las feministas europeas que se manifestaron en contra de las mutilaciones sexuales, lo verdaderamente extraordinario es la existencia de una tercera posición respecto de este problema intercultural: la de los médicos occidentales (así como algunos africanos) que aceptan la práctica de la mutilación, pero a condición de realizada de manera “aséptica” en el consultorio.¹⁵ “Solución” que afirma lo peor de ambas posiciones: elimina el valor que pueden tener ambas posturas y a la vez mantiene su sentido opresivo.

Otro ejemplo de cómo el interés multicultural se introduce en el campo de la teoría feminista nos lo da el tema más general de los derechos sexuales y reproductivos, en torno a la definición de los derechos colectivos o de grupo. En este campo, el tema del derecho al aborto nos permite reconocer un ejemplo supremo de derechos colectivos referidos no a un bien común que se pretende preservar, sino más bien en torno al sujeto colectivo y absoluto de ese derecho: *las mujeres*. No es suficiente ninguna precisión conceptual respecto a los derechos colectivos, por fina que ésta sea, si no se considera simultáneamente y como parte esencial del problema el tema de los derechos individuales de las mujeres.

La concepción que define los derechos colectivos no como derechos de grupo (es decir, referidos al titular de los derechos como sujeto colectivo) sino más bien a los contenidos (es decir, en referencia a un supuesto bien común que se pretende proteger), implica mantener la idea conservadora de una supuesta necesidad de tutelaje de los hijos (aun en el estado de no natos) como bienes colectivos de la sociedad, y con ello la prolongación de dicho tutelaje hacia las mujeres; con lo que se contradice el principio liberal de los derechos individuales y se niega el principio de autonomía de las mujeres.

Por otra parte, más allá de estos ejemplos y tal vez como trasfondo de los mismos, el tema de los derechos colectivos pone en el tapete de la discusión la relación que existe entre la identidad personal y la identidad colectiva. Identidades que parecen entrar en contradicción bajo la sombra del proyecto liberal,

en tanto éste se ocupa de garantizar sólo los derechos individuales. Los estudiosos de este tema consideran, para fundamentar el derecho a la diferencia, que la identidad personal es resultado de la pertenencia a determinada cultura de la cual extraen los rasgos que conforman la primera.

Dice León Olivé: “las personas no existen independientemente de los papeles que desempeñan en una cierta sociedad, de las formas en las que comprenden e interpretan el mundo, incluyendo las formas en las que evalúan acciones y creencias de otros y de ellos mismos”.¹⁶ Si admitimos esto, sabemos entonces que el respeto a la dignidad individual de las personas no sólo no está reñido con el respeto a la dignidad de las culturas sino que es su condición, como lo ha afirmado el Doctor Villoro,¹⁷ dado que un individuo se construye a sí mismo en la interacción social.

Por ende, toda cultura que respete la dignidad de sus individuos debería ser respetada entonces en la dignidad que su misma forma de integración racional le permita. Pero León Olivé hace hincapié además en otro aspecto de la dignidad de las culturas que no debe ser desechado: la necesidad que los individuos tienen de ser respetados está vinculada directamente con la necesidad de *reconocimiento* de las culturas a las que pertenecen, por eso añade a la frase que citamos anteriormente: “ni —de lo más importante— de las maneras en las que otros evalúan sus acciones al igual que sus creencias, deseos y fines”.¹⁸ Y esto significa que el principio de universalidad no está reñido con el respeto a las diferencias, de la misma manera que el proyecto liberal de la dignidad de las personas debe garantizar además el reconocimiento estricto de la diversidad cultural, en tanto fuente constitutiva de la personalidad humana.

La pertenencia de las mujeres al grupo universal de los seres humanos no debería entonces obstaculizar el reconocimiento o la integración del rasgo de su identidad como pertenecientes al grupo de las mujeres, pero este último rasgo de su identidad no debería a su vez negar la pertenencia de las mujeres a diversos grupos culturales ni, mucho menos, al conjunto general de la humanidad. Es decir, se puede ser mujer, latinoamericana, mexicana, etc., y simultáneamente ser humano; el reconocimiento de nuestra condición femenina o de alguna determinación cultural no debería excluimos de la humanidad,

como el reconocimiento de la humanidad de las mujeres no debería negar o contradecir nuestra singularidad cultural y de género.

Lo anterior nos permite postular provisionalmente, a reserva de prolongar nuestro interés de vincular las dos teorías de las que nos hemos ocupado en este trabajo a través de las nociones de *igualdad y diferencia*, algunos puntos que puedan orientar la práctica y la teoría feminista tanto como las teorías multiculturales.

En primer lugar habría que reconocer, ante la complejidad del problema de la dominación que se deriva de la negación de la diversidad (negación que se ofrece como expresión de universalidad), la necesidad de establecer y reforzar vínculos entre ambas propuestas teóricas. Actualmente no es posible privilegiar ninguna categoría con la que se pretenda cumplir la misión histórica de la emancipación. Ni la clase, ni el género, ni la cultura son criterios absolutos para referirnos al problema de la dominación.

Igualmente hay que reconocer que la acumulación de variables para comprender los fenómenos de diversidad, no obstante el aumento de la dificultad teórica, son útiles en el proceso de la comprensión y enriquecen ambas perspectivas. Lo cual no significa postular soluciones automáticas a los problemas planteados, pero sí la posibilidad de clarificar puntos de partida más adecuados.

Sobre todo creemos que, como señala Teresa de Lauretis en una aproximación de análisis cultural del concepto género: “un corolario interesante de esta peculiaridad lingüística del inglés —es decir, del hecho de que la palabra ‘género’ hace referencia al sexo— es que la noción de género que estoy discutiendo, así como todo el complejo problema de la relación entre el género humano y la representación, resultan absolutamente imposibles de traducir a cualquier lengua romance. Éste es un argumento que debería llamar a la cordura a quien todavía tuviera la tentación de adoptar una perspectiva internacionalista, por no decir universal, para el proyecto de teorización sobre el género”.¹⁹

Genevive Fraisse comparte esta crítica del proyecto de universalización del “género” y la complementa: “*sexual difference* tiene en inglés una connotación biológica, de donde proviene la necesidad de crear el ‘género’ con la esperanza de escapar a una representación determinista”.²⁰ Lo cual no niega que se

requiera el análisis de la historicidad de la diferencia de los sexos, como sostiene Fraisse. Ella por su parte, que como veíamos antes sostiene una crítica a la “voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo a favor de lo abstracto del género”, profundiza su crítica al ver en esa voluntad la tendencia a “proponer un concepto para reunir el desorden de la tradición”. Podemos ver ya en esa tendencia unificadora la dificultad que implica para un intento de comprensión de las culturas particulares.

Pero además, tal elección no está exenta de intenciones políticas, por ello Fraisse añade: “pero esta decisión oficialmente metodológica se acompaña, de hecho, con elecciones filosóficas: la negación de la diferencia sexual (¿incluso de la sexualidad?) y la elección de un análisis puramente social; el retomar la oposición naturaleza/cultura (biología/sociedad) más que su cuestionamiento; la pérdida de la representación de la relación sexual y del conflicto inherente en provecho de una abstracción voluntarista”,²¹ semejante a una especie de constructivismo moral que niega, no solo la experiencia histórica y personal de la diferencia de los sexos, sino además, la realidad de la diversidad cultural.

Género y multiculturalidad

Lo anterior muestra la importancia de la teoría cultural para el feminismo. Pero también debemos reconocer e investigar la importancia de la teoría feminista para la investigación cultural ya que, como afirma De Lauretis, todavía “las teorías disponibles para auxiliarnos a transitar de la sociabilidad a la subjetividad, de los sistemas simbólicos a la percepción individual, o de las representaciones culturales a la auto representación —pasaje en un espacio discontinuo, podría decirse—, o no están interesadas en el género, o son incapaces de concebir un sujeto femenino”.²² Por ello, para terminar, quisiera referirme a una última posibilidad teórica que podemos apreciar en la relación entre género y cultura.

Más allá de la manera en que se violentan las garantías y los derechos individuales de las mujeres, el tema del género nos permite establecer un vínculo con los problemas interculturales desde la perspectiva de la Filosofía de la Cultura. Pero esta opción nos acerca a una postura *particularista* que intenta

vincular los procesos de emancipación general de las mujeres con las formas de tradición particular de sus propios contextos culturales.

Para el establecimiento de este vínculo contamos con algunos recursos teóricos que nos proporcionan los desarrollos filosóficos de la teoría del género. El desarrollo de la teoría del género ha derivado en una consideración de los límites y condiciones de posibilidad que esta teoría implica, con lo que se han abierto nuevas posibilidades de reflexión feminista. Estableciendo una analogía entre el significado del género y un desarrollo crítico del tema de la ideología, sobre la base de algunas ideas foucaultianas de la constitución del yo, Teresa de Lauretis considera que es imprescindible reconocer el dinamismo del género, y con ello apunta a la diversidad de estrategias emancipatorias que pueden existir en función de la identidad cultural de cada grupo.

Son cuatro las tesis principales que De Lauretis sostiene respecto a lo que denomina “La tecnología del género”:²³

- 1) El género es una representación.
- 2) La representación del género es su construcción.
- 3) La construcción del género continúa en la actualidad.
- 4) La construcción del género también se ve afectada por su deconstrucción.

Simplificando, básicamente podemos afirmar que las cuatro tesis significan que si el género determina de tal modo la orientación de la identidad, al grado de que muchas veces se cree que los hombres y las mujeres somos lo que somos y actuamos como actuamos debido estrictamente a razones naturales, es precisamente porque nuestra propia identidad de género está construida sobre la base de la definición social del género (es decir, de su representación: de la concepción social de lo que *deben ser* los hombres y las mujeres).

Por tanto, debemos admitir que no hay una única definición del género, las variaciones en sus contenidos o rasgos particulares son infinitas. Y cada espacio social, como cada época, y hasta cada intento de teorización en tanto construye y reconstruye al género, determina y posibilita la transformación de sus contenidos (lo que De Lauretis llama en su cuarta tesis la deconstrucción del género), a través de la conciencia crítica de los agentes sociales.

Lo anterior tiene implicaciones relevantes para el tema que nos ocupa: si las feministas escapáramos como por arte de magia a las determinaciones del género seríamos, como algunas veces se cree, unas “degeneradas” (y seguramente felices, por no ser uno de los números de las estadísticas de violencia y despojo que conocemos). Desafortunada y afortunadamente no es así. Por muy “liberadas” que estemos o que nos sintamos, las feministas compartimos muchos de los rasgos auto-opresivos que el género nos impone. Por ello el feminismo es, antes que nada, una forma de compromiso personal y crítico hacia nuestras propias determinaciones culturales.

Ser feminista implica vigilar que nuestro compromiso con los procesos de la emancipación social no reproduzca o mantenga inalterados los rasgos opresivos de la desigualdad sexual. Y esto, obviamente, debe impactar nuestras prácticas cotidianas y las teóricas. En tanto somos conscientes y críticas de las formas en que se constriñe la identidad sexual, las feministas renunciamos, modificamos, ampliamos o reducimos las determinaciones que nuestra pertenencia de género nos impone. Pero nunca estamos fuera del género, como nunca estamos tampoco, absolutamente, dentro de las definiciones tradicionales del género.

De hecho nadie está totalmente identificada con el contenido de género que se le asigna. No es lo mismo —como dijera Emilce Dio Bleichmar— “género” que “identidad de género”.²⁴ La identidad de género, la manera singular y propia de sentirnos mujeres u hombres, respectivamente, reconstruye el género. El género es un “ideal” de regulación social. Pero en la medida en que somos sujetos críticos, y a la medida de la velocidad con la que el género se adapta a las nuevas circunstancias sociales, todas y todos somos capaces de transformar, de modificar el significado del género, haciendo de él algo más o menos opresivo, algo más o menos liberador.

De esta manera la “tecnología del género” es, para Teresa de Lauretis, un mecanismo de delimitación de las prácticas sociales, pero también esboza un proyecto: el proyecto feminista de reorganización de las formas de relacionarnos entre hombres y mujeres de manera equilibrada, y el proyecto de transformación del modo de concebimos y de comportamos. Es decir, hacer teoría o trabajo político con “perspectiva de género” implica, o debería implicar, según creo, descubrir, investigar o plantear, como dicen algunas teóricas de la

estética feminista, no sólo “de qué queremos liberarnos, sino hacia dónde queremos liberarnos”.²⁵

Pero ya que esto se produce en el contexto de nuestras particulares experiencias culturales, ello nos obliga a mantener una conciencia crítica frente a nuestra condición de sujetos sexuados, sobre la base de nuestra conciencia plena de sujetos sexuados, pero además diferenciados culturalmente; y sin que nada de esto implique que los hombres o las mujeres no sean seres humanos.

A partir del reconocimiento de la legitimidad Y el valor de la teoría feminista representada en el principio de la autonomía individual, pero ampliando el sentido crítico de la teoría del género que nos brinda la propuesta de De Lauretis y haciendo además uso de las aproximaciones críticas que nos ofrecen las actuales teorías culturales sobre el fenómeno multicultural, podemos reconocer que las mujeres y los hombres del siglo XXI estamos en proceso, como dijera la escritora y feminista mexicana Rosario Castellanos respecto a las mujeres: “no sólo de descubrimos... sino aun de inventarnos”.²⁶

Parte de la reconstrucción, de la invención de todos nosotros y nosotras, como sujetos culturales y sexuados que somos, está representada en el interés y el rigor con que desarrollemos estos temas. Probablemente, en consecuencia con el concepto liberal y feminista de la autonomía, Y sin abandonar el principio filosófico de la crítica, sí sea posible construir un concepto de universalidad que represente verdaderamente a la diversidad de las culturas, tanto como a ambos sexos.

rgcampos@zeus.ccu.umich.mx

Notas

1. Durante el Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo “Por el diálogo entre las civilizaciones”, que se realizara en Campeche durante la semana del 10 al 14 de diciembre de 2001. En dicho foro fue presentada una versión preliminar de este trabajo. Agradezco Y comento ésta aportación de León Olivé y las de David Sobrevilla, Luis Villoro, Mariflor Aguilar, Carlos Gutiérrez Y Teo. Ramírez.

2. Françoise Heritier, citado por Genevive Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 61.

3. Genevive Fraisse, La diferencia de los sexos, op. cit., p. 58.
4. *Cfr.* El capítulo titulado “Empiricidad Y moneda” y la crítica de la visión sociologista del género que, según Fraisse, “apunta a banalizar (hacer evidente) ese nuevo parámetro (...) Y no a darle un status específico” a las “relaciones sociales de sexo”. (Genevive Fraisse, op. cit., p. 57).
5. Ángeles Jiménez Perona, “Igualdad”, en 10 palabras clave sobre mujer, Celia Amorós (Directora), Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998, p.135.
6. I. Santa Cruz, “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, citado por Ángeles Jiménez Perona, op. cit., p. 135.
7. Angeles Jiménez Perona, op. cit., p. 135.
8. Genevive Fraisse, op. cit., p. 58.
9. Angeles Jiménez Perona, op. cit., p. 142.
10. *Ibid.*, p. 140.
11. Caria Lonzi, Escupamos sobre Hegel, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 21.
12. Teresa de Lauretis, “La tecnología del género”, en Carmen Ramos (Comp.), El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple, UAM Iztapalapa, México, 1991, p. 242.
13. *Cfr.* Dona Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1991.
14. Teresa de Lauretis, op. cit., p. 232.
15. *Cfr.* Awa Thiam, “El combate de las mujeres por la abolición de las mutilaciones sexuales”, en Revista internacional de ciencias sociales. La mujer y las esferas de poder 98. La política, la economía, los movimientos sociales, UNESCO, Vol. XXXV, 1983, N° 4. Aunque, francamente, las soluciones “salomónicas patriarcales” que se ofrecen son tan recurrentes que a algunas feministas ya no nos sorprenden.
16. León Olivé, “Identidad colectiva”, La identidad personal y la colectiva, UNAM, México, 1994, p. 73.
17. En la ponencia que presentó en el foro referido en la nota 1, bajo el título “Multiculturalismo y liberalismo”.
18. León Olivé, *idem.*
19. Teresa de Lauretis, op. cit., p. 236.
20. Genevive Fraisse, op. cit., p. 58.
21. *Idem.*
22. Teresa de Lauretis, op. cit., p. 260.
23. *Idem.*
24. *Cfr.* Emilce Dio Bleichmar, El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad, México, Fontamara, 1989.
25. Gisela Ecker (ed.), Estética feminista, Icaria, Barcelona, 1986.
26. *Cfr.* Rosario Castellanos, El eterno femenino, México, FCE, 1975.