*La subjetividad femenina en la cultura occidental moderna**

Estela Serret

Introducción

Uno de los problemas recurrentes en el discurso teórico y político del feminismo es el de la naturaleza de la feminidad, esto es, la preocupación por entender cuál es la esencia del ser femenino, si es que puede tener algo que lo califique de manera inmanente.

Las diversas reflexiones suscitadas por este problema se caracterizan, en su mayoría, por estar elaboradas a la manera de un autorreconocimiento, a través del cual las mujeres pretenden hacer hablar a lo más íntimo de su ser como una vía para interpretar lo que tiene de común la generalidad del sexo femenino. Esta manera peculiar de intentar un análisis se debe, en nuestra opinión, a que el feminismo quiere construir un discurso femenino sobre las mujeres como una forma de "encontrar" su verdadera identidad, ya que hasta ahora toda la historia humana y en particular la historia sobre las mujeres (o su exclusión de la misma) ha sido escrita e interpretada con un lenguaje y desde una óptica masculinos.

El problema que desde nuestro punto de vista se genera al tratar de explicar de este modo la identidad femenina es doble; por un lado no puede evadirse una lógica esencialista que presupone a lo femenino como una cualidad fundante y transhistórica, y, por otra parte, impide pensar cuál



* Tomado de *Sociológica*, año 5, número 14, septiembre-diciembre de 1990, UAM-Azcapotzalco.

es la peculiaridad de esa identidad en nuestro propio contexto.

En este trabajo quisiéramos intentar elaborar la cuestión de la identidad femenina desde otra perspectiva con vistas a lograr dos objetivos, primero, desplazar el problema de la identidad a la subjetividad social de las mujeres como una forma de eludir el planteamiento ontologista, y segundo, explicar los rasgos peculiares de esta subjetividad en nuestra cultura a partir de la interactuación de ciertos elementos que le son específicos.

Tal como lo concebimos, el concepto de feminidad no habla de una "realidad natural" con la que uno pueda toparse y "descubrirla", sino de un orden simbólico que construye cierto tipo de sujetos, en el cual confluyen múltiples prácticas y señalizaciones y que se expresa en determinadas estructuras valorativas. De este modo, lo que se entiende por "femenino" (o por masculino) varía de sociedad en sociedad aunque el referente de la diferencia sexo-genérica sea universal y condición necesaria de existencia del orden cultural.

Respecto a esto último, por razones que no es pertinente analizar aquí, lo masculino y lo femenino no sólo han funcionado como dos elementos excluyentes que se definen por su mutua negación, además han implicado la jerarquización desigual que convierte a la simple diferencia en una efectiva desventaja para lo femenino. Quizá esto sea la causa de que el feminismo, resignificando desde su propia óptica a oda la subjetividad social de las mujeres, haya caracterizado a lo femenino como lo oprimido, lo segregado, lo dominado, pero a la vez como lo rebelde, lo positivo, lo que lucha.

Creemos que, para el objetivo de nuestro trabajo, es importante leer el discurso feminista como un síntoma de la subjetividad femenina en nuestros días. Trataremos, al comprenderla en su peculiaridad, de mostrar cuáles son los elementos básicos que juegan en su configuración y cómo se han relacionado para producirla.[1]

La subjetividad femenina en la cultura occidental contemporánea

Para establecer por qué sostenemos que la subjetividad social femenina se construye de una manera específica en nuestra cultura, procuraremos definir lo que entendemos por "cultura occidental contemporánea" para, posteriormente, precisar cuáles de los rasgos fundamentales de esta última juegan en la construcción de la subjetividad colectiva de las mujeres.

Así, por occidente entendemos no tanto una delimitación geográfica como el resultado de una particular historia política, económica y cultural, cuyos orígenes podrían situarse analíticamente en el primer proceso de conformación de los estados nacionales europeos, entendido como la condición de posibilidad de desarrollo del proyecto capitalista-burgués en un sentido amplio. De acuerdo con nuestro objetivo, la cultura occidental estaría definida básicamente por tres rasgos íntimamente relacionados entre sí. En primer lugar por lo que, siguiendo a Weber, llamaríamos el proceso de racionalización, después, por la llamada desmitificación del mundo y tercero por la creciente importancia de la cientificidad en la prefiguración de los rasgos culturales [Cfr. Freund, 1976 y Weber, 1978]. Estos tres procesos inciden decisivamente en la formas que adoptan todos los eventos, subsistemas y actores sociales que se producen al interior de nuestra cultura, de modo que, antes de analizar el carácter que en ella asumen la política. La economía o los sujetos sociales (problema que trataremos en la medida que incumba a nuestro tema) procederemos a explicar en qué consisten estos procesos definitorios de lo "occidental", realidad que también ha sido definida como la "modernidad"..

Siguiendo la lógica weberiana, la peculiaridad de esta cultura reside ante todo en que tanto el desarrollo científico como la calculabilidad propia del proceso de producción capitalista influyen en la conformación de una conciencia social que cuestiona todas las certezas tradicionales, comenzando por las religiosas, y pierde por lo tanto sus referentes habituales para otorgar un sentido a la existencia. La "muerte de Dios" propiciada por la revolución científica, no sólo implica la sustitución de los valores teológicos por los racionales, también, de una manera muy evidente, el desmantelamiento de toda una lógica social basada en la conceptualización del orden social como un nomos estructurado a partir de desigualdades naturales.

Es cierto que la cultura occidental no carece de mitos, conceptos como la ciencia, la técnica y la razón juegan en ella ese papel, pero también es verdad que estos ejes fundamentadores operan de manera distinta que los mitos tradicionales, básicamente de origen religioso.

Los valores laicos de la modernidad se fundan en la creciente racionalización, esto es en la validación de una acción social basada más en la calculabilidad, en la observancia de los fines, en suma en una ética de la responsabilidad, antes que en la primacía de los principios absolutos y dogmáticos.

La cultura occidental es la cultura de los avances técnicos y científicos, la sociedad que persigue el conocimiento y que endiosa al progreso; la modernidad se caracteriza por ampliar diversificar y profundizar al máximo los haberes y por haber convertido en garante de todo discurso a la idea misma del saber. La producción de sus discursos, en todos los órdenes, tiene como eje ordenador la especialización y el conocimiento.

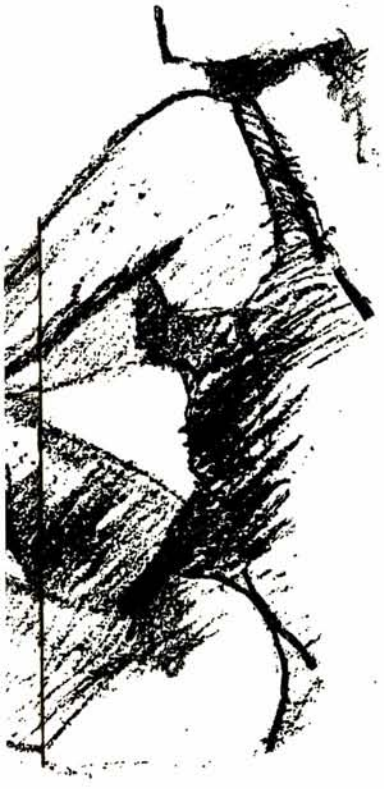
Esta especialización creciente, cuya lógica, puede pensarse, fue generada en el ámbito económico, domina también los ámbitos social y político, en los cuales se expresa como una progresiva heterogeneización. En efecto, el espectro de los intereses políticos es cada vez más amplio y cada vez más diversa la naturaleza de sus orígenes; del mismo modo, los actores sociales se diversifican continuamente si atendemos a las causas que pueden categorizarlos.

En este contexto general se inscriben algunos elementos particulares, fundamentalmente de orden político, que juegan un papel decisivo para la producción en esta cultura de una subjetividad femenina específica. Intentaremos explicarlos y mostrar sus efectos a continuación.



La igualdad y el sexo como prácticas discursivas de la modernidad

Según el panorama general del occidente contemporáneo que delineamos en el apartado anterior, podemos apreciar que el discurso sobre la igualdad se convirtió en uno de los pilares primordiales de esta realidad cultural. En efecto, tanto en términos políticos como sociales, la figura de la igualdad fue uno de los emblemas más importantes en el combate al régimen tradicional de valores fundado en la idea de la desigualdad natural y ha sido desde entonces uno de los ejes básicos de la concepción moderna del derecho y la política.



Es conveniente señalar que la noción de igualdad ligada a la construcción de la cultura occidental, es muy precisa, y hace referencia a una *igualdad sustancial* entre los seres humanos que se coloca por encima de diferencias secundarias, como serían las de clase, status, etnia, raza, religión, creencias o sexo, lo cual debe tenerse muy presente, pues no pretende una homogeneización o negación de las particularidades, sino precisamente el respeto a las mismas; el hecho de ser o pensar diferente deja de constituir un obstáculo para gozar de los derechos jurídicos. Así, la igualdad moderna (o burguesa, como ha sido calificada más frecuentemente) reivindica la coexistencia de las diferencias, o, como diría la crítica socialista que antepone a ésta una igualdad económica: pretende dar un trato igual a los desiguales.

En términos históricos, encontramos que la Revolución Francesa es un referente obligado para pensar cómo se construye el discurso de la igualdad social y observar sus efectos, ya que, a pesar de que la filosofía política le había erigido tiempo atrás, junto con el concepto de razón, en el elementos fundamentador del Estado,[2] es a partir de la elaboración de la *Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano* que encontramos formalmente establecido al concepto de igualdad como principio fundamentador del orden social. Desde este momento, la figura del ciudadano estructura un orden jurídico que prescribe la abolición de cualquier tipo de jerarquías cuando se trata de juzgar los derechos que todos los individuos tienen ante la ley, de modo que las diferencias entre ellos dejan de tener, formalmente, la connotación de la desigualdad.

Todo el ordenamiento político considerado propio de la modernidad, está marcado por este discurso; en él se funda la democracia, que hoy aparece como la tendencia más importante de la política occidental. En efecto, según los analistas, el rostro de la democracia moderna se distingue por construirse como una forma de convivencia política basada en la amplia diversidad de opiniones e intereses y, al mismo tiempo, en la ampliación de la tolerancia que implica el reconocimiento de la existencia de los otros y de la necesidad de la coexistencia [Lechner, 1986: 173-179].

Ahora bien, en lo que respecta a la forma en que este concepto de igualdad ha significado una transformación de la manera como se concibe socialmente a las mujeres, cabe decir que los tiempos y los modos en que ésta se produjo difieren sustancialmente de los que marcaron la génesis de otro tipo de transformaciones sociales. Por ejemplo, antes indicamos a la Revolución Francesa como el punto de partida analítico e histórico para señalar la construcción de una cultura distinta basada en la defensa de la igualdad, sin embargo, aunque este concepto implica por derivación lógica la anulación de la desigualdad entre los sexos, hubo de pasar mucho tiempo antes de que esta premisa tuviera efectos sociales visibles.

No obstante que algunos revolucionarios como Condorcet u Olympe de Gauges (francesa que redactó la *Declaración de los derechos de la mujer*) trataran de impulsar un reconocimiento efectivo de la igualdad entre los hombres debería comprender también a las mujeres [Cfr. Mar-

tín-Gamero, 1975] los decretos revolucionarios jamás incorporaron positivamente esta precisión y, posteriormente, con la redacción del código napoleónico, las mujeres recuperaron su estatus de subordinación social.

A pesar de esto, la marca social generada por el discurso sobre la igualdad había ya comenzado a producir sus efectos en este terreno que se traducirían posteriormente en la construcción de un nuevo tipo de subjetividad femenina (y masculina, por consecuencia). En el apartado posterior, trataremos de ubicar en qué consisten estos efectos.

Ahora nos referiremos a otro de los discursos que, siendo particulares de la modernidad, tienen una influencia decisiva en la construcción de la actual subjetividad social de las mujeres, esto es, al discurso moderno sobre el cuerpo y la sexualidad.

El discurso sobre el sexo ha generado realidades simbólicas de suma importancia en todas las sociedades de que tenemos noticia, sin embargo, lo que hoy entendemos por "sexualidad" es un ordenamiento de valores y saberes con respecto al sexo y al cuerpo radicalmente específico de la cultura occidental contemporánea. Tal como lo propone Foucault en su *Historia de la sexualidad* [Foucault, 1983], nosotros concebimos al discurso moderno sobre el sexo como una proliferación de órdenes, reglas, pronunciamientos y normas que ha sido acompañada por la difundidísima protesta social en contra de un supuesto acallamiento y represión del sexo y los placeres que habrían sido emprendidos por esa misma sociedad.[3]

Esto es, la sociedad moderna habla del sexo de una manera distinta en dos sentidos, por un lado construye a la sexualidad al elaborar un discurso científico y especializado sobre el cuerpo y el placer; se producen los más diversos saberes sobre ella que pretenden aportar respuestas sobre lo más específico de la naturaleza humana, y, en este sentido, sobre los cánones de normalidad y anormalidad que han de juzgar gran parte de su conducta social. El psicoanálisis, la psiquiatría, la sexología y la medicina elaboran los más sofisticados saberes sobre el sexo, prescriben nuestra conducta sexual indicándonos si estamos orientando adecuadamente nuestro deseo, usando correctamente nuestros placeres.

Pero hay más; el discurso sobre el sexo lo ha colocado como nunca en un lugar protagónico de la fundamentación y la convivencia social, puesto que, por primera vez, la explicación sobre los motores más profundos del ser humano se ubica en el terreno de la sexualidad y se le distingue claramente de los instintos animales como algo propiamente humano, y por ende, como algo definitorio de los específicamente social. Nuestra sociedad ha privilegiado, en el intento de dar alguna definición inmanente del ser humano, nuestro



carácter sexuado sobre cualquier otra cualidad sustancial.

Al mismo tiempo, esta normatividad y especialización científica del saber construido por el sexo ha sido reiteradamente acusada de querer someter al placer, de reducirlo a los límites que pretende el poder burgués, de tornar "aséptica" nuestra práctica sexual, por un discurso que, basándose en esta acusación, edifica a la búsqueda del placer y a la liberalización de la sexualidad en elementos básicos de la polémica social en torno a la definición de las conductas.

En efecto, el discurso moderno sobre la sexualidad no sólo ha sido prolífico y diverso; también, y por esto mismo, ha transitado de ser un discurso privado a ser el eje de toda una nueva forma de prácticas políticas. En una forma o en otra la sexualidad y sus poderes distan mucho de seguir siendo un problema de alcoba, y son claramente en nuestras sociedades problemas considerados políticos, de educación y de salud públicas e incluso relacionados con la justicia social.

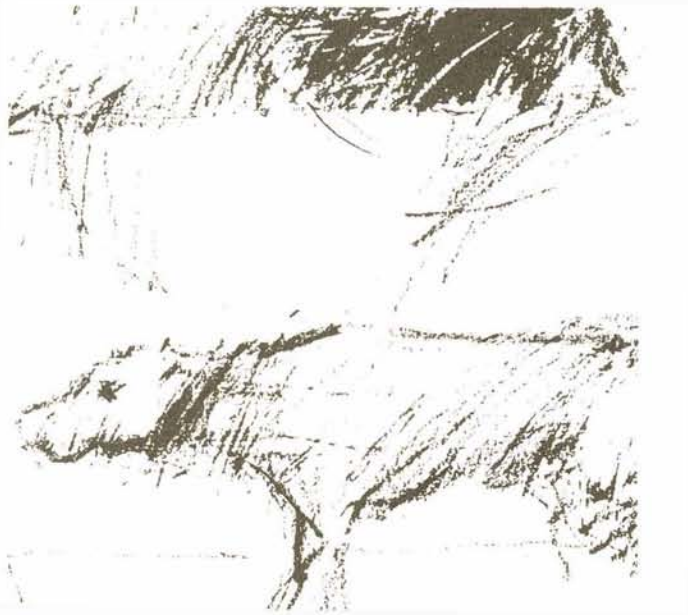
El saber científico sobre la sexualidad ha generado nuevos sujetos sociales al construir (para el discurso médico y jurídico) la figura del pervertido sexual, con sus múltiples variantes.[4] Lo ha estudiado, clasificado, explicado y situado su conducta como el resultado de procesos médicamente explicables. A partir de las perversiones se crean motivos, por ejemplo, para explicar ciertas conductas criminales, pero también se generan sujetos cuya identidad y autorreconocimiento pasan por la marca de la perversión, y de este modo se integran como sujetos sociales que, finalmente, reclaman algo de la sociedad (en tanto grupo); su curación o su reconocimiento como ciudadanos diferentes pero no desiguales. Una vez más, un reclamo político.

El discurso moderno sobre el sexo también ha nombrado y resignificado al cuerpo. La corporalidad ha sido desnudada y transformada en referente obligado de múltiples e importantísimos discursos sociales. Al apropiarse del cuerpo, la medicina ha creado toda una ideología de culto a la salud, a la ejercitación, embellecimiento y cuidado del propio físico. Se identifica al cuerpo como el reflejo exterior de la persona y se produce todo un saber que, a la vez que intenta recuperar los elementos naturales para conservarlo y mejorarlo, produce la certeza de que tenemos la capacidad de trascender lo que nuestro cuerpo tiene de natural en un sentido negativo (deformaciones, enfermedades) y mejorar siempre sus funciones de acuerdo a nuestras necesidades "espirituales". Así, podemos dejar de estar al servicio de nuestro cuerpo para hacer que él se halle al servicio de nuestra realización personal.

Investigar sobre las posibilidades del cuerpo es, también, sondear la capacidad de goce y de placer. En ninguna otra cultura, ni aun en las orientales, cuya concepción religiosa incluye toda una cosmología sobre el placer, se ha explorado tan meticulosamente las posibilidades físicas del cuerpo para el goce. O quizá debiéramos decir, en ninguna se les ha tratado de esa manera; científica y meticulosamente, preparada para hacer del placer no un asunto místico sino una prescripción médica, que establece los límites de la normalidad, pero que, de un modo u otro, hace del placer en hombres, mujeres, niños y perversos, un problema público y un tema social.[5]

Así pues, estos dos discursos, el de la igualdad y el de la sexualidad, han sido construidos de una manera específica en la cultura occidental y han producido en sus ordenamientos sociales efectos diversos. En particular, ambos han jugado un papel fundamental en la manera de producirse de la subjetividad femenina moderna. Trataremos a continuación de explicar

en qué consiste esta última y cómo es que aquellos elementos la han producido de esa manera particular.[6]



La subjetividad social femenina en la modernidad

Hasta ahora hemos señalado el contexto y los discursos que configuran la producción de un tipo de subjetividad femenina que hemos calificado de moderna. Lo que hace falta es indicar cómo se desarrolla este proceso, en términos generales, para comprender en qué sentido operarían los discursos que intervienen en su construcción.

Como señalamos al principio de este trabajo, el tratar de definir a la feminidad en un sentido esencialista representa más obstáculos de los que podría superar, en lugar de ello, nosotros consideramos que "lo femenino" sólo puede tener sentido en tanto que definido como un conjunto de valores estructurados de modo particular en cada sociedad. Esto eliminaría, en principio, la suposición de que hay algo transhistórico e idéntico a sí mismo que constituye la esencia de la feminidad, y, al mismo tiempo, saca a la reflexión sobre el sexo y el género fuera del ámbito de las explicaciones biologicistas [Serret, 1989]. Sin embargo, y a pesar de que "lo femenino" está asociado a los más diversos valores en las distintas formaciones sociales [Cfr. Mead, 1982], existen algunos elementos universales que lo sitúan como fenómeno estructural. En primer lugar, la sexualidad (o la identidad de género) es una construcción simbólica que funciona como constituyente del sujeto en tanto que le permite realizar una ubicación primaria que diferencia lo que es de lo que queda fuera de él; los términos masculino y femenino cobran sentido sólo gracias a su mutua exclusión, en la que cada uno se reconoce como la negación del otro más que por la positividad de su ser.

El primer universal sería, entonces, la ubicación de la feminidad como ordenamiento simbólico estructural que constituye uno de los dos polos que posibilitan la configuración del sujeto.

Planteado así, parecería ser que la definición de lo femenino se da de manera inmediata como lo opuesto (y por ende, lo complementario) de lo masculino. Sin embargo, la parte restante de los elementos universales a partir de los cuales podemos definirla nos indican que esto no es así.

Tenemos, en primer término, que la diferencia sexual ha implicado siempre, en todas las sociedades conocidas, y más allá de los valores, roles y funciones que se asocian con ambos géneros, la subvaloración y el consecuente sometimiento de la feminidad, de modo que no ha sido sencillamente lo que representa la alteridad masculina, sino que ha funcionado siempre como lo negativo que se opone a la positividad masculina.

En segundo lugar, ha prevalecido la constante de asociar a lo femenino con la

función biológica de la reproducción, mientras que la masculinidad se asocia con la parte propiamente humana (de producción cultural) del ser humano.[7]

No es el objetivo de este trabajo el cuestionarnos por qué, si no existe nada de necesario, o cuando menos de "natural" en la asociación de la feminidad a estos valores (de lo negativo y de lo biológico) estos se han presentado invariablemente en toda cultura conocida, ni tampoco si esta realidad es susceptible de transformarse y bajo qué circunstancias lo haría, sino observar cómo funcionan estos elementos universales de modo que, no de balde, han generado la ilusión de inmanentismo en la conceptualización del ser femenino.

La asociaciones de lo femenino con lo biológico se manifiesta a través de un autorreconocimiento de las mujeres a partir de la vivencia del cuerpo como destino, como marca, como límite infranqueable que no le permitirá nunca al sujeto acceder plenamente a la cualidad de ser humano, puesto que siempre habrá algo en ella del orden de lo natural, vale decir, de lo irracional, de lo no humano. Esta característica simbólica (cualquiera que sea su explicación) implica por cierto una subordinación y un control que el hombre (genérico, masculino) debe ejercer sobre ella ya que por sí misma no es sujeto responsable por no ser del todo racional; pero, al mismo tiempo semejante caracterización ha construido una imagen poderosa de la feminidad, en tanto que hay algo de ella que escapa a la comprensión humana y le dota de un carácter misterioso y por lo tanto temible. El poder masculino tiene, así, el doble carácter de dominio y defensa, de control y precaución. La feminidad, desde su posición subordinada, ejerce un poder al mantener en el enigma la parte que se supone le es sustancial. Con ello se revierte de alguna manera el dominio masculino, puesto que no se controla del todo aquello que no se puede comprender.

El llamado "enigma" de la mujer, (en qué consiste su atractivo, cómo pueden entenderse sus reacciones, a qué tipo de lógica obedecen; son algunas de las preguntas que este enigma suscita en los hombres) que ha preocupado a los más diversos pensadores [Kofman, 1987], y ha producido todo tipo de disertaciones (teóricas y literarias), está pues, llanamente ligado a este carácter "biológico", "animal", de fuerza de la naturaleza con el cual se ha identificado a lo femenino. Su poder y su definición sustancial dependieron durante siglos y a través de toda clase de historias sociales, del lugar simbólico que se atribuyó a estos elementos que habían aparecido siempre como los definitorios de la subjetividad femenina.

Con respecto a lo anterior, en la cultura occidental el "enigma" de la mujer, si bien no desaparece, sí se transforma y con él muchos de los modelos tradicionales de construcción de la subjetividad femenina.

Esta transformación se debe a que el discurso sobre el sexo en nuestra cultura se construye, como ya dijimos, a partir de la cientifización, como un conjunto de saberes, como la develación de los misterios más profundos de la personalidad, de modo que, indirectamente, se supondría que está contribuyendo a aclarar el enigma de la feminidad, el cual está, recordémoslo, estrechamente relacionado con el sexo y el cuerpo de la mujer.

Sin embargo, el conocimiento moderno sobre el sexo, su producción de saberes, su normatividad, la "revelación" de verdades, no han hecho más que profundizar el carácter enigmático de lo femenino, porque a pesar de decirlo todo sobre aquello que se supone lo definiría, sigue sin poder decirse nada que lo resuelva: "la esencia" de lo femenino, permanece pues como enigma.

No obstante, contrariamente a lo que esta última aseveración podría hacernos creer, el discurso moderno sobre la sexualidad sí ha cambiado sustancialmente al ser femenino en cuanto a la configuración de su subjetividad social, de su autorreconocimiento y de la imagen que representa para los "otros". Si, como hemos señalado, lo femenino se define universalmente por su relación con el cuerpo, por su supuesto lazo con la biología y por su sexualidad, la puesta en acto de un discurso social que coloca en un lugar protagónico el saber acerca de estos fenómenos, ha tenido como consecuencia la resignificación social de lo femenino que se convierte por asociación en un problema de primera importancia para la discusión público. La búsqueda del conocimiento científico sobre el sexo y el cuerpo ha producido en consecuencia, la búsqueda del saber sobre lo femenino. Y, así como el sexo es ahora un asunto de educación, de justicia y de salud pública, la condición de la mujer se ha convertido en un problema político y en un tema de discusión pública, precisamente porque el estudio científico del cuerpo y del sexo ha permitido cuestionar que la esencia femenina esté marcada por un destino biológico.



Paralelamente, el discurso sobre la igualdad al que hacíamos alusión más arriba, cuestiona la "naturalidad" del sometimiento femenino, y si lo hace es porque a partir de él puede eludirse el problema de la diferencia sustancial entre hombres y mujeres que se ha remitido a la oposición entre cultura y naturaleza. El discurso sobre la igualdad permite la elaboración de una estructura valorativa que reivindica la condición de ser humano para las mujeres, misma que, finalmente, siempre fue puesta en duda por otras formaciones culturales, y permite, así, cuestionar la verdad universal sobre el destino biológico de las mujeres como determinante de su destino social.

Como vemos, aunque ambos discursos (sobre el sexo y sobre la igualdad) tienen orígenes y campos de intervención distintos, su influencia sobre la constitución del sujeto femenino coincide en un proceso doble y paradójico; poner de relevancia a nivel social la problemática femenina gracias a la importancia que de esta manera cobran los elementos que tradicionalmente la han definido, y cuestionar esta definición tradicional de lo femenino como subordinado y biológicamente determinado.

La definición de la subjetividad femenina moderna encuentra pues su especificidad en el cuestionamiento de esta doble condición, que, finalmente, implica el cuestionamiento de la subordinación y de la necesaria asunción de los roles y valores que tradicionalmente se asociaron a lo femenino. De este modo, la autopercepción de las mujeres como sujeto social se define primordialmente a partir del cuestionamiento de la dominación.

Analicemos esta tesis con cuidado: si la tomamos al pie de la letra pudiera pen-

sarse que pretendemos afirmar que, en nuestra cultura, todas las mujeres tendrían una conciencia feminista y que habría una postura unánime favorable a cambiar la situación social del sexo femenino. Esto evidentemente, no es así.

Al cuestionar la dominación (masculina sobre la femenino) queremos decir que ésta existe necesariamente como un referente social obligado para la ubicación de los sujetos sociales (incluidos los hombres, aunque en ellos funciona de un modo mucho más marginal en la construcción de su autorreconocimiento), independientemente de si este posicionamiento asume el cuestionamiento o lo rechaza; lo que no puede hacer es ignorarlo. En los distintos niveles sociales y culturales (siempre que se inscriban dentro de la tendencia modernizadora) incluso aquellas mujeres que construyen su identidad interpeladas por los valores tradicionales tienen forzosamente como telón de fondo el cuestionamiento de la dominación, aunque no sea más que para afirmarse negándolo; puesto que este cuestionamiento se ha constituido en uno de los discursos más difundidos polémicos de nuestra cultura, no puede simplemente ignorársele. La figura del "nuevo sujeto femenino" ha impuesto su presencia social de tal manera que todo sujeto en esta cultura se construye pasando necesariamente por un posicionamiento frente a aquel esquema valorativo.

La problematización de la condición de la mujer forma, imprescindiblemente, parte de todo espacio social en nuestra cultura; se le discute en todas las instituciones, las políticas públicas y los movimientos sociales, sencillamente porque la presencia de las mujeres se hace cada vez más importante en todos estos espacios y su incorporación a la vida social en los mismos términos en que participan los hombres obliga a la discusión para cambiar cánones y formas de evaluación tradicionales.

Es indudable que la cientifización y tecnologización han influido también de otras maneras para construir esta subjetividad específica; permitiendo a las mujeres un control efectivo de su fertilidad (que puede en esa medida dejar de ser vista como destino ineludible), a partir del empleo de los anticonceptivos, incorporándolas masivamente al mercado de trabajo o socializando el trabajo doméstico. Estas son condiciones de posibilidad, pero, creemos, el elemento decisivo a tomar en cuenta para explicar el carácter de la moderna subjetividad femenina lo constituyen los elementos que impulsan una transformación en el orden simbólico, ya que, sucede frecuentemente que la mera transformación en el papel económico de las mujeres (por citar un ejemplo) no se convierte necesariamente en una modificación de sus expectativas tradicionales si éstas no se han visto influidas por las prácticas discursivas antes señaladas.[8]

En conclusión, podríamos decir que la construcción de la subjetividad social femenina en la cultura occidental contemporánea no sólo se ha revelado como específica y distinta a la que se ha producido en otras sociedades, sino que, debido a la forma como se constituye, ha abierto, por primera vez en la historia, la posibilidad de pensar en que el carácter universal de los elementos que supuestamente han definido su carácter inmanente, pueda ser cuestionado.

Bibliografía

Aguirre, Rosario (1989). "La presencia de las mujeres uruguayas en el mercado de trabajo urbano", en *Sociológica*, 10, mayo-agosto de 1989, UAM-A, México.

Beauvoir de, Simone (1981). *El segundo sexo.* Dos tomos, Siglo XXI, Buenos Aires.

Bobbio y Matteucci (1981). *Diccionario de política.* Dos tomos, Siglo XXI, México.

Bobbio y Bovero (1983). *Estado y sociedad en la filosofía moderna.* FCE, México.

Buxó Rey, Ma. de Jesús (1978). *Antropología de la mujer*. Antropos, Barcelona.
Catalá, Magda (1983). *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*. Anagrama, Barcelona.
Foucault, Michel (1983). *Historia de la sexualidad*. Tomo I, Siglo XXI, México.
Freund, Julien (1976). *Sociología de Max Weber*. Lotus Mare, Buenos Aires.
Gerber, Daniel (1989). "La verdad es mujer", en *Sociológica*, 10, mayo-agosto. de 1989, UAM-A, México.
Hernández y Narro, coord (1987). *Cómo somos los mexicanos*. CREAN, México.
Kaplan, Helen (1978). *Manual ilustrado de terapia sexual*. Grijalbo, Barcelona.
Kaplan, Helen (1982). *La nueva terapia sexual*. Grijalbo, Barcelona.
Kofman, Sarah (1982). *El enigma de la mujer. ¿Como Freud o contra Freud?* Gedisa, Barcelona.
Laclau y Moufe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI, Madrid.
Lechner, Norbert (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. CIS, Siglo XXI, Madrid.
Lehrman, Nat. (1979). *Técnicas sexuales de Masters y Johnson*. Gedisa, Barcelona.
Levi-Straus, Claude (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Dos tomos, Artemisa, México.
Levi-Straus, Claude (1987). "La familia", en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Anagrama, Barcelona.
Marqués, Josep-Vincent (1982). *No es natural*. Anagrama, Barcelona.
Martín Gamero, Amalia (1975). *Antología del feminismo*. Alianza, Madrid.
Masters y Johnson (1982). *El vínculo del placer*. Grijalbo, Barcelona.
Mead, Margaret (1982). *Sexo y temperamento*. Pardós, Barcelona.
Nin, Anais (1983). *Ser mujer*. Debate, Barcelona.
Péronnet, Michel (1985). *Vocabulario básico de la Revolución Francesa*. Crítica-Grijalbo, Barcelona.
Serret, Estela (1989). "El sujeto femenino. Para una refundamentación de la teoría feminista", en *Sociológica*, 10, mayo-agosto, 1989. UAM-A, México.
Torres, Cristina (1989). "El trabajo doméstico y las amas de casa" en *Sociológica*, 10, mayo-agosto de 1989, UAM-A, México.
Weber, Max (1978). *Ensayos de metodología sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires.

Notas

[1] Importa aclarar que esta interrelación es azarosa y no puede pensarse en que haya sido programada *para* producir ninguna cosa en especial.

[2] El contractualismo o lusnaturalismo moderno, utiliza, en efecto, como uno de sus conceptos básicos al de la igualdad natural entre los hombres (que existiría en estado de naturaleza). Según esta teoría los hombres, haciendo uso de su razón, deciden formar el estado civil, en el cual, de hecho pierden su libertad e igualdad naturales [Cfr. Bobio, 1983]. Es por esto que, aunque desde el siglo XVII, con Hobbes, encontramos que el concepto de igualdad se utiliza como un argumento ideológico y político contra la fundamentación teológica del poder político, no es sino hasta la Revolución Francesa que comienza a construirse como la base de la convivencia social. [Péronnet, 1985: 119-123].

[3] Foucault señala bien la paradoja del discurso sobre la sexualidad en nuestra cultura cuando indica que la sociedad donde más se ha hablado del sexo es también la que más se ha quejado por la represión de la sexualidad: "La afirmación de una sexualidad que nunca habría sido sometida con tanto rigor como en la edad de la hipócrita burguesía, atareada y contable, ya aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo, a modificar su economía de lo real, a subvertir la ley que lo rige, a cambiar su porvenir. El enunciado de la opresión y la forma de la predicación se remiten el





uno a la otra, recíprocamente se refuerzan". [Foucault, 1983: 15].

[4] Nunca antes de la cultura occidental habíamos encontrado, en efecto un discurso tan prolífico y detallado acerca de las formas de sexualidad consideradas anormales por exceder el dominio de la monogamia heterosexual. La clasificación acuciosa de los diversos tipos de perversiones crean al perverso en su identidad como sujeto, puesto que la manera como se le define nunca se limita al acto específico de la cópula sino que supone un carácter integral de la personal. El homosexual por ejemplo, es estudiado como un ser que tiene "un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizá misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. [...] le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. [...] La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una especie de androginia interior, de hermafroditismo del alma". [Foucault, 1983: 56-57] Es curioso observar en este sentido cómo la irrupción social de los homosexuales se basa en la consigna política que niega aquello que los constituye en sujetos sociales, esto es, la afirmación de que el carácter del homosexual se reduce a haber realizado una elección sexual diferente.

[5] La sexología, constituida por derecho propio en una de las ciencias más consultadas y que cuenta con más lectores y más espacios de divulgación, nos habla claramente del tipo de función del placer y el cuerpo que ha generado el discurso occidental sobre el sexo. Basta con echar una mirada a los textos de Masters y Johnson o de Helen Kaplan, por citar a los más publicitados, para tener una prueba de ello. [Masters y Johnson, 1978; Lehrman, 1979, Kaplan, 1982].

[6] Quisiéramos subrayar que los conceptos de modernidad y de cultura occidental cumplen una función analítica y no propiamente de explicación histórica, aunque hagan referencias a un proceso que surge y se desarrolla dentro de los límites de un periodo histórico, y es necesario aclarar esto porque lo que se quiere designar con ambos términos es un conjunto de elementos que en la realidad representan tendencias predominantes al interior de ciertas sociedades, pero no únicas. De este modo, siempre que hacemos alusión a estos términos y que definimos las prácticas y discursos que le son característicos, estamos dándoles un tratamiento de, por decirlo así, "tipos ideales".

[7] Esta asociación aparece, aun hoy, como una verdad ideológica "irrebatible", pues se argumenta, si son las mujeres quienes paren y amamantan a los hijos, es "lógico" que sean ellas las que estén ligadas a labores sociales que sean coherentes con la maternidad, y que, por esto mismo, subsista en ellas un carácter más instintal que en los hombres. Las pruebas más concluyentes contra esta argumentación las ha aportado la antropología, gracias a la cual sabemos que todas las sociedades entienden de manera distinta lo que significa una labor social coherente con la maternidad, y que si en algunas la alfarería y el cuidado de los hijos son labores femeninas en otras, con los mismos argumentos, estas labores sólo pueden ser desempeñadas por hombres. Por otra parte, la relación con el cuerpo tampoco es natural ni necesaria como lo prueba, por ejemplo, la existencia de sociedades donde ciertas mujeres desempeñan todos los papeles masculinos (incluyendo el de la paternidad) y otras en las cuales sujetos anatómicamente masculinos adoptan el papel de madres y fingen los partos. [Cfr. Levi-Straus, 1985 y 1987]. Buxó-Rey, 1988, y Mead, 1982.

[8] Confróntese los datos aportados por Hernández y Narro, 1987. Aquí encontramos una contrastación evidente entre formas de vida y expectativas sociales: una mujer puede pasar a ser el sostén económico de la familia sin que por ello cuestione la autoridad y supremacía del marido.