

El feminismo nace del reconocimiento y la denuncia de que los valores liberales de igualdad, libertad y fraternidad se habían convertido en valores aplicables únicamente a los varones, siendo las mujeres excluidas de los mismos. El siervo dejó paso al ciudadano, un ser que se convierte en un individuo al margen de amos o dioses. Ya no se estaba ligado a la tierra o a la hacienda, el valor dependía de la fuerza de trabajo que libremente se contrataba en el mercado. Pero todas estas cuestiones, que se proclamaban universales, se hallaban, sin embargo, perfectamente generizadas: encarnadas en los varones, las mujeres, definidas como seres ligados a la naturaleza por mor de sus funciones maternas, fueron excluidas de la ciudadanía por medio de la estricta separación entre el ámbito de lo público, de lo político, y el ámbito de lo doméstico y privado.

La separación entre lo público y lo privado tiene un origen liberal con la necesidad de la afirmación de la familia burguesa, que se perfila frente a la familia aristocrática del Antiguo Régimen y debe diferenciarse asimismo de la incipiente clase obrera. Se crea la ideología —y la realidad— de las esferas separadas, los hombres para lo público y las mujeres para lo doméstico y la crianza de la prole. El feminismo no sólo revela esta separación de esferas sino la dialéctica entre ambas. Para que pueda existir, ese dominio público de los derechos tiene que descansar sobre la negación de los mismos para las mujeres; el mundo de la producción necesita para sobrevivir de unos servicios para reproducirse, y éstos se hallan encomendados a las mujeres, reinas de la domesticidad.

Precisamente con la modernidad el sexo se consagra como un acto privado, como la máxima expresión del yo y de la individualidad frente al mundo descarnado de la civilización y la industria moderna. Pero este ideal rousseauniano queda hurtado a la mujer, pues lo que más podía aborrecer era la posibilidad de la autoafirmación femenina, quedando así el individualismo como una prerrogativa masculina. La doble moral queda así consagrada: para los hombres el derecho a la sexualidad, mientras que a las mujeres se las identifica con la reproducción (Petchesky, 1984, 208).

En los años 60 del siglo xx se produjo, desde los radicales negros y las posiciones radicales surgidas de las mujeres militantes en las filas de la *New Left* norteamericana, un amplio rechazo del liberalismo en tanto que promotor de estas dos formas tan opuestas y jerarquizadas de estar en el mundo. La idea de que hay una dimensión política de la esfera personal se originó en la susodicha nueva izquierda —ex. la alienación y la falta de poder—, aunque fue popularizada por las feministas de corte radical. También prosperó el otro sentido de la propuesta —que lo político es personal—, es decir, que se puede cambiar la propia vida a través de la acción radical y encontrar así el auténtico yo (Echols, 1989, 16-17).

Algunas mujeres militantes en estos grupos comenzaron a denostar a las feministas liberales, las guiadas por Betty Friedan y su Organización Nacional de Mujeres. Desde este feminismo se aceptaba la división entre lo público y lo privado, sin criticarla, y se propugnaba la incorporación de las mujeres al mundo de lo público sin cuestionarse qué estaba sucediendo en la esfera doméstica y sin establecer un vínculo entre las dos partes de la dicotomía (ibíd., 17).

Según el feminismo radical, eran las condiciones sociales en que se tenía y se criaba a la descendencia las que creaban las condiciones materiales del poder masculino sobre las mujeres. La esfera de la reproducción como esfera privada y de las mujeres las separaba de la otra, la pública-masculina, de la producción y del mercado. Esta segregación, y

la ideología de las esferas separadas que la acompañaba, las distintas capacidades y los diferentes deseos y sentimientos, eran identificadas como la base de la dependencia económica, social y política de las mujeres. La sexualidad y el trabajo doméstico formaban las bases del poder masculino sobre las mujeres, con la ayuda de la institución del matrimonio. Dentro de este marco teórico, las ideas sobre las respectivas sexualidades eran vistas como un aspecto particular de las teorías de la diferencia sexual (Segal, 1987, 83); de ahí el asalto a la familia nuclear y a la heterosexualidad institucionalizada, mientras que se afirmaba el deseo sexual femenino.

Como vemos, por tanto, el feminismo radical contemporáneo nace al calor de dos ideas principales: la importancia de la sexualidad para la subordinación de las mujeres, y la denuncia de los principales valores liberales como excluyentes y opresores para las mujeres. La sexualidad se convierte en el principal vector de opresión y valores como la libertad, la igualdad, el individuo, el consentimiento y la elección son vistos como sospechosos en lo que a las mujeres concierne.

Todo esto dio paso en el feminismo radical a una gran importancia de la sexualidad como constitutiva de la problemática de género y fuente heurística para explicar la opresión de las mujeres. Pero algunas teóricas de este feminismo dieron un paso más y proclamaron la primacía, si no la exclusividad, de la sexualidad para explicar la opresión de género. Pero no la sexualidad a secas, sino una forma muy determinada de entenderla como el instrumento patriarcal esencial para dominar a las mujeres. Cualquier otra explicación desapareció del mapa.

Desde sus inicios, además, y a causa sobre todo del antagonismo de la izquierda hacia el movimiento de liberación de las mujeres, germinó una idea de (falso) universalismo al ignorar las diferencias entre las mujeres: todas eran «iguales» por el hecho de serlo; como consecuencia de lo anterior, se planteó que el género era la «contradicción principal» para

todas las mujeres, al tiempo que se minimizaba la influencia de la clase, la raza, la edad, la opción sexual e incluso la ideología; por último, se definió al feminismo como la teoría principal de la transformación social, en detrimento de otras explicaciones —de clase, de etnia/raza, de preferencia sexual—, que para muchas resultaron a la postre igual o más importantes para entender su opresión (Echols, 1989, 284).

El feminismo cultural, tendencia que comienza a manifestarse a mediados de los años 70 y cuya eclosión tuvo lugar en la primera mitad de los años 80 con el impulso cobrado por el movimiento feminista en contra de la pornografía¹, recogió algunos argumentos del feminismo radical pero al mismo tiempo se convirtió en una deriva del mismo. Una de las razones que explica el éxito de las propuestas de dicho feminismo y su más claro vástago —el feminismo antipornografía— fue la promesa de unificar a todas las mujeres por medio de la acentuación de sus semejanzas. En efecto, Kathleen Barry escribía en 1994 en estas mismas páginas, que se reproducen diez años después, que «el feminismo es tan global como universal es el poder patriarcal. Buscamos las semejanzas entre mujeres en nuestras experiencias de poder patriarcal y en nuestras luchas para autodeterminarnos a través de clases sociales, fronteras nacionales, políticas de estado y diferencias culturales» (Barry, 1994, 298). De este modo, se infravaloraban las diferencias entre las mujeres. Al tiempo, se subrayaban las diferencias con los varones. En este contexto, las alusiones a una biología y/o socialización comunes a todas las mujeres eran un reclamo para la unidad.

Por feminismo cultural —concepto acuñado por Alice Echols— se entiende el feminismo que «igualada la libera-

¹ Las dos principales ideólogas y activistas del movimiento antipornografía en los Estados Unidos fueron Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon. Para un análisis en profundidad sobre este asunto véase el libro Osborne (1993). Véase asimismo el texto de Segal (1987).

ción de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina» (Echols, 1983). En sus orígenes, el feminismo radical definía los conceptos de masculino y femenino como algo construido socialmente y consideraba la abolición del género como una propuesta necesaria. Por ejemplo, una de sus representantes señalaba: «Creemos que el mundo masculino, tal y como existe hoy en día, se basa en la noción corrupta de “masculinidad frente a femineidad”, y que la opresión de las mujeres se basa en esta misma noción y sus correspondientes instituciones» (Kreps, 1973, 440). En cambio, la contracultura femenina defiende la exaltación de lo que podríamos definir como «el principio femenino», con la consagración de los llamados «valores femeninos» —a saber, dulzura, ternura y dedicación a los demás— y la denigración absoluta de los «valores masculinos».

Así, nos adentraremos en el análisis y la crítica de algunas de las ideas que sostiene el feminismo cultural acerca de la desigualdad entre los sexos y de la conducta sexual de las mujeres y los varones:

— La sexualidad masculina es agresiva, irresponsable, orientada genitalmente y potencialmente letal. La sexualidad femenina se manifiesta de forma difusa, tierna, y se orienta a las relaciones interpersonales.

— Los varones representan la cultura, las mujeres la naturaleza.

— Ser naturaleza y poseer la capacidad de ser madres comporta la posesión de las cualidades positivas, que inclinan en exclusiva a las mujeres a la salvación del planeta, pues para eso son moralmente superiores a los varones.

— De todo ello se deduce la necesidad de una acentuación de las diferencias frente a las semejanzas entre los sexos, condenándose la heterosexualidad por su connivencia con el mundo masculino y revelándose el lesbianismo como la única alternativa de vida no susceptible de contaminación por el varón.

— Por último, se hace derivar la opresión de la mujer, no de la construcción del género, sino de la supresión de la esencia femenina, esencia que, por el contrario, se pretende perfilar por medio de un análisis radicalmente dicotómico del mundo. A un *principio masculino se opone un principio femenino*, muy claro en el ámbito de la sexualidad.

1. LA AGRESIVIDAD SEXUAL MASCULINA Y LA DULZURA FEMENINA

Ya sea aduciendo motivos biológicos, psicológicos, o como resultado del proceso de socialización, el feminismo cultural tiende a establecer una oposición radical entre las sexualidades masculina y femenina. La primera se nos presenta como violenta, agresiva, centrada en los genitales y carente de emocionalidad. La segunda es definida como tierna, sexualmente difusa y orientada hacia los sentimientos. Dice Robin Morgan: «Toda mujer conoce... la amplia diferencia entre su sexualidad y la de cualquier hombre entrenado bajo el patriarcado... (Conoce) que el énfasis en la sexualidad genital, la objetualización, la promiscuidad, la ausencia de un compromiso emocional... (constituye) el estilo masculino, y que nosotras, en tanto que mujeres, confiamos más en el amor, la sensualidad, el humor, la ternura y el compromiso» (Morgan, 1978, 181).

¿Cuáles son algunas de las características de este modo de entender la sexualidad?

— Su constitución como la principal fuente de opresión de las mujeres en detrimento de otras posibles explicaciones.

— Una visión totalizadora de la sexualidad: todo hay que entenderlo bajo ese prisma.

— La connotación de la sexualidad como siempre negativa y violenta; de las luces y sombras de la revolución sexual se acabó destacando su lado oscuro de violencia y difuminando sus lados positivos.

— Todos los hombres mantienen por esta vía a todas las mujeres en situación de subordinación.

— La idea de este tipo de sexualidad violenta como un destino del que ninguna mujer puede escapar, como un determinismo que no podemos eludir.

— No se nos percibe más que como víctimas, como seres a los que les hacen, les pasan cosas, con la dificultad de ser sujeto en esas circunstancias.

— Imposibilidad de acción individual, de encontrarse en una situación diferente, de dejar de sufrir pasivamente.

— La noción de libertad sexual se convierte en una aberración, en sinónimo de abuso.

El determinismo biológico es una de las explicaciones ofrecidas para entender esta dualidad en las sexualidades respectivas. Susan Brownmiller sostiene que «a causa de que su constitución anatómica —la construcción ineludible de sus órganos genitales— el macho humano era un depredador natural y la hembra humana le servía de presa natural» (Brownmiller, 1981, 6). No pensemos que este tipo de comentarios son hechos aislados. En la misma línea se pronuncia Germaine Greer, quien alcanzó una notable popularidad a raíz de la publicación de su libro *La mujer eunuco* (1971). En aquel libro, Greer se manifestaba en contra de la monogamia y a favor de la destrucción de la polaridad femenino-masculino. Sin embargo, en los años 80, en su libro *Sex and Destiny* (Greer, 1984) aboga por un retorno a la familia tradicional como forma de proteger a las mujeres contra la violencia masculina. También para ella el macho humano es un animal depredador cuya sexualidad se muestra como perentoria, y no duda en invocar argumentos biologists: «La agresividad, la tensión sexual y la vinculación jerárquica son ineludibles concomitantes genéticos (*sic*) del machismo que se encuentra en todos los homínidos» (Greer, 1987).

Por otra parte, en los casos en los que se tiene buen cuidado de no decir que los hombres son destructivos por naturaleza ni las mujeres nutrias por lo mismo, cuando se

llega al terreno de la sexualidad se hace (...) una excepción: «Soy consciente de los peligros del determinismo biológico y lo temo de la misma manera que todos debiéramos hacerlo. Sin embargo, en el nivel de la sexualidad humana, me siento obligada finalmente a decir que creo que (...) (las diferencias entre los sexos constituyen) las diferencias más fundamentales entre miembros de la raza humana». Claro que, una vez bajada la guardia, el discurso discurre con fluidez: «La propia naturaleza de la mujer evitaría el uso por su parte del poder jerárquico», o bien: «Las mujeres, quienes por su naturaleza física establecen una relación diferente con los niños que los hombres...» (Gearhart, 1982, 273).

En cualquier caso, sea cual sea el origen de estas «cualidades» masculinas, se nos presentan reificadas como valores absolutos constitutivos de la esencia de mujeres y varones. Tal es el caso de la violencia ejercida por estos últimos contra los miembros de su propio sexo —por ejemplo, en la guerra— y/o contra las mujeres —por ejemplo, en la violación—. Así lo vemos expresado por Andrea Dworkin cuando nos comenta que «los hombres aman la muerte (...) Los hombres aman especialmente el asesinato». Ellos mismos son, al parecer, plenamente conscientes de que «el deseo masculino se concreta en el asesinato, no en el amor» (*male desire is the stuff of murder, not love*) (Dworkin, 1980, 148 y 152).

Mary Daly no le anda a la zaga a Dworkin en cuanto a la relación que establece entre los varones y el supuesto gusto de éstos por la muerte. El principal mensaje del patriarcado, según Daly, es la necrofilia, utilizada por los hombres para combatir a las mujeres, a quienes temen porque se las figuran como seres anómicos. Esta necrofilia conduce, asimismo, a la vampirización de la energía femenina, de la que el hombre carece. La idea subyacente, común a Daly y a Dworkin, es la de que el deseo masculino, tal y como el hombre lo entiende, requiere para su consecución la victimización y negación de la mujer (Daly, 1978).

Pero es sobre todo en relación al tema de las violaciones donde se han explotado la natural rabia y los temores de las

mujeres ante las agresiones masculinas. Que la violación constituye un «proceso consciente de intimidación por el cual todos los hombres mantienen a todas las mujeres en un estado de miedo» (Brownmiller, 1981, 5) se convirtió pronto en una idea aceptada más allá de los círculos feministas.

El fundamento biológico de esta lógica aparece claro en varias de las ideologas del feminismo cultural: «En términos de anatomía humana la posibilidad del coito a la fuerza (*forcible intercourse*) existe de una manera incontrovertible. Este único factor puede haber sido suficiente para haber causado la creación de una ideología masculina sobre la violación» (ibid., 4). Según esta forma de pensar, el poder masculino «tiene su origen auténticamente en el pene» (Dworkin, 1981, 24), de modo que todas las mujeres son susceptibles de convertirse en víctimas potenciales en una sociedad «violadora» (*a rapist society*), cuyos miembros masculinos funcionan como «órganos letales», y no sólo metafóricamente (Daly, 1978, 239). Daly llega a sugerir, citando algunas fuentes, que el coito supone un factor importante en la génesis del cáncer cervical así como que el esperma contiene elementos cancerígenos. Si a ello le añadimos que en la raíz de toda la violencia sexual masculina contra las mujeres se halla una falta de control del impulso sexual de los varones desde pequeños, este modo de comportamiento deviene, según esta versión, la base del poder sexual masculino (Barry, 1987).

Mientras MacKinnon habla, a su vez, de que «el género es sexual» (MacKinnon, 1995), Jeffreys sostiene que «el coito es el fundamento de todas las demás relaciones sociales del sistema de supremacía masculina» (Jeffreys, 1996, 98). Esto responde a una teoría total sobre el poder masculino, en la que la sexualidad es masculina y negativa. Ello ha acabado llevando a que el coito represente el principal acto de subordinación en las relaciones de género («ser follada y ser una propiedad son lo mismo indisolublemente») (Dworkin, 1987, 66).

De esta forma, se declara la primacía de la sexualidad sobre el género a la hora de entender la opresión de las mu-

jeros, es decir, las relaciones sexuales heterosexuales en un contexto patriarcal son la base de la opresión femenina. «Para las mujeres la medida de la intimidad ha sido la medida de la opresión» y de ahí que el feminismo haya visto lo personal como político (MacKinnon, 1995, 340)². Por otra parte, cuando Barry se refiere al poder sexual iguala (hetero)sexualidad a violencia —sólo cita situaciones de violencia tales que acoso sexual, diversas variantes de violación, etc.—, como si fueran idénticas a sexualidad. «En la lucha contra la violencia sexual hay una asunción tácita y conservadora de que en la naturaleza existe un sexo en el que no hay violación», señala Barry (Barry, 1994, 305). Pero no hay sexualidad sin cultura, nos viene a decir Barry —afirmación con la que estamos de acuerdo—, y en «la cultura» todo (hetero)sexo se iguala a la violencia. En resumen, la dominación masculina se efectúa por medio de la sexualidad y de la reproducción, que equivalen a violencia sobre las mujeres, que se introduce a través de los cuerpos de las mujeres («por la vagina, por el recto, por la boca y en el útero»): los otros aspectos de la dominación —política, económica, legal— vienen «después», son consecuencia de lo anterior (ibíd., 301).

La manifestación cultural más importante de toda esta ideología masculina es, a juicio de las feministas aquí analizadas, la pornografía. Si los varones basan su poder en la violencia física y psíquica, si para ellos el sexo es sinónimo de violación y el pene un instrumento de poder y de terror, la pornografía representa todos estos males: «El sexo de la mujer es apropiado, su cuerpo poseído; (la mujer) es usada y despreciada: la pornografía realiza todo esto y lo demuestra» (Dworkin, 1981, 123).

Revisemos ahora, de nuevo, las diferencias con los planteamientos iniciales del feminismo radical y el desliza-

² Para un análisis de la teoría de MacKinnon sobre la violencia patriarcal, véase Posada Kubissa, 2001.

miento hacia otros de corte esencialista, tal y como nos lo cuenta Echols: «El feminismo radical se diferenció en sus orígenes del feminismo liberal y del socialista por afirmar que los hombres, individualmente considerados, oprimen a las mujeres. Pero mostraba mucho cuidado en identificar la raíz del problema más con el rol masculino que con el hecho de ser hombres (*maleness*) en su sentido biológico; los hombres eran el enemigo sólo en tanto que se identificaran con su rol. Como señalaba Anne Koedt, «el macho biológico es el opresor, no por razón de su biología sino a causa de que racionaliza su supremacía sobre la base de esa “diferencia biológica”. Esta distinción, tan significativa en sus implicaciones, ha quedado enterrada con el surgimiento del feminismo cultural. Al interpretar la masculinidad como algo inmutable, el feminismo cultural asume que los hombres constituyen el enemigo por el hecho ser hombres más que por el poder que un sistema patriarcal les ofrece» (Echols, 1983, 441).

Aparte de esta ontologización de los hombres como agresivos, tanáticos, esta macroteoría del género visto como sexualidad=violencia, tal y como ha sido formulada, comporta diversos problemas.

Bajo este modo de explicar la subordinación de las mujeres desaparecen todas las diferencias entre las diversas formas de la dominación. Anna Jónasdóttir critica a MacKinnon porque no distingue entre las formas «contractuales» de la dominación, propias del patriarcado formalmente igualitario, y las que se mantienen mediante la coerción y la violencia manifiestas. Resulta difícil entender, en nuestras sociedades capitalistas avanzadas y de democracias formales, que el patriarcado se sostenga sólo por la violencia. ¿Qué práctica social, productiva o creativa, es posible bajo esta supuesta situación, se pregunta nuestra autora? (Jónasdóttir, 1993, 150-151).

Al mismo tiempo Jónasdóttir resalta la insuficiencia de un análisis que sólo concibe al patriarcado como constituido por medio de la solidaridad entre los varones. Lo considera

una condición necesaria, como asimismo sucede bajo el capitalismo con las relaciones de solidaridad y competitividad entre los capitalistas, pero no entenderíamos bien su funcionamiento si no pusiéramos de relieve la relación entre el capital y el trabajo. Sin embargo, no le parece una condición suficiente: el patriarcado es un sistema, basado en un entramado de relaciones entre mujeres y varones. En este sentido las mujeres son parte activa de la estructura básica del patriarcado y no un mero recurso sobre el que actúan y al que utilizan los hombres. Si no se contempla esto así, dejan de ser vistas como agentes activos de la construcción social y protagonistas potenciales de su propia liberación (ibíd., 306-7).

En juego se encuentra el sujeto político del feminismo —de quién o quiénes estamos hablando y cómo puede actuar ese sujeto—. Según Haraway, la búsqueda de una nueva y esencial unidad que supone una propuesta como la aquí comentada surge en los años 80 de la necesidad política para «afrentar con eficacia las dominaciones de “raza”, “género”, “sexualidad” y “clase”... Pero, a su juicio, este tipo de propuestas totalizadoras no son lo que el feminismo necesita puesto que «ninguna de “nosotras” tiene ya la capacidad simbólica o material para dictar la forma de realidad a cualquiera de “ellas”... Las mujeres blancas (...) descubrieron (es decir, fueron forzadas a darse cuenta a patadas y gritando) la no inocencia de la categoría “mujer”... “nosotras” no queremos más matriz natural de unidad y (consideramos) que ninguna construcción es total» (Haraway, 1995, 268).

El planteamiento de una MacKinnon borra o controla las diferencias entre las mujeres por medio de una teoría de la experiencia, de la identidad de las mujeres en la que la seminal estructura de sexo/género constituye, de una parte, a los hombres y, de otra, a las mujeres como apropiadas sexualmente por éstos, creando así un no-sujeto, un no-ser. «El deseo de otro, no el trabajo del yo, es el origen de la “mujer”», que en consecuencia «no existe como sujeto, o incluso como sujeto potencial, puesto que no posee su existencia como mujer para la apropiación sexual», continúa

Haraway (ibíd., 272). Con esta totalización se logra lo que el patriarcado jamás pudo, poner en marcha una doctrina de la experiencia que conduce a la conciencia, haciéndola derivar de la no existencia de la mujer excepto como producto del deseo masculino, borrando así voluntariamente toda diferencia entre las mujeres.

Que los varones tienen ventajas genéricas por el simple hecho de serlo es un dato sabido (Marqués, 1991). También es cierto que los hombres en tanto se identifican con ese rol pueden ser considerados opresores u enemigos y no meramente «el sistema». Pero pensar que son un todo, hacer siempre equivalentes el sistema y los hombres concretos, como hacen MacKinnon y las representantes del feminismo cultural, significa que por el camino se pierde el individuo, la libertad, y sobreviene el determinismo. Se pierde el sujeto. Aquí los hombres estarían determinados por el sistema, pero al atribuírseles culpa por su maldad se les convierte al mismo tiempo en sujetos —«ellos han decidido ser así»—. Las mujeres son, a su vez, las buenas por naturaleza —los rasgos de su sexualidad así lo indican y por algo se las tacha de superiores, como más adelante apuntaremos—, pero al mismo tiempo sólo pueden ser víctimas, no hay posibilidad de consentimiento. Hay, y no hay, pues, libre albedrío, tanto para hombres como para mujeres. Si la sexualidad (sinónimo de violencia) es lo que define el género, y las relaciones entre los sexos son impuestas por desigualitarias, ¿cómo distinguir entre relaciones sexuales consentidas y las agresiones sexuales? ¿Cómo descender a las condiciones materiales de las mujeres (y de los hombres) para poder abordar cuestiones tan graves como la violencia sexista? ¿Es toda la intimidad la medida de la agresión, como afirma MacKinnon (1995, 340)? ¿Es lo mismo sexualidad que violencia? ¿No será que lo que hermana sexo y violencia son las relaciones de poder, pero no porque el sexo sea siempre intrínsecamente violento o coercitivo, ni siquiera en un contexto patriarcal como matiza Jónasdóttir? ¿Cómo explicar la posición de las feministas heterosexuales? En esta situación,

planteada en el seno del feminismo, cabían dos alternativas: o las mujeres eran unas traidoras por acostarse con el enemigo (Mae Brown, *apud* Echols, 1983, 446), o estaban presas en la falsa conciencia —no sabían lo que hacían—. Una posible salida a este complicado dilema vino, como veremos, de la mano de Adrienne Rich, quien formuló su «continuo lesbiano» para atemperar estas divisiones, proponiendo el modelo de la lesbiana política como el ideal de la buena feminista que todas las mujeres pueden —y deben— seguir. De esto trataremos en el último apartado de este trabajo.

2. IMPLICACIONES DEL PENSAMIENTO DICOTÓMICO: EL CASO DE LA MUJER *VERSUS* EL HOMBRE Y DE LA NATURALEZA *VERSUS* LA CULTURA

Uno de los primeros objetivos de la crítica feminista contemporánea se orientó hacia el esquema conceptual de la ciencia moderna, basada en una serie de dualismos concebidos como polos opuestos: los pares mujer-hombre, naturaleza-cultura, privado-público. Podemos añadir los de subjetividad-objetividad, pasión-razón, cuerpo-mente, concreción-abstracción y todos aquellos que en esta línea se nos ocurran. Se entendía que esta forma dicotómica de conceptualizar el mundo, repartido así en dos partes que no se consideran superpuestas, favorecía una visión esencialista de los sexos por la que la división sexual del trabajo se hacía derivar «naturalmente» de las diferencias biológicas entre los mismos.

Si entonces se pudo acaso pecar de un excesivo culturalismo en menosprecio de la biología, las nuevas investigaciones en los campos de la biología, la historia, la antropología y la psicología nos revelan que hay que «perderle el miedo» a los factores biológicos, pues si algo parece quedar de manifiesto es la absoluta plasticidad de las identidades, prácticas y deseos sexuales frente a una concepción determinista que subraya en exceso la rigidez del peso de lo biológico (Harding, 1986, 661).

A pesar de estas investigaciones, importantes sectores del feminismo retornaron en los años 80 a un pensamiento esencialista obstinado, como acabamos de ver, en resaltar las diferencias absolutas entre mujeres y varones, reforzando el más antidialéctico de los dualismos: «Las Solteras —nos dice Daly con su especial lenguaje— no están interesadas en construir puentes entre dos “partes” que carecen de deseo mutuo y que son enemigas» (Daly, 1978, 388).

Nadie niega que haya que conceptualizar de alguna forma las diferencias entre la hembra y el macho humanos, porque su anatomía y sus capacidades reproductoras difieren, al menos por ahora. Pero de la tendencia habitual de las dicotomías a la jerarquía no se sigue en absoluto la manera específica en que ésta ha sido conformada, pues se la hace derivar de las diferencias en las capacidades reproductoras.

Lo que se está tratando de destacar aquí es que las dicotomías absolutas, en este caso la que entiende las sexualidades femenina y masculina como si fueran polos opuestos, no son inocentes; tienen implicaciones importantes y claramente desfavorables a las mujeres porque acaban proponiendo un sistema de segregación sexual. Con todo, su utilidad puede residir en su capacidad metodológica descriptiva, como muy bien han visto Sherry Ortner o Michelle Rosaldo (Ortner, 1977; Rosaldo, 1974), con su análisis de lo público y lo privado desde un punto de vista antropológico. Mas debemos siempre tener en cuenta, como señala Stephen Jay Gould, que las dicotomías absolutas vulgarizan los temas que nos proponemos analizar, eliminando distinciones y complejidades inherentes a los mismos (Gould, 1984): limitan la riqueza de lo real a tan sólo dos tipos absolutos, en este caso el masculino y el femenino. De esta forma, se reduce toda la posible variedad de actitudes y comportamientos del ser humano a esa pareja de variantes que, a fuerza de simplificación, resulta un vulgar estereotipo de realidades mucho más complejas y amplias.

Una de las dicotomías más persistentes y extendidas como forma de analizar al ser humano y su relación con el

mundo que le rodea es la de naturaleza-cultura. Por otra parte, el par mujer-varón, o mejor dicho, femenino-masculino, ha sido, y sigue siendo en gran medida, una de las segmentaciones más extendidas a la hora de configurar la organización social. Según Ortner, la asociación de la mujer al concepto de naturaleza y del hombre al de cultura explica en buena medida la general devaluación de la mujer. El motivo reside en que, junto al hecho de que dicha asociación aparece en casi todas las sociedades, la jerarquización de estos valores favorece el tándem varón-cultura.

En efecto, tal y como señala Celia Amorós, «parece haber algo que unifica conceptualmente la situación de la mujer por encima de la gran diversidad de situaciones, formas y grados de explotación, opresión y marginación que han sufrido las mujeres en distintas sociedades a lo largo de la historia. Este elemento unificador es el "lugar" de la mujer en la especie, que puede definirse como el lugar de la "naturaleza", lugar que se pretende que sea asimismo "natural"» (Amorós, 1985, 218).

La identificación de las mujeres con la naturaleza le parecía al feminismo radical una concepción patriarcal. Desde su óptica, los movimientos ecologistas y antimilitaristas se entendían como un problema humano, no específicamente feminista, y la implicación de las mujeres en los mismos con organizaciones propias se catalogaba más bien como un problema de «machismo organizativo» (Echols, 1989).

Sin embargo, desde el feminismo cultural se adoptaron como propias las parejas de paralelismos que dan título a este apartado: la mujer es al hombre lo que la naturaleza es a la cultura. Según esta concepción, «somos naturaleza» y «por naturaleza» poseemos tales o cuales rasgos y nos comportamos de ésta o aquella manera. Por su parte, el hombre es cultura, y como tal su único objetivo consiste en someter y sojuzgar a la mujer-naturaleza. La principal diferencia con el tradicional uso de estas dicotomías radica en que el par mujer-naturaleza es situado ahora en el lugar superior de la jerarquía valorativa que aún se sigue utilizando, por más que

invertida. Nos topamos nuevamente con la ideología determinista que impregna las formulaciones de este tipo de feminismo.

Las representantes del feminismo cultural establecen unos vínculos directos entre las vidas de las mujeres, sus cuerpos y el orden natural. Según esta concepción, las féminas serán las salvadoras de la tierra porque se encuentran en mayor armonía con la naturaleza. La capacidad de ser madres las mantiene en contacto con ésta, que es definida como esencialmente creativa, nutricia y benigna. La contextualización del concepto de naturaleza desaparece por completo³. No sólo no se cuestiona en absoluto la ideología que crea nuestra asociación con aquélla, sino que es reivindicada.

Según Daly, las mujeres forman una asociación natural con la naturaleza, constituyendo su amor por la vida la esencia, el ser de ambas. Claro que la vida se opone a la muerte, representada por el patriarcado, necrófilo por excelencia: «Las mujeres y nuestros afines —la tierra, el mar, el cielo— son sus auténticos pero no reconocidos objetos de ataque, siendo victimizadas en tanto que Enemigas del patriarcado —de todas sus guerras, de todas sus profesiones—» (Daly, 1978, 28). Este rechazo de las profesiones masculinas(sic) está relacionado con la crítica a los que se podrían denominar usos patriarcales de la ciencia.

Susan Griffin, por ejemplo, defiende una forma de «observación pasional», opuesta a la pretensión patriarcal de objetividad, separada de las emociones (Griffin, 1978, xv). Necesario resulta criticar la tradicional (y falsa) asociación del varón con la objetividad, lo que le niega la posibilidad e incluso el derecho a la subjetividad, a las emociones, y reserva en apariencia este terreno a la mujer. Pero nada más lejos de las intenciones de Griffin que esta crítica, ya que no sólo no discute el fundamento de estos dualismos sino que

³ Véase a este respecto el libro de MacCormack, Carol y Strathern, Marilyn (eds.), 1982.

pretende consagrarlos, aplaudiendo la asociación de las mujeres con la subjetividad y elevándola a la categoría de «lo bueno».

Aunque en su libro *Woman and Nature* parte de que la idea de la mujer como naturaleza ha sido creada por los hombres, que se autocalifican como cultura, Griffin termina por expresar su firme creencia de que existe, por un lado, tal identificación entre mujer y naturaleza, y entre varón y cultura por el otro. Pero le da la vuelta al argumento al señalar que la cultura científica creada por los varones no es sino el resultado de la alienación de la naturaleza femenina que forma parte de ellos (en lo que sigue el argumento psicoanalítico de la bisexualidad) y que los varones se han negado a cultivar en sí mismos. Así pues, si el eje central lo ha constituido históricamente el binomio varón-cultura, en esta nueva versión la primacía radica en su opuesto mujer-naturaleza, y la producción científico-masculina no sería otra cosa que el resultado del afán del varón por negar su propia naturaleza.

Si la naturaleza es vista desde algunas fuentes como agresiva y masculina, aquí el planteamiento es el inverso: la naturaleza es tratada como algo benigno y femenino, concepción que muy probablemente hunde sus raíces, al menos las más próximas, en la contracultura y el nacimiento de los movimientos ecologistas. Con ello se demuestra lo que de histórico y cultural subyace en el concepto de naturaleza, incluyendo por supuesto la acepción empleada por estas féminas. Lo natural es utilizado según conviene: bajo el reino de la moralidad fálica lo no natural se convierte en normativo, escribe Daly (Daly, 1978, 167). Lo que podría ser una crítica legítima al predominio de una sexualidad de tipo patriarcal, queda desvirtuado por la alusión a lo natural. Por lo general, en este tipo de razonamientos, cuando se quieren disculpar nuestras actitudes pasivas y de sumisión, se menciona una femineidad condicionada por el patriarcado; si se trata, sin embargo, de referirse a las mujeres como las nutrias, amorosas, abiertas y favorables a la igualdad, entonces se nos habla de la naturaleza femenina. Pero si nos referimos a la femi-

neidad como algo innato, ¿de qué manera podremos criticar las teorías que nos han antecedido acerca de cuál es nuestra naturaleza y en qué medida podemos ser sujetos?

En los albores del feminismo contemporáneo, las feministas se manifestaban con ardor en contra de lo biológico como determinante de las desigualdades sociales entre mujeres y varones. Las teorías de Freud fueron rechazadas por algunas de aquellas feministas por su reduccionismo biológico, que achacaba a la biología el origen de la dominación masculina, sin efectuar distinción entre naturaleza y cultura (Mitchell, 1975).

Si bien entonces se hizo quizás un excesivo hincapié en lo cultural y se relegó lo biológico a lo puramente inexistente, pronto se volverían las tornas. Autoras como Griffin, que reivindica «lo que de salvaje permanece en nosotras», o Rich, con la idea de que «pensemos a través del cuerpo», han abierto el camino para que confiemos en nuestros instintos biológicos: «He llegado a pensar... que la biología de las mujeres —la difusa e intensa sensualidad que irradia de nuestro clítoris, pechos, útero, vagina; los ciclos lunares de la menstruación; la gestación y fruición de la vida que puede tener lugar en el cuerpo de la mujer— posee muchas más implicaciones radicales que las que hemos apreciado hasta ahora. El pensamiento patriarcal ha limitado la biología femenina según sus propias y estrechas especificaciones. La visión feminista ha renegado de la biología femenina por estas razones, pero pienso que acabará contemplando nuestras características físicas como un recurso más que como un destino. Con el fin de vivir una vida plenamente humana requerimos no sólo el control de nuestros cuerpos (aunque dicho control es un prerequisite); debemos tocar la unidad y la resonancia de nuestros rasgos físicos, nuestro vínculo con el orden natural» (Rich, 1976, 21).

Lo que un pensamiento crítico con el biologismo ha dado en considerar como un importante *locus* de la opresión de las mujeres —la «naturalidad» de nuestras funciones reproductoras— es reivindicado por este feminismo como una posi-

ble fuente de liberación. Se olvida así que la asociación de la mujer con la naturaleza no se puede derivar sin más de su función reproductora sino de su situación universal de marginación y opresión, desde donde se la define como naturaleza y, por ende, como algo a ser controlado (Amorós, 1985, 34, 46 y 162). Pero aparte de la irrealidad de este proyecto, existe, según nuestra opinión, una concepción errónea acerca de las nociones y las relaciones entre naturaleza y cultura o, si lo preferimos, entre biología y sociedad, en la base de este planteamiento. Lo más sensato que se puede decir sobre la naturaleza humana es que posee la capacidad para construir su propia historia, con una trayectoria que se caracteriza por las victorias sociales sobre la naturaleza. Nada hay en la «naturaleza humana» que pueda ser visto como inmutable: la vida humana posee una naturaleza autocreadora, con capacidad para controlar la dirección de su desarrollo. Los humanos somos, por naturaleza, no naturales.

Fundamentar nuestro ser social en lo biológico, como si ambos aspectos pudieran ser diferenciados con claridad; hablar de nuestro cuerpo como si la percepción que de él tenemos no estuviera cargada de significados culturales⁴; centrarse, por último, en las partes del mismo relacionadas con el sexo y la reproducción, son mecanismos ideológicos con los que el patriarcado ha mantenido tradicionalmente su dominación y que ahora vienen a ser defendidos por este tipo de feminismo. Ni que decir tiene que se ha idealizado todo lo relacionado con el cuerpo femenino, como si todas sus facetas no tuvieran su envés (como ya lo advirtió Simone de Beauvoir, aun cuando ésta última acentuó especialmente los aspectos negativos) y como si los varones no tuvieran también un cuerpo.

⁴ Véase Laqueur (1994) y su análisis histórico acerca de la forma en que han ido cambiando nuestras nociones sobre lo que se entiende por sexo y por cuerpo, dependiendo del significado cultural que en cada momento se les haya dado.

Uno de los terrenos donde más claramente se realiza el paso del ser al deber ser es en el de la maternidad, donde la posibilidad biológica de parir se convierte en mandato por medio de la afirmación de un instinto materno universal en la mujer. Dicha afirmación garantizará, en primer lugar, que se asuma —y asuma ella misma— que tiene que ser madre y, en segundo lugar que, gracias a ese instinto, la maternidad biológica se transforme en maternidad sociológica —es decir, en la maternidad como hecho social una vez superado el dato biológico—. De esta manera se consigue que las diferencias biológicas entre los sexos se conviertan en una base para identificar lo que es justo. Ahora bien, «las ideas sobre la justicia no pueden ser deducidas de los hechos de la naturaleza aunque, por supuesto, uno puede empezar con el *a priori* de que lo que es natural es bueno —suponiendo que uno desee aceptar, por ejemplo, que la ceguera infantil producida por el tracoma es “justa”—» (Lewontin y cols., 1987, 93). La defensa del cuerpo, de sus sensaciones y de la maternidad en tanto que hechos naturales, realizada por este tipo de feminismo, que los separa del contexto histórico y cultural, no hace sino reproducir las mismas técnicas ideológicas que han servido para someter a las mujeres.

3. SOBRE ESENCIAS, SEPARATISMOS Y SUPERIORIDAD FEMENINA

Según se deduce de lo que llevamos expuesto hasta ahora, un rasgo característico del feminismo cultural consiste en la creencia en unas esencias femenina y masculina. Desde sus inicios, el movimiento feminista contemporáneo se planteó la tensión existente entre 1º) los rasgos específicos de la «subcultura femenina»⁵ que podían ser aprovechables y dar fuerza

⁵ Celia Amorós alude al término de subcultura como forma de evitar las connotaciones esencialistas de lo femenino, siguiendo la argu-

al propio movimiento y 2º), la opresión derivada de la construcción del género, del papel que se había asignado a la mujer, del mito que la rodeaba. Sin embargo, hoy parece que esta tensión ha desaparecido en algunos sectores feministas. Se hace derivar la opresión de la mujer de la supresión del principio femenino y se idealiza, de paso, la supuesta femineidad. Encontramos nuevamente que la argumentación en este sentido muestra un componente fuertemente biologista. En su libro sobre el fenómeno del transexualismo, Janice Raymond sostiene que los hombres que se transforman en mujeres atacan la esencia biológica de estas últimas: «Los transexuales que se convierten de hombre en mujer intentan neutralizar a las mujeres por medio de hacer innecesaria la mujer biológica», con la pretensión de hacernos creer que «verdaderamente son una de nosotras». Lo curioso es que, en el caso de las mujeres que pasan a ser hombres, no sucede lo mismo, no se cuestiona al «hombre biológico» sino que «se neutralizan a sí mismas en tanto que mujeres biológicas» (Raymond, 1979, xxv y 100). Daly, a su vez, no le anda a la zaga a Raymond cuando afirma que «el transexualismo... es un intento de cambiar hombres en mujeres, cuando de hecho ningún hombre puede asumir los cromosomas femeninos» (Daly, 1978, 238).

Siempre había pensado que el fenómeno del transexualismo (así como el del hermafroditismo, e incluso el del travestismo) resultaba particularmente relevante para cuestionar la fundamentación biológica de los roles sexuales así como para, a la vez, mostrar la fuerza de dichos roles, que obligaban a tantos seres a sentirse incómodos con su cuerpo

mentación de Giulia Adinolfi, para quien el de las mujeres es «un fenómeno comparable al de otros grupos sociales explotados, sometidos a la presión ideológica de la clase dominante y que han creado una cultura indudablemente subalterna, pero no inespecífica ni desprovista de valores universalizables». G. Adinolfi, «Nota acerca de las subculturas femininas», núms. 1 y 2 de *Mientras tanto*, cit. en Amorós, ob. cit., pág. 133.

biológico, pero nunca había leído nada en este sentido⁶. Paradójicamente, el transexualismo no cuestiona la antedicha fundamentación biológica de la división de funciones por sexos sino que la reafirma, según Raymond. Daly, que sigue en éste y otros muchos argumentos a Raymond, sostiene que la femineidad —constructo masculino y techo de las aspiraciones de los transexuales convertidos en féminas— no tiene nada que ver con el hecho de ser mujer —constructo de nadie e imposible de alcanzar por el varón— (ibíd., 68).

En las antípodas se sitúa Simone de Beauvoir quien, ante las nuevas tendencias —en los años 80 frente a los años 70— que mistificaban lo femenino, declaraba que «no se debe creer que el cuerpo de la mujer proporciona una nueva visión del mundo. Eso sería ridículo y absurdo. Significaría convertirlo en un anti-pene»⁷.

Ridículo o no, el caso es que existía por parte de estas feministas la firme creencia en una esencia femenina superior, por supuesto, a la masculina; esta última se caracteriza por una conciencia dividida así como por un mundo sado-masoquista «que es el modo normal de existencia del patriarca masculino, quien se muestra incapaz de relacionarse con el misterio profundo, la integridad, el Yo volcado al Otro» (Daly, 1987, 387). La mujer sobresale en todos estos dominios ya que un varón, por muy ecologista que sea, «puede resumir las “leyes de la ecología”, pero es algo muy distinto intuir los misterios profundos, tejer los hilos de un análisis que se encuentra en contacto permanente con estos misterios» (ibíd., 401).

⁶ Véase a propósito a Núñez, 2003, que a la par destaca la insuficiencia de resaltar únicamente un solo par en la comprensión del género: hombre/mujer y masculino/femenino.

⁷ Declaraciones recogidas en el libro de Alice Schwarzer, *After «The Second Sex»: Conversations with Simone de Beauvoir*, Pantheon, citadas por Carol Sternhell, «Love among the Ruins. Simone de Beauvoir Thinks it over», *Village Voice, Literary Supplement*, mayo de 1984.

El significado de la integridad citada por Daly es explicado por Raymond como una «unidad originaria... anterior a las definiciones culturales de masculinidad y femineidad» que «siglos de socialización patriarcal en los roles y estereotipos sexuales han ido minando» (Raymond, 1979: 163). ¿Será que se nos ve como seres pre-sociales, «naturales», y que ahí reside nuestra bondad, tal y como lo quiso ver Rousseau, o como lo ven los nuevos salvacionistas del mundo cuando apelan a «la mujer» como nueva salvadora de la humanidad a causa de su no contaminación con los valores de la cultura?

Cuando el feminismo cultural elabora la idea de una superioridad de las mujeres y valora negativamente las cualidades atribuidas a los varones, adopta una perspectiva transhistórica porque la hace derivar de la maternidad y del amor maternal. Por añadidura, una visión de esta clase comporta a menudo la creencia en un matriarcado entendido, bien como lo que hemos perdido, bien como la utopía por venir, o ambas cosas a la vez.

Rich celebra la aparición dentro del feminismo de la «controversia matriarcal» como forma de reexaminar la reacción «contra la biología» de una autora como Simone de Beauvoir⁸ que, según ella, fue lógica pero equivocada. Cuando Rich reclama implícitamente un retorno a la biología se está refiriendo a la necesidad de una re-valorización de la maternidad, entendida como opción y no como institución, como algo que las mujeres pudieran escoger libremente y no de manera impuesta, perspectiva que, en efecto, de Beauvoir no vislumbró. Pero aún comprendiendo la crítica a esta última y la necesidad de resaltar los aspectos positivos de la maternidad que el feminismo en algunos momentos descuidó, ¿qué tiene ello que ver con la celebración de un retorno de la polémica sobre el matriarcado? ¿Acaso

⁸ Recordemos también a Firestone (1970) en esta línea.

está Rich interpretando el término matriarcado literalmente como el poder de las madres?

Según Celia Amorós, el mito del matriarcado sería un mito misógino y patriarcal. El paso del matriarcado al patriarcado no se halla nunca referido a la capacidad reproductora de la mujer sino a una descalificación moral que alude a la oportunidad perdida, a la incapacidad de mantenerse en una situación de supremacía (Amorós, 1985, 279-80). En cualquier caso, el recurso a lo biológico aparece después. Eva, aunque no representante de un matriarcado sí protagonista de una situación igualitaria, se deja tentar por la serpiente —símbolo femenino—. Al convencer a Adán —pobre inocente—, comete la torpeza de provocar la expulsión del paraíso, no sólo de ellos mismos sino de toda la humanidad venidera. Entonces, y sólo entonces, se alude a su biología como una maldición: no se le dice «y parirás» sino «y parirás con dolor». El mito no parte de la biología, pero luego, en cualquier caso, la consagra.

Por otra parte, los mitos matriarcales estilo Bachofen, que volvieron a estar en auge en los años 80 y 90, se caracterizan por un tufillo victoriano de mujer-toda-virtud colocada en un pedestal, sin traducción, no obstante, en poder político o económico. Es decir, se la sitúa en un terreno que trasciende las coordenadas «normales» de la vida cotidiana, en un proceso recurrente que coloca a la mujer en los extremos —en lo peor y en lo mejor—, con el trato desigual que ello supone.

4. LA «NUEVA» DEFINICIÓN DE LA MUJER COMO MADRE

En la primera mitad de la década de los 70 las feministas se habían centrado más en los aspectos económicos, explotadores y de aislamiento que suponía la maternidad, maternidad que hasta entonces se había dado como cosa hecha que nadie cuestionaba. Pero en la segunda mitad de los años 70 muchas feministas se encontraban en la treintena, habiendo

pospuesto hasta entonces su maternidad, que se revelaba así mucho más como una opción que como una imposición. Junto a esta reflexión sobre una maternidad que personalmente les incumbía, las feministas comenzaron a interrogarse no ya sólo por la ausencia del varón en el cuidado de la descendencia sino de todo lo que fuera capacidad nutricia hacia los demás⁹. En suma, estos escritos intentan comprender las complejidades psicológicas del deseo de las mujeres por ser madres y de las implicaciones de la maternidad como institución.

Nancy Chodorow (1978, 1984) realiza un intento, que traería cola, de vincular los problemas de la identidad genérica y la dominación masculina. Con su planteamiento, Chodorow desafió la ortodoxia freudiana sobre la formación del género y sugirió nuevas ideas sobre sexualidad y maternidad. Al mismo tiempo, recalca la necesidad de la incorporación efectiva del varón a las tareas maternas como forma de evitar un desarrollo psicológico que condiciona, poco menos que inevitablemente, nuestra percepción y vivencia de lo femenino y lo masculino.

Paralelamente, pero esta vez impulsado por las tendencias del lesbianismo político, aparecía otra corriente que, desde otros caminos, convertía, en semejanza a Chodorow, a la maternidad en sinónimo de un vínculo intrínseco y básico entre mujeres. El fundamento teórico de esta propuesta descansaba en el eslabón perdido, a causa de la intervención masculina, entre madres e hijas. Este sector de lesbianas, entre las que se incluyen Adrienne Rich y Mary Daly, propugnaba semejante tesis con miras a resaltar las dificultades con que el lesbianismo, potencial en todas las mujeres y fuente de unidad, se topaba bajo el patriarcado para su desarrollo.

⁹ Numerosos escritos de entonces centran su interés en un retorno a la familia y la maternidad. Como muestra, véanse Friedan, 1983, Greer, 1984 y Rossi, 1977 y 1984. De nuevo, y con gran fuerza, se iguala la realización de la mujer a la maternidad.

Los planteamientos de Chodorow, mejor cimentados científicamente, proporcionaron legitimidad a la orientación más sentimental y voluntarista de las lesbianas, constituyendo una referencia obligada en el feminismo y un reto para la explicación freudiana ortodoxa del desarrollo del género. Aunque ambas corrientes difieran en algunos de sus objetivos y conclusiones, en realidad confluyen a la hora de desarrollar lo que se ha dado en llamar un «pensamiento maternal» (*maternal thinking*) (Ruddick, 1983), de amplia influencia dentro y fuera del feminismo. Con todo, y a efectos de este trabajo, nos centraremos en los trabajos de las autoras cercanas al lesbianismo político.

En 1976, Adrienne Rich dedicó un libro entero a la distinción entre maternidad como institución y maternidad como elección, abogando por esta última a fin de que sea verdaderamente libre (Rich, 1976). Se abría así el camino de la revalorización de la maternidad por parte del feminismo. Rich, aunque idealiza la maternidad, menciona la utilización que las mujeres carentes de poder hacen a menudo de la misma y de sus hijos como forma de ganarse su parcela en este dominio. Implícitamente llega a reconocer la necesidad de una incorporación masculina al cuidado de la prole, pero opta finalmente por excluir total y absolutamente al varón de este proceso, quizás al comprobar que esta exclusión no tiene lugar en la vida práctica en la medida deseada.

Con todo, el énfasis más antimasculino aparece en Daly, para quien la dinámica inherente entre madre e hija es la de la amistad mientras que la creada entre padres e hijos se corresponde con el reino del terror (Daly, 1978, 39-40). Nostálgica de un mundo donde, en su opinión, reinaba una absoluta segregación entre los sexos, Daly argumenta que el varón no ha cesado en su intención de separar a la madre de la hija. Incluso las madres, fieles a las enseñanzas masculinas, contribuyen a esta separación al impulsar a sus hijas a ser «sexys», a gustar a los chicos, a tomar la píldora y, por ende, a abortar como consecuencia posible de sus relaciones con los varones (ibíd., 278). Para Rich, a su vez, el desarro-

llo feminista del siglo XIX, la «falsa» liberación de los años 20 del siglo XX y las nuevas opciones abiertas por el control de natalidad han debilitado el vínculo entre madres e hijas, esencial para el mantenimiento de la red de intensa amistad entre las mujeres, fruto de las expectativas y de unas pautas de vida comunes (Rich, 1978, 237). La opresión proviene, pues, no de la construcción del género sino de la represión del principio femenino. Las diferencias dentro del movimiento feminista se atribuyen así, no a la diversidad del movimiento sino al patriarcado, que ha profanado el vínculo entre madre e hija, origen del vínculo más general entre mujeres.

5. ¿HETEROSEXUALIDAD *VERSUS* LESBIANISMO?

Corresponde al temprano feminismo radical de finales de los 60 y principios de los 70 el «descubrimiento» y la puesta en cuestión de la institución de la heterosexualidad.

El aumento de la visibilidad de las lesbianas más los análisis teóricos de la importancia del clítoris forzaron a las feministas a reconocer que la sexualidad está socialmente condicionada y que la heterosexualidad está prescrita por la cultura, no por la biología. (Koedt, 1973). Sin embargo, en los primeros momentos del ascenso del feminismo radical el movimiento pasó a relegar a las lesbianas a un segundo plano y a tratar de que no se le asociara públicamente con el lesbianismo. La homofobia y las actitudes antisexo hacían estragos. El resultado fue el silenciamiento de este sector.

El lesbianismo había sido minusvalorado hasta entonces como una opción «meramente» sexual, no política. Las lesbianas emprendieron la tarea de convencer a la mayoría heterosexual de que su conducta, tachada de masculina, no se hallaba identificada con el hombre —*male identified*—, pues nada se encontraba más lejos de su intención que una nueva explotación de las mujeres. A tal fin redefinieron el lesbianismo primordialmente como una opción política, pasando

así a convertirse en el acto supremo de la solidaridad política feminista. Se rebajó su contenido sexual y comenzó a hablarse de sensualidad y de comunicación antes que de sexualidad y deseo. El conjunto del movimiento pareció aceptar el lesbianismo a condición de que se desenfanzara lo sexual y se realzara el compromiso político¹⁰. El lesbianismo se convirtió en un modelo político para las feministas, y las heterosexuales fueron acusadas de colaborar con el enemigo, tal y como vimos anteriormente (Mae Brown, *apud* Echols, 1983, 446). De esta forma se distorsionaba el sentido de lo personal es político dándole un carácter prescriptivo en vez del de herramienta analítica con el que fuera concebido.

Ello creó importantes tensiones entre las heterosexuales y las lesbianas políticas, y entre éstas y las que no se conformaban con la minimización del componente sexual de su opción por el lesbianismo. Éste fue el contexto en el que aparece el artículo de Adrienne Rich «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana»¹¹ (1980, 1983), en el que cristalizan algunos de los elementos del feminismo cultural. El artículo proclama, en la línea de las autoras citadas previamente, que la heterosexualidad no es necesariamente una institución natural sino socialmente construida e impuesta a las mujeres a través de fuerzas estructurales controladas por los hombres.

Pero la principal novedad que aporta Rich reside en su propuesta de un *lesbian continuum*: la solidaridad entre las mujeres es el resultado de la resistencia a las coacciones derivadas de la heterosexualidad obligatoria (*compulsory heterosexuality*)¹², considerada el mecanismo clave de la domi-

¹⁰ Extracto de la narración de Echols, 1989, 210-241.

¹¹ La versión que aquí se maneja es la que se incluye en el libro de Ann Snitow Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983, págs. 177-205.

¹² El concepto de lesbianismo empleado por Rich es deudor, en

nación. De esta forma Rich logró tender un puente con las mujeres heterosexuales con su concepto de «continuo lesbiano», puesto que es la afinidad con otras mujeres, sexual o no, lo que define como lesbiana, y no con quien una se acuesta. Es un vínculo político, no sexual, el que une a las mujeres.

Si bien en un principio habla de institución de la heterosexualidad y de heterosexualidad obligatoria —para distinguirla de las relaciones heterosexuales concretas— Rich, a diferencia de Koedt, quien había hecho esta distinción bastantes años antes, acaba en este artículo por no distinguir entre institución y relación heterosexual. Llega a la conclusión de que todas las relaciones heterosexuales son coactivas al convertirlas en una metáfora de la rapacidad masculina y de la victimización de las mujeres.

Ello tenía que ver con el «descubrimiento» en los años 70 de la violencia contra las mujeres, una redefinición de su significado y de algunas de sus modalidades (violaciones, malos tratos), así como la acuñación de nuevas conceptualizaciones (acoso sexual). Ya en 1971 Susan Griffin había dicho que los elementos básicos de una violación se hallaban incluidos en todas las relaciones heterosexuales (Griffin, 1971). Rich polemiza con Brownmiller por haber proclamado que la violación constituye violencia contra las mujeres mientras que el coito no. Las propuestas iniciales del feminismo radical de querer hacer compatibles la lucha contra las agresiones con unas mejores relaciones con los hombres fueron abandonadas al concebirse toda heterosexualidad como violencia masculina.

Mientras se iban consolidando propuestas como la del feminismo antipornografía, aparecen a finales de los años 70 voces desde sectores minoritarios de mujeres que protestaban por lo que consideraban su «desaparición» en nombre

parte, de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, donde el lesbianismo es visto como un rechazo deliberado a la ideología heterosexual.

de una sororidad (*sisterhood*) irreal. La idea de diferencia de género —la acentuación de las diferencias entre hombres y mujeres bajo la rúbrica de un colectivo «mujer» como un todo unificado— empezó a ser sustituida por una nueva acepción de «diferencia» que comenzó a abrirse paso: la de diferencia entre las mujeres, que propugnaba el reconocimiento de las fronteras impuestas por los factores de raza, clase, etnicidad, edad u orientación sexual. Dos sectores de mujeres se mostraron especialmente sensibles y activos a estos planteamientos: las lesbianas y las mujeres de color (de Lauretis, 1993).

El pretendido modelo unificador de las mujeres proveniente de la corriente del lesbianismo político provocó que sectores de las lesbianas se rebelaran contra una imagen que, para convertirlas en respetables, oscurecía su sexualidad y, de paso, también la de las heterosexuales. Es decir, los intentos de diferenciar a toda costa la sexualidad de las mujeres de la de los varones habían provocado la negación de las diferencias entre las propias mujeres, ya fueran lesbianas o heterosexuales. Para ello, ciertas expresiones del erotismo habían sido silenciadas y anatemizadas por no considerarse políticamente correctas, creándose un ideal de expresión de «la» sexualidad feminista que no se correspondía con la experiencia de muchas lesbianas —ni tampoco de mujeres heterosexuales—. La reacción fue la de reivindicar esos comportamientos anatemizados por entender que constituían una parte de dicha experiencia o, simplemente, del derecho a explorar nuevas posibilidades en un terreno tradicionalmente vedado a las mujeres.

La problemática del sida contribuyó al incremento de la solidaridad entre lesbianas y *gays*, al dispararse la homofobia contra el colectivo homosexual, lo cual resaltó lo que de común tenían entre sí estos grupos. El movimiento *queer* puede leerse como un intento de respuesta a políticas que, desde uno u otro campo del espectro social, político o ideológico, han atacado, minimizado o excluido a grupos como las lesbianas, los *gays*, los transexuales y travestis, que han

traspasado las barreras del género que responden al binomio tradicional hombre/mujer-masculino/femenino. Frente a la idea de unas minorías con una identidad lesbiana y *gay* fijas, que contenían y naturalizaban el género, desde las posiciones *queer* se reconoce la movilidad (restringida) del deseo y se sostiene una relación crítica con el género, basada en el disenso en torno a las relaciones y significados hegemónicos y estructurados acerca de la sexualidad y el género (Duggan, 1992).

Una destacada representante de esta posición es Judith Butler, quien se manifiesta en contra de los presupuestos heterosexuales construidos en los cimientos de las teorías de género, feministas o no. Para esta teórica no sólo están construídas socialmente la masculinidad y la feminidad sino también la heterosexualidad y la homosexualidad.

En *Gender Trouble* (1992), tomando como ejemplos las prácticas de las *drag queen*, de travestismo y de las *butch/femme*, construye su propia concepción del género como *performance*, como representación, como parodia. Butler rechaza explícitamente que la identidad de género sea el fundamento del movimiento feminista al subrayar que no puede mantenerse como fundamento de la unidad del movimiento una sola identidad como punto de partida. A Butler le produce incomodidad la dimensión normativa implícita en los intentos de establecer una común identidad feminista. Ello le lleva a proponer que ésta no gire en torno a uno sólo de los aspectos que caracterizan al grupo de las mujeres, enmarcado exclusivamente en el binario masculino/femenino, pues de esta forma quedaría «descontextualizado y separado analítica y políticamente de la constitución de la clase, la raza, la etnicidad y otros ejes de las relaciones de poder que conforman la "identidad" a la par que la convierten, en tanto que noción en singular, en una denominación inapropiada» (ibíd., 4).

De hecho, la importancia de la teoría y la política *queer* es intentar coaliciones a pesar de las barreras de clase, raza, y género, y reconocer las diferencias mientras que se pro-

duce la unidad. Se trata de evitar los nacionalismos y separatismos sin llegar a un universalismo que no se considera real (Duggan, 1992, 26. de Lauretis, 1991, xi). Quizás podría hablarse de coaliciones o alianzas por afinidad mejor que por identidad, como señala Haraway (1995).

Central en esta polémica fue, asimismo, la reacción de las feministas de color, en especial las mujeres negras pero también las chicanas, asiáticas y en general las que se autodenominaban mujeres del tercer mundo —instaladas en los Estados Unidos, claro está; no estamos hablando de una discusión global—¹³. La antología *This Bridge Called my Back (Writings by Radical Women of Color)*, editada en 1981 por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, constituyó un hito en la expresión de las experiencias de intolerancia, prejuicio y negación de las diferencias que estas minorías habían vivido en el seno del movimiento feminista.

Ya en 1979 Audre Lorde, en un texto profusamente citado, denunciaba la arrogancia del feminismo académico al atreverse a plantear cualquier discusión de teoría feminista sin examinar las múltiples diferencias entre las mujeres y sin contar con las aportaciones de las mujeres pobres, negras y del tercer mundo así como de las lesbianas —es decir, con menor acceso a la Academia que las blancas de clase media— (Lorde, 1979, 1981a). Conviene matizar, no obstante, que no es que las feministas de color no hubieran criticado desde el principio a las feministas blancas por asumir como universal su experiencia; la novedad residía en su negativa a continuar cediendo la primacía del movimiento a las femi-

¹³ Nos estamos circunscribiendo exclusivamente a la polémica desarrollada inicialmente en los EEUU cuando todavía estaban en auge los planteamientos del feminismo cultural y el movimiento antipornografía en los años 80. Las posiciones posmodernas avanzadas por feministas anticolonialistas —así como otras variantes del feminismo posmoderno anglosajón— desde campos diversos como la literatura, la crítica de arte y la narrativa visual no se contemplan en esta exposición.

nistas WASP'S (Echols, 1989, 292)¹⁴. En concreto, este «nuevo» feminismo rechazaba la idea de que todas las mujeres sufren la misma opresión por ser mujeres, idea que, de ser sostenida, pierde de vista los diversos instrumentos del patriarcado —racismo, por ejemplo— para ejercer la dominación sobre las mujeres¹⁵. La opresión de las mismas no conoce barreras raciales ni étnicas —bien lo sabía Lorde—, pero eso no quiere decir que sea idéntica para todas (Lorde, 1981 b). Las minorías se pronunciaban, pues, contra la opresión racial, de género, de clase y heterosexual por entender, en expresión certera, «que los diversos sistemas de opresión se encuentran interconectados» (Combahee River Collective, 1981, 210). Para quienes experimentan estas opresiones resulta difícil separarlas porque son sufridas simultáneamente en sus propias carnes: sus vidas no pueden ser divididas en compartimentos estancos en las diversas categorías que las oprimen (ibíd., 213). De hecho, las mujeres de color expresaban muy claramente que, por mor de su raza, participaban en grupos minoritarios donde sufrían el sexismo, pero padecían a su vez el racismo en su militancia en las organizaciones feministas de predominancia blanca. Es decir, no se sentían mujeres primero y minorías después ni a la inversa: para ellas eran categorías inseparables (Almsquist, 1995).

Un problema añadido al no reconocimiento de las diferencias entre las mujeres y a su adscripción simultánea a

¹⁴ WASP: *White, Anglo-Saxon y Protestant*, denominación tradicional en los EEUU para referirse a los miembros de clase alta y raza blanca de origen anglosajón.

¹⁵ La denuncia de la pretensión universalista del discurso de las feministas blancas, con la eliminación de las diferencias entre las mujeres y la negación de la importancia de otras opresiones —la de raza en este caso—, data nada menos que de los orígenes del feminismo, con el discurso *Ain't I a Woman?* que la extraordinaria y anticonvencional antigua esclava Sojourner Truth proclamó en la Convención feminista de Akron 1851. Véase Sánchez Muñoz, 2001, 46-47.

otros grupos oprimidos ha consistido en haber sido acusadas de *male-identified*, de identificación con planteamientos «masculinos» (Smith y Smith, 1981, 121). Al resaltar que no sólo sufrían opresión como mujeres, estaban afirmando que compartían problemas con otros miembros de su grupo oprimido: las minorías del tercer mundo con los varones de sus grupos étnicos, las lesbianas con los *gays* y las «pobres» con los varones de su clase. Un enfoque de corte esencialista que enfatizaba las semejanzas entre las mujeres para así agrandar las diferencias con los varones no podía admitir tanta proximidad, ahondándose así más la división entre las mujeres que no sentían reconocidas sus diferencias políticas y vitales.

¿Qué proponían las mujeres de las diversas minorías? La creación de una definición más inclusiva de feminismo (Moraga y Anzaldúa, 1981, xxiii). Lorde lo formulaba muy claramente: sin comunidad (feminista) no hay liberación, pero este sentido de comunidad no debe suponer la eliminación de las diferencias, pues las mujeres de las minorías saben y sienten que para sobrevivir a los diversos sistemas de opresión tienen que hacer causa común con todos aquellos que se identifican como fuera de las estructuras (Lorde, 1981a, 99). De ahí los pronunciamientos en contra de una política separatista, valorada por cuanto tiene de senda para la forja de identidades pero a la que se considera un privilegio de mujeres blancas de un estrato social y económicamente superior, que pueden formular su existencia al margen de los varones de su misma raza y condición social. No así la mayoría de las mujeres que conocen, ampliando la argumentación de Barbara y Beverly Smith, que el racismo, el clasismo o el heterosexismo no es específico del género y que afecta a todas las personas de color, de clase trabajadora o de condición homosexual. Por ello resulta necesario, si se maneja esta óptica, la formulación de *políticas de coalición* alrededor de cuestiones concretas, sin que se tenga por ello que comulgar con todos los planteamientos de gente que puede ser muy diferente pero que comparte un núcleo importante de problemas, políticas que permitan tratar al mismo tiempo las

identidades de raza, sexo, clase e identidad sexual y no una sola dimensión (Smith y Smith, 1981, 126-27).

Cabe señalar, como conclusión, que podemos leer las posiciones del feminismo cultural, y su concreción más sonora del movimiento feminista antipornografía en los Estados Unidos en los años 80, como un intento del movimiento feminista de evitar su excesiva fragmentación y de combatir la impotencia frente a la poderosa reacción conservadora de esos mismos años. La senda seguida fue la abierta por el feminismo radical en su falso universalismo —«la mujer», un todo unificado como fundamento del movimiento—; el motor, el espanto ante la toma de conciencia de la violencia sexista, y la herramienta, el modelo del lesbianismo político y sus pretensiones separatistas como vía para la acentuación de las semejanzas entre las mujeres y su diferenciación de todo lo masculino. En los mismos 80 estalla la «rebelión» en el seno del movimiento feminista, y en los años 90 aparecen las políticas *queer* y los planteamientos posmodernos, que hacen saltar por los aires pretendidos monopolios de las voces feministas —la proclamación del «nosotras» frente al «yo»—. Minorías de todo tipo se alzaron para recuperar como polivalente y coral un espacio inclusivo de todas las mujeres en un mundo globalizado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMSQUIST, Elizabeth M. (1995), «The Experiences of Minority Women in the United States: Intersections of Race, Gender and Class», en Jo Freeman, ed., *Women: A Feminist Perspective* (5ª edición), Mountain View, California, Mayfield Publishing Company, págs. 573-606.
- AMORÓS, Celia (1985), *Crisis de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos.
- BARRY, Kahtleen (1984), *Female Sexual Slavery*, Nueva York y Londres, New York University Press. Versión esp. (1987), *Esclavitud sexual de la mujer*, trads., Paloma Villegas y Mireia Bofill, Barcelona, LaSal.

- BARRY, Kahtleen (1994), «Teoría del feminismo radical: política de explotación sexual», en Celia Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, págs. 295-309.
- BROWNMILLER, Susan (1981), *Against Our Will*, Nueva York, Bantam Books.
- CHODOROW, Nancy (1984) (ed. orig., 1978), *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1981), «A Black Feminist Statement», en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), DALY, Mary (1978), *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon Press.
- DUGGAN, Lisa (1992), «Makin it Perfectly Queer», *Socialist Review*, 22, núm. 1, págs. 11-31.
- DWORKIN, Andrea (1980), «Why So-Called Radical Men Love and Need Pornography», en Laura Lederer (ed.), *Take Back the Night*, Nueva York, William Morrow.
- (1981), *Pornography*, Nueva York, Perigee Books.
- ECHOLS, Alice (1983), «The New Feminism of Yin and Yang», en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, págs. 439-59.
- (1989), *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FIRESTONE, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex*, Nueva York, Bantam Books. (Versión española, *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1973).
- FRIEDAN, Betty (1983), *La segunda fase*, Barcelona, Plaza y Janés.
- KOEDT, Anne (1973), «The Myth of the Vaginal Orgasm», en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, The New York Times Book Co.
- KREPS, Bonnie (1973), «Radical Feminism 1», en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, The New York Times Book Co.
- GEARHART, Sally Miller (1982), «The Future —If There Is One— Is Female», en Pam McAllister (ed.), *Reweaving the Web of Life. (Feminism and Non Violence)*, Philadelphia, New Society Publishers.
- GOULD, Stephen Jay (1984), «Similarities between the Sexes», *The New York Times Book Review*, 14 de agosto, pág. 7.

- GREER, Germaine (1971), *The Female Eunuch*, Nueva York, McGraw-Hill.
- (1984), *Sex and Destiny*, Nueva York, Harper & Row.
- (1987), «Los hombres y la violencia sexual», *El País*, 24 de mayo.
- GRIFFIN, Susan (1971), «Rape: the All-American Crime», *Ram-parts*, vol. 10, núm. 3, septiembre, págs. 26-35.
- (1978), *Woman and Nature*, Harper & Row.
- HARAWAY, Donna J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.
- HARDING, Sandra (1986), «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», *Signs*, vol. 11, núm. 4, verano, págs. 645-664.
- JÓNASDÓTTIR, A. (1992): *El poder del amor. (¿Le importa el sexo a la democracia?)*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València.
- LAQUEUR, Thomas (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.
- LAURETIS, Teresa de (1991), «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», *Differences*, núm. especial: «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», verano, págs. iii-xviii.
- (1993), «Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica», en María Cecilia Cangiano y Lindsay Dubois (comps.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, págs. 73-114.
- LEWONTIN, R. C.; ROSE, Steven y KAMIN, Leon J. (1987), *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, trad. Enrique Torner, Barcelona, Crítica.
- LORDE, Audre (1981a), «The Master's Tools Will Never Dismantle The Master's House», en Moraga y Anzaldúa (eds.).
- (1981b), «An Open Letter to Mary Daly», en Moraga y Anzaldúa (eds.).
- MACKINNON, Catharine (1995), *Hacia una teoría feminista del estado*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.
- MARQUÉS, Josep-Vicent (1991), «Varón y patriarcado», en Josep-Vicent Marqués y Raquel Osborne, *Sexualidad y sexismo*, Madrid, Fundación Universidad-Empresa.

- MACCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn (eds.) (1982), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MITCHELL, Juliet (1975), *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- MORAGA, Cherríe y ANZALDÚA, Gloria (eds.) (1981), *This Bridge Called My Back. (Writings by Radical Women of Color)*, Nueva York, Kitchen Table-Women of Color Press.
- (1981), «Introduction», en Moraga y Anzaldúa (eds.).
- MORGAN, Robin (1978), *Going Too Far*, Nueva York, Random House.
- NÚÑEZ, Esther (2003), «La transexualidad en el sistema de géneros contemporáneos. Del problema del género a la solución del mercado», en Raquel Osborne y Oscar Guasch (eds.), *Sociología de la sexualidad*, Madrid, CIS-S. XXI.
- ORTNER, Sherry (1997), «¿Es la mujer respecto al hombre lo mismo que la naturaleza respecto a la cultura?», en *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- OSBORNE, Raquel (1993), *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Col. Feminismos.
- (2002), «Sujeto, sexualidad, dominación: reflexiones en torno a "lo personal es político"», Jornadas Feministas Córdoba 2000. Organiza: Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, págs. 121-129.
- PETCHESKY, R. P. (1985), *Abortion and Woman's Choice (The State, Sexuality, and Reproductive Freedom)*, Boston, Northeastern University Press.
- POSADA KUBISSA, Luisa (2001), «Las hijas deben ser siempre sumisas (Rousseau). Discurso patriarcal y violencia contra las mujeres: reflexiones desde la teoría feminista», en Asun Bernárdez (ed.), *Violencia de género y sociedad: una cuestión de poder*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Ayuntamiento de Madrid.
- RAYMOND, Janice G. (1979), *The Transsexual Empire*, Boston, Beacon Press.
- RICH, Adrienne (1976), *Of Woman Born*, Bantam Books.
- (1980), «On Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5,

- núm. 4, págs. 631-60. Versión española: «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *Nosotras*, no. 3, noviembre de 1985, págs. 5-34.
- ROSALDO, Michelle (1974), «Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview», en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, California, Stanford University Press.
- ROSSI, Alice (1977), «A Biosocial Perspective on Parenting», *Daedalus* 106, primavera, 1977, págs. 1-31.
- (1984), «Gender and Parenthood», *American Sociological Review*, 49, febrero, págs. 1-19.
- RUDDICK, Sara (1983), «Maternal Thingking», en Joyce Trebilcot, ed., *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Nueva Jersey, Rowman & Allanheld, págs. 213-30.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2001), «Genealogía de la vindicación», en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, Colección Ciencias Sociales, págs. 17-73.
- SEGAL, Lynne (1987), *Is the Future Female?*, Londres, Virago.
- SMITH, Barbara y SMITH, Beverly (1981), «Across the Kitchen Table: a Sister-to-Sister Dialogue», en Moraga y Anzaldúa (eds.).

8

LA DIFERENCIA SEXUAL
COMO DIFERENCIA ESENCIAL:
SOBRE LUCE IRIGARAY

Luisa Posada Kubissa