

El género como serialidad: pensar sobre las mujeres como colectivo social

Iris Marion Young¹

ARK CAICYT: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23141174/no00n7uvw>

Si el feminismo se presenta como una fuerza desmitificadora, entonces tendrá que cuestionar a fondo la creencia en su propia identidad

Trinh Minh-ha²

En el verano de 1989 trabajé en la campaña de Shirley Wright por una banca en el Comité Escolar de Worcester. Shirley es afroamericana en una ciudad donde solo cerca del 5-7 por ciento de la población lo es y el 7-10 por ciento es hispánica. Sin embargo, como en muchas otras ciudades, más del 35 por ciento de los niños que asisten a la escuela pública son de origen negro, hispánico o asiático, y la proporción de niños de color está creciendo rápidamente³. Por más de

¹ Traducción de “Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1994, vol. 19, no. 3. Por Verónica Meske y Andrea Torricella.

² Nota de las traductoras: Decidimos incorporar este epígrafe que pertenece a una edición posterior del artículo publicado en: “Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective” en *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton University Press, 1997. p. 12-37.

³ Nota de las traductoras: hemos decidido incorporar en la traducción las marcas de género del español en aquellos casos en que los términos neutros del inglés se refieren a universales implícitamente masculinos, criticados como tales en la propia obra de Iris Marion Young. Este criterio se advertirá en las secciones donde la teórica cuestiona al individualismo liberal y donde expone el concepto de “serie” a partir del desarrollo de la filosofía de Sartre, como se fundamenta en las respectivas notas al pie de los apartados correspondientes. A su vez, hemos optado por explicitar el género femenino cuando el texto se refiere a grupos de mujeres ya que, como expone en el propio texto: “el lenguaje cotidiano parece ser capaz de hablar de las mujeres como un colectivo en algún sentido” (p.10). Finalmente, dado que considera que el propio lenguaje excluye e incluye a las personas reproduciendo las series generalizadas, optamos por utilizar lenguaje inclusivo - con la marca “e”- como criterio de traducción de los sustantivos neutros referidos a personas en idioma inglés, en los casos en que su agrupamiento no está dado por la serialidad del género. Iris Marion Young ha dedicado su política de la diferencia a la integración en la teoría de la justicia de temas relativos al reconocimiento de la injusticia

diez años, los seis puestos del comité escolar fueron ocupados por personas blancas, y sólo una mujer lo ha hecho por cerca de dos años. En su discurso de presentación, Shirley Wright se comprometió a representar a todas las personas de Worcester. Pero destacó la necesidad particular de representar a las minorías, y también enfatizó la importancia de representar con su voz a las mujeres dentro del comité.

Unas pocas semanas más tarde, distribuíamos volantes de Shirley Wright afuera de un supermercado. El volante presentaba una foto de Shirley e información básica sobre sus títulos y ocupaciones. En el transcurso de la mañana, al menos dos mujeres, ambas blancas, me dijeron, “¡Estoy tan contenta de ver a una mujer postulándose para el comité escolar!”. Esta mujer negra pretendía hablar por las mujeres en Worcester, y algunas mujeres blancas lo advirtieron y sintieron afinidad con ella en tanto mujer.

Esta afinidad en aquel momento me pareció poco destacable, fácil de comprender. Sin embargo, las recientes discusiones entre feministas acerca de las dificultades y riesgos de hablar en nombre de las mujeres como un grupo singular, hacen a estos incidentes, por lo menos, desconcertantes. Estas discusiones han sembrado dudas al proyecto de conceptualizar a las mujeres como un grupo, argumentando que la búsqueda de características comunes a las mujeres o, a la opresión de las mujeres, lleva a normalizaciones y exclusiones. Si bien estoy de acuerdo con esas críticas, lo estoy también con que existen razones políticas pragmáticas para insistir en la posibilidad de pensar en las mujeres como algún tipo de grupo.

Indudablemente, estas dos posiciones plantean un dilema a la teoría feminista. Por un lado, no hay nada de específico a la política feminista sin algún sentido en el cual “mujeres” sea el nombre de un colectivo social. Por otro lado, cualquier esfuerzo por identificar los atributos de ese colectivo parece socavar las políticas feministas al dejar

cultural, la diferencia identitaria y la desigualdad estructural. Sus reflexiones en torno a la opresión, concepto sobre el que basa *La justicia y la política de la diferencia* (1990), han tenido como punto de partida en el itinerario político e intelectual de la teórica estadounidense su participación en el feminismo y la reflexión sobre la experiencia femenina. En sus textos, el carácter masculino implícito en las categorías universales a través de las cuales el ideal político de imparcialidad reduce la pluralidad y las diferencias a un punto de vista único, es confrontado con la particularidad de la experiencia femenina, evidenciando la eliminación de la diferencia sexual en la operatoria de la representación de la universalidad como generalidad. Dicha operatoria, propia del imperialismo cultural, posibilita a los grupos dominantes sostener que sus perspectivas y experiencias son universales y neutrales.

afuera algunas personas a quienes las feministas deberían incluir. Para resolver este dilema, argumentaré en favor de reconceptualizar la colectividad social o el significado de los grupos sociales tal como Sartre describe el fenómeno de las colectividades seriales en su *Crítica de la razón dialéctica*. Esta forma de pensar sobre las mujeres, voy a plantear, nos permite verlas como un colectivo sin identificar atributos comunes que todas las mujeres tienen o suponer que todas las mujeres comparten una identidad común.

I

Las dudas sobre la posibilidad de que las mujeres sean pensadas como un colectivo social surgieron de los desafíos planteados por las feministas de color en el hemisferio norte y sur, y por las lesbianas, a una concepción generalizada del género y la opresión femenina. Mujeres negras, latinas, asiáticas e indígenas demostraron que la teoría y retórica feminista blanca tendía a ser etnocéntrica en sus análisis de la experiencia y la opresión de género. Las lesbianas, además, sostuvieron persistentemente que muchos de esos análisis se basaban en la experiencia de mujeres heterosexuales. La influencia de la deconstrucción filosófica completó el aplazamiento de la categoría de “mujer” iniciada por este proceso de diferenciación política. Teorizaciones estimulantes han mostrado (no por primera vez) los problemas lógicos en los esfuerzos por definir categorías de existencia esenciales y evidentes. Permítanme analizar algunas de las expresiones recientes más elocuentes del argumento de que las feministas deberían abandonar o ser muy desconfiadas de una categoría general de mujer o de género femenino.

Elizabeth Spelman (1988) demuestra sin lugar a dudas el error en cualquier intento por aislar el género de las identidades de raza, clase, edad, sexualidad, etnicidad, etc., para develar los atributos, experiencias u opresiones que las mujeres tienen en común. Por cierto, no tenemos problemas con identificarnos a nosotras mismas como mujeres, blancas, de clase media, judías, americanas, etc. Pero conocer las denominaciones “correctas” para nombrarnos a nosotras mismas y a las otras no implica la existencia de ninguna lista de atributos que tengan en común todas aquellas con la misma denominación. Lo absurdo de intentar aislar la identidad de género de la identidad de clase o racial se vuelve evidente si le preguntas a cualquier mujer individual si puede distinguir su “parte de mujer” de su “parte blanca” o de su “parte judía”. Las teóricas feministas, sin embargo, han asumido a menudo que los atributos específicos y distintivos del género pueden ser identificados al mantener constante la raza y la clase, o al examinar las vidas de las

mujeres que sólo sufren opresión sexista y no también opresiones de raza, clase, edad, o sexualidad.

Las categorías según las cuales la gente es identificada como igual o diferente, sugiere Spelman, son constructos sociales que no reflejan naturalezas o esencias. Ellas conllevan y expresan relaciones de privilegio y subordinación, el poder de algunas sobre otras para determinar cómo serán nombradas, qué diferencias son importantes para qué propósitos. Debido al supuesto de que las mujeres forman un grupo único con experiencias, atributos u opresiones comunes, gran parte de la teoría feminista ha expuesto puntos de vista privilegiados al tomar involuntariamente la experiencia de las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales como representativa de todas las mujeres. Además, incluso cuando las feministas intentan dar cuenta de las diferencias entre mujeres, manifiestan a menudo estos sesgos porque fallan en advertir las especificidades de raza o clase de las mujeres de clase media y cómo éstas también modifican nuestro género. Gran parte del discurso feminista sobre prestar atención a las diferencias entre mujeres, señala Spelman, tiende a catalogar sólo a las mujeres de color, viejas o discapacitadas como “diferentes”.

Chandra Mohanty cree que “la hipótesis de las mujeres como un grupo coherente ya constituido, con intereses y deseos idénticos, a pesar de las posiciones y contradicciones de clase, etnicidad o raciales, implica una noción de género, diferencia sexual o patriarcado que puede aplicarse universalmente e incluso transculturalmente” (1991, p. 55). Entiende que esta categoría “mujer” como grupo unitario, coherente y ya constituido conduce al feminismo a considerar a todas las mujeres como víctimas igualmente indefensas y oprimidas. En lugar de desarrollar preguntas sobre cómo y si en un tiempo y lugar determinados las mujeres sufren discriminación y limitaciones a sus posibilidades de acción y deseos, lo cual podría ser entonces investigado, presupone que existe una categoría universal de género y elude esa investigación empírica al encontrar la opresión a priori. Esta tendencia es especialmente nociva cuando el feminismo europeo y norteamericano piensa y escribe sobre las mujeres en los hemisferios sur y oriental. Los supuestos sobre una categoría homogénea, “mujeres”, permiten crear una categoría homogénea de Mujeres del Tercer Mundo que se presenta como la Otra del feminismo occidental, que define a las Mujeres del Tercer Mundo como víctimas indefensas del patriarcado.

Judith Butler se basa más explícitamente en las teorías postestructuralistas para discutir la viabilidad de la categoría de “mujer” y género (1990). De un modo foucaultiano, Butler argumenta que la noción de identidad de género y el intento por describirla, tienen un

poder normalizador. El mismo acto de definir una identidad de género excluye o devalúa a algunos cuerpos, prácticas y discursos, al mismo tiempo que oscurece el carácter construido, y por eso mismo disputable, de esa identidad de género.

El feminismo ha supuesto que no puede haber ni teoría, ni política sin un sujeto. La identidad de género y la experiencia femenina definen a ese sujeto. La política feminista, se supone, habla por o en nombre de alguien, el grupo de las mujeres, quienes se definen por su identidad de género femenina.

La categoría de género fue promovida por el feminismo precisamente para criticar y rechazar los esfuerzos tradicionales por definir la naturaleza de la mujer a través del sexo “biológico”. Sin embargo, de acuerdo a Butler, el discurso de género tiende a reificar a su manera los procesos sociales fluidos y cambiantes en los que las personas se relacionan, comunican, desempeñan, trabajan, y luchan unas con otras sobre los medios de producción e interpretación. La insistencia en un sujeto para el feminismo oscurece la producción social y discursiva de las identidades.

En uno de los argumentos más importantes de su libro, Butler muestra que el propio esfuerzo feminista por distinguir sexo y género contribuye a tal oscurecimiento al ignorar la centralidad de la heterosexualidad obligatoria en la construcción social del género. Por muy variable que se considere su contenido, la forma que adquiere la diferenciación de género es siempre una oposición binaria entre lo masculino y lo femenino. En la medida en que la diferencia sexual siempre se encuadre como hombre y mujer, entonces, el género siempre es un reflejo del sexo. La complementariedad binaria de este sistema sexo/género es necesaria y tiene sentido, sin embargo, sólo bajo el presupuesto de la complementariedad heterosexual. De este modo, la identificación de género resulta no ser una variable cultural que reviste a un sexo biológico dado; mas bien, la categoría de género construye la diferencia sexual misma. “El género puede demarcar una unidad de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando es posible interpretar que el sexo de alguna forma presupone al género. La coherencia interna o unidad de cualquiera de los dos géneros, hombre o mujer, por ende requiere una heterosexualidad estable y oposicional. Así comprendemos las razones políticas para sustancializar al género” (Butler, 1990, p.23).

El refuerzo mutuo entre el (hetero)sexo y el género como categorías fijas elimina toda ambigüedad e incoherencia entre las prácticas heterosexuales, homosexuales y bisexuales. La unidad de sexo y género organiza la variabilidad de las prácticas sexuales a lo largo de una única escala de comportamiento normal y desviado. Butler

concluye que el intento feminista por construir o hablar por un sujeto, por forjar una coalición a partir de la diversidad de historias y prácticas, conducirá siempre a este tipo de rigideces. La tarea principal de la teoría y la política feministas es crítica: formular genealogías que muestren cómo una categoría dada, en la práctica, está socialmente construida. El discurso y la práctica feminista debrían volverse y permanecer abiertos, su totalidad permanentemente pospuesta, y aceptar y afirmar los flujos y desplazamientos en las relaciones contingentes de prácticas e instituciones sociales.

Estos análisis son poderosos y precisos. Identifican formas en las que los supuestos esencialistas y el punto de vista de las mujeres privilegiadas dominan gran parte del discurso feminista, incluso cuando intenta evitar esos movimientos hegemónicos. Señalan lecciones importantes para cualquier teorización feminista futura que quiera evitar excluir a algunas mujeres de sus teorías o fijar relaciones sociales contingentes en una falsa necesidad. Sin embargo encuentro un poco paralizante la tendencia exclusivamente crítica de estos argumentos ¿implican que no tiene sentido y que es moralmente incorrecto hablar de las mujeres como un grupo, o de hecho siquiera hablar de grupos sociales? No queda claro que estas autoras planteen esto. Si no, entonces ¿qué puede significar usar el término “mujer”? Más importante aún, a la luz de estas críticas ¿qué tipo de demandas afirmativas pueden hacer las feministas en relación a lo que la vida social es y debería ser? Considero que estas preguntas no son respondidas y están desatendidas por las críticas feministas al esencialismo.

II

¿Cuál es la genealogía del discurso esencialista que establece un sujeto feminista normativo, la mujer, que excluye, devalúa, o encuentra anormales las vidas de numerosas mujeres? Como la mayoría de las construcciones discursivas, ésta se encuentra sobrestimada. No obstante sugiero que una importante fuente de las consecuencias opresivas y paradójicas de conceptualizar a las mujeres como grupo es la adopción de una postura teórica. En gran medida, el discurso feminista sobre el género fue motivado por el deseo de plantear una contra teoría al marxismo, de desarrollar una teoría feminista que pudiera concebir al sexo o al género como una categoría con el mismo peso teórico que la clase. Este deseo conlleva un impulso totalizador. ¿Qué es una mujer? ¿Cuál es la posición social de la mujer que no sea reducible a la clase? ¿Se encuentran todas las sociedades estructuradas

por la dominación masculina, y de la misma forma o formas variables?
¿Cuáles son los orígenes y las causas de esta dominación masculina?

Estas son todas preguntas teóricas generales y más bien abstractas. Por “teoría” me refiero a un tipo de discurso que se propone ser comprensivo, ofrecer una consideración y una explicación sistemática de las relaciones sociales como totalidad. Una teoría intenta explicar el modo en que las cosas son en algún sentido universal. A partir de ella, una puede derivar instancias particulares, o al menos aplicar las proposiciones teóricas a hechos particulares, que las generalidades de la teoría supuestamente debe “abarcarse”. Una teoría social está autosustentada, en el sentido de que no ofrece un propósito particular distinto a comprender, revelar el modo en que las cosas son.

Pese al gran trabajo de los últimos veinte años dedicado a hacer teoría, el feminismo no necesita y no debería querer teoría en este sentido. Al contrario, debemos tomar una orientación más pragmática para nuestro discurso intelectual. Por “pragmático” me refiero a categorizar, explicar, desarrollar consideraciones y argumentos que estén enlazados a problemas prácticos y políticos, donde el propósito de esta actividad teórica se encuentre claramente vinculado a ellos (ver Bordo, 1989). La teorización pragmática en este sentido no es necesariamente menos compleja o sofisticada que la teoría totalizadora, sino que se encuentra impulsada por algún problema que tiene una importancia última práctica y no se interesa en dar cuenta de la totalidad. En este artículo considero que el problema pragmático es un dilema político generado por las críticas feministas al concepto de “mujer”, y me propongo resolverlo expresando algunos conceptos sin pretender proporcionar una teoría social completa.

Desde este punto de vista pragmático, quiero preguntar ¿por qué importa siquiera que consideremos conceptualizar a las mujeres como grupo? Considero que una razón para conceptualizar a las mujeres como un colectivo es para sostener un punto de vista exterior al individualismo liberal. El discurso del individualismo liberal niega la realidad de los grupos. De acuerdo al individualismo liberal, categorizar a las personas en grupos de raza, género, religión, y sexualidad, y actuar como si estas adscripciones dijese algo significativo sobre la persona o sus experiencias, capacidades y posibilidades, es injusto y opresivo. El único enfoque liberador es pensar a las personas y tratarlas como individuos, variables y únicos. Esta ideología individualista, sin embargo, de hecho oculta la opresión. Sin conceptualizar en algún sentido a las mujeres como grupo, no es posible conceptualizar la opresión como un proceso sistemático, estructurado e institucional. Si obedecemos al mandato de pensar sobre las personas solo como

individuos⁴, entonces las desventajas y exclusiones que llamamos opresión se reducen a los individuos en alguna de estas dos maneras. O bien culpamos a las víctimas y decimos que las elecciones y capacidades de las personas desfavorecidas las vuelven menos competitivas; o atribuimos estas desventajas a las actitudes de otros individuos, a quienes sea cual fuere la razón no les “gustan” esas personas desfavorecidas. En ninguno de los casos se mencionan las vías estructurales y políticas para abordar y corregir la desventaja, dejando que los individuos luchen por sus propios medios. La importancia de poder hablar sobre desventaja y opresión en términos de grupos existe tanto para aquellas personas oprimidas por la raza, clase, sexualidad, etnicidad, etc., como por el género (cf. Young 1990, cap. 2).

Nombrar a las mujeres como un colectivo social específico y distintivo, además, es un logro difícil, y uno que da al feminismo su especificidad como movimiento político. La posibilidad de conceptualizar a los grupos étnicos, religiosos, culturales o nacionales, por ejemplo, rara vez es puesta en cuestión porque su propia existencia social a menudo implique algunas tradiciones comunes - lenguaje, rituales, canciones e historias, o un lugar de residencia. Las mujeres, sin embargo, se encuentran dispersas entre todos esos grupos. La operación de la mayoría de las formas de matrimonio y parentesco sitúa a las mujeres bajo la identidad de los hombres en todos esos grupos, en la privacidad del hogar y la cama. Las exclusiones, opresiones, y desventajas que las mujeres sufren a menudo difícilmente pueden ser pensadas sin una concepción estructural de las mujeres como una posición social colectiva. El primer paso en la resistencia feminista a esas opresiones es la afirmación de las mujeres en tanto grupo, así las mujeres pueden dejar de encontrarse divididas y creer que sus sufrimientos son naturales o meramente personales. Negar la realidad

⁴ Nota de las traductoras: La crítica de Iris Marion Young al individualismo liberal atribuye a su definición abstracta del individuo, la universalización del punto de vista masculino. Por este motivo, hemos optado por el genérico masculino como criterio de traducción al español del término, cuando su uso en el texto hace referencia a dicha posición.

Según Young en *La justicia y la política de la diferencia*, a través de los ideales de imparcialidad y racionalidad, la noción liberal de individuo - autónomo, unificado, libre y hecho a sí mismo, situado fuera de la historia y de las afiliaciones - universaliza el punto de vista del hombre blanco burgués. Es una noción abstracta y sin cuerpo, identificada con la razón masculina desapasionada, y definida “en oposición al desorden de la naturaleza femenina, que abarca los sentimientos, la sexualidad, el nacimiento y la muerte, y los atributos que distinguen a las personas entre sí” (Young, 2000, 81).

del colectivo social *mujeres* refuerza el privilegio de aquellos que se benefician de mantener a las mujeres divididas (Lange, 1991).

La política feminista se evapora sin algún tipo de concepción de las mujeres como colectivo social. Las políticas radicales deben permanecer comprometidas con la justicia social para todas las personas, entre ellas las llamadas mujeres. La afirmación de que el feminismo expresa una política específica, aliada con el anti-imperialismo, el anti-racismo, la liberación gay, etc., pero reclamando un conjunto único de preguntas esclarecedoras acerca de clivajes específicos de opresión social, no puede sostenerse sin alguna forma de conceptualizar a la mujer y al género como estructuras sociales.

Las dificultades lógicas y políticas inherentes al intento de conceptualizar a las mujeres como un grupo unitario con una serie de atributos comunes y una identidad compartida, parecen insuperables. Además, si no podemos conceptualizar a las mujeres como un grupo, las políticas feministas parecen perder todo sentido. ¿Existe alguna solución para este dilema? Las discusiones feministas recientes sobre este problema han presentado dos estrategias para resolverlo: la pretensión de teorizar la identidad de género como múltiple, más que como binaria, y el argumento de que las mujeres constituyen un grupo sólo en el contexto politizado de la lucha feminista. Voy a sostener ahora que ambas estrategias fallan.

La misma Spelman explora la estrategia de los géneros múltiples. Ella no prescinde de la categoría de género, pero en cambio sugiere que la identidad de género de una mujer y sus atributos de género son diferentes de acuerdo a la raza, clase, religión, etc. a la que pertenece. El género, ella sostiene, es un concepto relacional, no el nombre de una esencia. Las características y los atributos específicos de la identidad de género de las mujeres se encuentran comparando su situación con la de los hombres. Pero si se desea localizar la opresión basada en el género, es errado comparar a todas las mujeres con todos los hombres. Algunas mujeres definitivamente son privilegiadas cuando se las compara con algunos hombres. Para encontrar los atributos específicos de género en la experiencia de una mujer, sugiere Spelman, se debe restringir la comparación a hombres y mujeres de la misma raza o clase. Las mujeres de diferentes razas o clases, además, a menudo tienen atributos de género opuestos. En base a este argumento no puede decirse que las mujeres como tales sean un grupo. Los grupos correctamente designados son “mujeres blancas”, “mujeres negras”, “mujeres judías”, “mujeres de clase trabajadora”, “mujeres brasileñas”, cada una con sus características específicas de género (Spelman, 1988: 170-178).

En un artículo reciente, Ann Ferguson propone una solución similar a las contradicciones y dilemas que surgen cuando el feminismo asume que todas las mujeres comparten una identidad común y un conjunto de atributos de género. “En lugar de un concepto de hermandad basado en la identidad compartida, sería más útil afirmar posiciones raciales de género diferentes, y posiblemente posiciones de clase y género diferentes. Los procesos de la racialización en la historia de Estados Unidos han creado al menos diez identidades de género fundadas en la diferencia racial si consideramos las distintas razas subordinadas: negra, latina, nativo-americana, y asiática, así como la raza blanca dominante” (1991, 114-115).

Hay muchos motivos para recomendar este concepto de géneros múltiples como un modo de describir las diferenciaciones y contradicciones en la experiencia social del género. La idea de múltiples géneros resalta el hecho de que no todos los hombres son igualmente privilegiados por el género. También deja en claro que algunas mujeres son privilegiadas en relación a algunos hombres, un privilegio que deriva parcialmente de su género. Permite a las teóricas observar las interacciones y expectativas de género específicas de acuerdo a la raza o clase, sin esencializarlas. La conceptualización múltiple del género puede también abordar los problemas del binarismo y del heterosexismo que Butler encuentra en la teoría de género. De acuerdo con el concepto de géneros múltiples, la identidad de género de las lesbianas, por ejemplo, puede conceptualizarse como diferente de aquella de las mujeres heterosexuales.

A pesar de sus virtudes esperanzadoras, la estrategia de multiplicar el género también tiene algunos riesgos. Primero, simplemente no es verdad, como sugiere Spelman, que las relaciones de género se encuentren estructuradas primariamente al interior de la clase, la raza, nacionalidad, etc. La opresión y la experiencia de género de una mujer de clase trabajadora no es identificada adecuadamente sólo al compararla con la del hombre de clase trabajadora. Gran parte de su experiencia de género está condicionada por su relación con los hombres de clase media o de clase dominante. Si experimenta acoso sexual en el trabajo, por ejemplo, es por lo menos probable que su acosador sea un profesional de clase media antes que un ensamblador o delivery de clase trabajadora. Ejemplos de este tipo de relaciones inter-clase e inter-raciales entre hombres y mujeres pueden multiplicarse. En dichas relaciones sería falso decir que la diferencia de clase o de raza no es tan importante como la diferencia de género, pero sería igualmente falso decir que las relaciones inter-clase e inter-raciales entre los hombres y las mujeres no son relaciones generizadas. Pero si concebimos al género femenino afroamericano, por ejemplo, como un

conjunto de atributos en relación a los hombres Afroamericanos, y como otro en relación a los hombres blancos, resultan dos cosas: o necesitamos multiplicar aún más los géneros, o necesitamos retroceder y preguntar qué hace a esos dos géneros femeninos.

Segundo, la idea de múltiples géneros presupone la estabilidad y unidad de las categorías de raza, clase, religión, etnicidad, etc. que dividen a las mujeres. Para conceptualizar a la “Mujer India Americana” como una identidad singular diferente de la “mujer blanca”, necesitamos asumir implícitamente “India Americana” o “blanca” como categorías estables. Como indica Susan Bordo, los argumentos feministas en contra de conceptualizar a las mujeres como un grupo singular a menudo privilegian categorías de raza o clase, fracasando al cuestionar que esas categorías de grupo sean adecuadas (Bordo, 1989). Pero los mismos argumentos en contra de considerar esas categorías como unitarias pueden ser usados en contra de pensar acerca de las mujeres como una unidad. Las Indias Americanas se dividen por clase, región, religión, y etnicidad, tanto como por género. Las personas de clase trabajadora se dividen por raza, etnicidad, región, religión y sexualidad, tanto como por género. La idea de géneros múltiples puede resolver los problemas y paradojas involucradas en conceptualizar a las mujeres como grupo sólo presuponiendo unidades categóricas de clase y raza.

Este último punto da paso a mi objeción final contra la idea de los géneros múltiples. Esta estrategia puede generar un retroceso infinito que disuelva a los grupos en individuos. Cualquier categoría puede ser considerada una unidad arbitraria. ¿Por qué sostener que las mujeres negras, por ejemplo, tienen una identidad de género diferente y unificada? Las mujeres negras son americanas, haitianas, jamaicanas, africanas, norteamericanas, sureñas, pobres, de clase trabajadora, lesbianas, o viejas. Cada una de esas divisiones puede ser importante para la identidad de género de una mujer particular. Pero entonces volvemos a la pregunta de qué significa llamarla mujer. La estrategia de múltiples géneros, entonces, si bien es útil para prestar atención a las especificidades sociales de la diferenciación e interacción de género, no resuelve el dilema que he planteado. En cambio, parece oscilar entre los dos polos de ese dilema.

Algunas teóricas feministas proponen las “políticas de la identidad” como una respuesta diferente a criticar el esencialismo de género mientras se sostiene una concepción de las mujeres como grupo. Según esta perspectiva, una identidad “mujer” que reúne sujetos en grupos no está dada natural ni socialmente, sino que es el constructo fluido de un movimiento político, el feminismo. Por lo tanto, Diana Fuss reconoce que el concepto “mujer” no puede nombrar un conjunto

de atributos que un grupo de individuos tiene en común, que no existe tampoco una identidad de género femenina que defina la experiencia social de la feminidad. Al contrario, las mismas políticas feministas crean una identidad “mujer” a partir de la coalición de diversas personas femeninas dispersas alrededor del mundo. “Las políticas de coalición preceden a la clase y determinan sus límites y fronteras; no podemos identificar un grupo de mujeres hasta que distintas condiciones sociales, históricas y políticas construyan las condiciones y posibilidades de pertenencia al grupo. Muchas anti-esencialistas temen a los riesgos de proponer una coalición política para las mujeres, suponiendo que debería haber primero una clase natural de las mujeres, pero esta opinión sólo pone de relieve el hecho de que es la coalición política lo que construye la categoría de mujeres (y hombres) en primer lugar” (Fuss, 1989: 36).

Al interpretar los escritos teóricos de varias escritoras feministas negras, Nancie Caraway propone una comprensión similar de las mujeres como grupo. Sostiene que la unión y la solidaridad entre mujeres es producto de la discusión política y de la lucha entre personas con diversas historias, experiencias e intereses que se sitúan de manera diferente en las matrices de poder y privilegio. El proceso de discusión y desacuerdo entre feministas forja un compromiso común con las políticas en contra de la opresión que produce la identidad “mujeres” como coalición. Por lo tanto, sostiene Caraway: “las políticas de identidad promueven un espacio para la acción política, la praxis, justificada por el posicionamiento crítico de sujetos marginados en contra de las jerarquías de poder - la promesa ilustrada de trascendencia.... Estas teorías emergentes son interpretaciones claves sobre la construcción fluida de la identidad. No son racialmente específicas; hablan al feminismo blanco y negro sobre las caras compartidas y diferenciadas de la opresión femenina (1989: 9).

La posición de las políticas de la identidad tiene algunas virtudes importantes. Reconoce correctamente que la percepción de una identidad común entre personas debe ser el producto de procesos sociales y políticos que las reúnen en torno a un propósito. Conserva una concepción de las mujeres como grupo que considera necesaria para la política feminista, al tiempo que rechaza expresamente toda concepción esencialista o sustantiva de la identidad de género. Hay, sin embargo, al menos dos problemas con las políticas de la identidad como solución al dilema que he planteado.

Judith Butler señala el primero. Aunque las políticas de la identidad, las políticas de coalición y el discurso deconstructivo eviten sustancializar el género, no previenen por consiguiente de los peligros de la normalización. Las políticas feministas que producen una

coalición mutuamente identificada de mujeres aún así privilegian algunas normas o experiencias por sobre otras. De este modo, Butler sugiere que las políticas feministas deberían desconfiar de establecer una coalición unificada. La cuestión de la solidaridad nunca debería darse por hecha, y las identidades deberían cambiar y deconstruirse en un juego de posibilidades que no excluya a ninguna.

Mi segunda objeción a la idea de que las mujeres son un grupo sólo como construcción de las políticas feministas es que torna arbitraria la política feminista. Algunas mujeres simplemente eligen reunirse en un movimiento político y formarse a sí mismas como agentes del reconocimiento mutuo del grupo. ¿Pero sobre qué bases se reúnen? ¿Cuáles son las condiciones sociales que han motivado las políticas? Tal vez, incluso aún más importante, ¿las políticas feministas dejan fuera a las mujeres que no se identifican como feministas? Todas estas preguntas evidencian la necesidad de una concepción de las mujeres como grupo que sea anterior a la formación de las políticas feministas auto-conscientes, determinando cierto conjunto de relaciones o posiciones que motiven las políticas particulares del feminismo.

III

Historias como la carrera de Shirley Wright para el comité escolar, nos recuerdan que el lenguaje cotidiano parece ser capaz de hablar de las mujeres como un colectivo en algún sentido, incluso aunque las experiencias de las mujeres varíen considerablemente de acuerdo a la clase, raza, sexualidad, edad, o sociedad. Sin embargo, Spelman, Mohanty, Butler y otras están en lo correcto al criticar las implicancias excluyentes y normalizadoras de la mayor parte de los intentos por teorizar esta experiencia cotidiana. La teoría feminista hoy vive en un dilema. Queremos y necesitamos describir a las mujeres como grupo, pero aparentemente no podemos hacerlo sin normalizar y esencializar.

Propongo una solución a este dilema a través del uso del concepto de serialidad⁵ que Sartre desarrolla en su *Crítica a la razón dialéctica*. Propongo que concibamos al género como referido a la serie social, un tipo específico de colectivo social que Sartre distingue de los grupos. Sostengo que comprender al género como serialidad tiene

⁵ Hemos traducido el sustantivo “seriality” por “serialidad”, el cual integra la familia de los términos derivados de “serie” que utiliza Sartre, siguiendo la traducción al español de Manuel Lamana. Cfr. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, 1963. p. 322.

ciertas virtudes. Provee un modo de pensar en las mujeres como colectivo social sin requerir que todas las mujeres tengan atributos comunes o una situación común. El género como serialidad, asimismo, no depende de una auto-identidad para comprender la producción social y el significado de la pertenencia a colectivos.

Podríamos cuestionar cualquier proyecto que se apropie positivamente de la filosofía de Sartre desde la teoría feminista (ver Murphy, 1989). Gran parte de los escritos de Sartre son irremediablemente sexistas y están sesgados por la mirada masculina. Esto se manifiesta evidentemente en su teorización y funcionalización de las relaciones heterosexuales. Tal vez más fundamentalmente, la ontología existencialista temprana de Sartre da por sentado que las relaciones humanas son oposicionales, egoístas, y básicamente violentas. Si bien la filosofía posterior, en la cual me basaré, es menos individualista que su filosofía temprana, mantiene el supuesto de que las relaciones humanas son implícitamente violentas. En la filosofía posterior, el boxeo es el paradigma de la relación entre uno mismo y otro en tanto mediada por un tercero⁶.

Aunque la escritura de Sartre es sexista y sus supuestos ontológicos sobre las relaciones humanas tienden a derivarse de la experiencia masculina, he encontrado de utilidad en particular la idea de serialidad, y su distinción respecto de otros tipos de colectivos sociales, para pensar en las mujeres como un colectivo. Linda Singer ha hablado sobre la filósofa feminista como una “Bandida,” una intelectual fuera de la ley que asalta los textos de los filósofos masculinos y les roba lo que encuentra bello o útil, desechando el resto (1992). Pretendo acercarme a los textos de Sartre con el espíritu de esta Bandida. De ellos extraigo y re-articulo para mis propósitos los conceptos que pienso pueden ayudarme a resolver el dilema que he planteado. Al hacerlo, necesito no arrastrar todo de Sartre conmigo, y tal vez le seré “desleal”.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre distingue varios niveles de colectividad social de acuerdo al orden de complejidad y reflexividad interna. A los fines de ocuparse del problema de pensar en las mujeres como un colectivo social, la distinción importante es aquella entre grupo y series. Un grupo es un conjunto de personas que se reconocen a sí mismas y unas a las otras en una relación unificada. Quienes son miembros de un grupo reconocen mutuamente que se comprometen en un proyecto común entre sí. Es decir, quienes son

⁶ Nota de las traductoras: debido al sesgo masculino de la filosofía sartreana planteado por Iris Marion Young, en la traducción hemos mantenido en español el masculino genérico propio del francés, mientras se refiera a su filosofía.

miembros del grupo están unidos mediante la acción que emprenden juntos. Al reconocerse como miembro del grupo, un individuo se reconoce por su cuenta como orientado hacia los mismos objetivos que los/las otros/as, cada individuo de este modo asume el proyecto común como un proyecto para su acción individual. Lo que hace que el proyecto sea compartido, sin embargo, es el reconocimiento mutuo entre miembros del grupo de que están de manera conjunta comprometidos en el proyecto; este reconocimiento usualmente se vuelve explícito en algún punto como un juramento, contrato, constitución, estatuto, o declaración de propósitos. El proyecto del grupo es un proyecto colectivo, más aún, en tanto que quienes son miembros del grupo reconocen mutuamente que este sólo puede ser o es mejor emprendido por un grupo - asaltar la Bastilla, organizar una conferencia internacional de mujeres, obtener el voto femenino, construir un anfiteatro (Sartre, 1976)⁷.

Hasta ahora en este ensayo he usado vagamente el término “grupo”, como lo hace el lenguaje ordinario, para designar cualquier conjunto de gente. Dado que mi teorización sobre las mujeres depende de la distinción de Sartre entre grupo y serie, sin embargo, a partir de ahora en este artículo reservaré el término “grupo” para referirme al reconocimiento colectivo mutuo auto-consciente con un propósito auto-consciente. Gran parte de la vida y acción individual tiene lugar en y se estructura por un sinnúmero de grupos en este sentido. Pero no toda la acción social estructurada ocurre en grupos. Como explica Sartre, los grupos surgen a partir de, y usualmente se repliegan a una unidad colectiva menos organizada y auto-consciente que él llama serie.

En la concepción de Sartre de la libertad humana, todas las relaciones sociales deben comprenderse como la producción de acción. A diferencia de un grupo, que se forma alrededor de objetivos activamente compartidos, la serie es un colectivo social cuyos miembros se encuentran unificados pasivamente por los objetivos en torno a los cuales se orienta su acción o por los resultados objetivados de los efectos materiales de la acción de otros. En la vida cotidiana usualmente nos experimentamos a nosotros mismos impersonalmente, siendo parte de colectivos amorfos definidos por prácticas rutinarias y hábitos. La unidad de las series deriva de la forma en que los individuos

⁷ Sartre de hecho distingue varios niveles de grupo: el grupo en fusión, el grupo estatutario, la organización y la institución. Cada uno es menos espontáneo, más organizado y sujeto a reglas, y más materializado que el anterior. Todos caen bajo la definición más general que estoy ofreciendo aquí, que es aquella necesaria para desarrollar mi argumento. Si bien mi síntesis de Sartre a lo largo de este artículo omite un gran nivel de detalle, considero sin embargo que es adecuada al texto y suficiente para desarrollar mi argumento.

persiguen sus propios fines individuales en relación a los mismos objetivos condicionados por un ambiente materialmente continuo, en respuesta a las estructuras que han sido creadas por el resultado colectivo inintencionado de las acciones del pasado.

Sartre ejemplifica este tipo de serie con personas esperando el autobús. Conforman un colectivo, en tanto que se encuentran mínimamente relacionadas unas con las otras y siguen las reglas de esperar autobuses. Como colectivo se encuentran reunidas por su relación con un objeto material, el ómnibus, y por las prácticas sociales del transporte público. Sus acciones y metas pueden ser diferentes; no tienen necesariamente nada en común en sus historias, experiencias e identidad. Están unidas sólo por su deseo de viajar en ese recorrido. A pesar de que en esta forma son un colectivo social, no se identifican unas a otras, no se afirman a sí mismas como comprometidas en una empresa compartida ni se identifican a sí mismas a través de experiencias compartidas. El potencial latente de esta serie para organizarse a sí misma como grupo se volverá manifiesta, sin embargo, si el autobús no llega; las personas se quejarán entre ellas sobre el terrible servicio de ómnibus, contarán historias de horror sobre tardanzas y averías, tal vez asignen a uno de sus miembros para llamar a la compañía, o evaluarán compartir un taxi.

Esa colectividad serial, de acuerdo a Sartre, es precisamente el anverso de la identificación mutua típica del grupo. Cada persona se ocupa de sus propios asuntos. Pero también es consciente del contexto serial de esa actividad en un colectivo social cuya estructura le constituye dentro de ciertos límites y constricciones. En la serialidad, una persona experimenta no sólo a otras, sino también a sí misma como un Otro, esto es, como un alguien anónimo. “Cada quien es igual al otro en la medida en que es Otro distinto de sí” (p. 260). Los individuos en las series son equivalentes; si bien no son idénticos, desde el punto de vista de las prácticas sociales y los objetos que generan las series, los individuos pueden estar en el lugar de los otros. Es contingente el hecho de que hoy sea la tercera en la fila del autobús. Por consiguiente, en las series los individuos están aislados, pero no solos. Se comprenden a sí mismos constituyendo un colectivo, en tanto serializados por los objetos y prácticas a través de las cuales pretenden alcanzar sus propósitos individuales. A menudo sus acciones tienen en cuenta sus expectativas sobre el comportamiento de otros en las series con los que sin embargo no se encuentran. Por ejemplo, pido un horario más tarde en el trabajo para evitar la hora pico.

Sartre usa el ejemplo de escuchar la radio para ilustrar algunas de las características de la serialidad. El colectivo de oyentes de radio está constituido por la orientación individual hacia objetos, en este caso

radios y sus posibilidades materiales de transmisión de sonidos. En tanto oyentes, están separados, pero sin embargo son conscientes de ser parte de la serie de oyentes de radio, de que otros oyentes simultáneamente se vinculan a ellos indirectamente a través de la radiodifusión. La experiencia de escuchar la radio de cada uno está parcialmente condicionada por esa conciencia de estar conectado con otros en relación a los cuales está separado, y de estar ejerciendo de Otro para ellos. Frecuentemente el locutor de radio se refiere explícitamente al ser serializado de los oyentes.

Sartre llama a la serie una realidad práctica-inerte. La serie está estructurada por acciones conectadas a propósitos práctico-inertes. Los objetos sociales y sus efectos son el resultado de la acción humana; son *prácticos*. Pero en tanto materiales también constituyen constricciones y resistencias para la acción, lo que hace que sean experimentados como inertes. El entorno construido es una realidad práctica-inerte. Todos los productos de la decisión y acción humanas diariamente usados y habitados por las personas, las calles y edificios, son inertes. Sus cualidades materiales habilitan y constriñen muchos aspectos de la acción.

Sartre llama medio⁸ de la acción al sistema de objetos práctico-inertes y a los resultados materiales de las acciones en relación a ellos, que generan y son reproducidas por colectivos serializados. El medio es el conjunto ya dado de cosas materiales y hábitos colectivizados sobre cuyo trasfondo ocurre cualquier acción particular. De este modo, por ejemplo, para la serie designada “viajeros”, el medio es la totalidad de las relaciones estructuradas por el espacio físico de las calles y vías, junto con los patrones de tráfico predecibles que emergen de la confluencia de las acciones individuales, junto a las reglas, hábitos e idiosincrasias culturales de conducir, circular y caminar.

La acción serializada dentro del medio provoca *contra-finalidades*: la confluencia de acciones individuales intencionales para producir un resultado que es opuesto a algunos propósitos y que nadie ha planeado. Dentro de cierto tipo de medio la serie “viajeros” producirá un embotellamiento; cada conductor individual persigue sus fines individuales bajo condiciones materiales que finalmente hace que un gran grupo de ellos no pueda moverse.

La otredad colectiva de la existencia serializada es a menudo experimentada como constricción, como necesidades sentidas a

⁸ Nota de las traductoras: El término francés “milieu” es utilizado sin aclaraciones por Iris Marion Young en el texto original. Hemos optado por su traducción del francés como “medio” en la obra de Sartre. Cfr. Crítica de la razón dialéctica. Buenos Aires, 1963.

menudo vivenciadas como dadas o naturales. Los miembros de la serie se experimentan a sí mismos sin poder para alterar este medio material, y entienden que los demás en la serie están igualmente constreñidos. “La serie se manifiesta a todos en el momento en que cada uno percibe en sí mismo y en los Otros la incapacidad común para suprimir sus diferencias materiales” (p. 277). Al mismo tiempo, el medio material y los objetos son condiciones que habilitan para la acción. Los objetivos pueden ser realizados sólo a través de la mediación de cosas, prácticas y estructuras ya dadas. Un mercado es paradigmático de dichas relaciones estructuradas de alienación y anonimato que son experimentadas como constreñimientos por todos. Llevo mi maíz al mercado con la esperanza de obtener un buen precio, sabiendo que otras personas están comerciando su precio en mercados futuros, y que otros granjeros también llevan el suyo. Sabemos que al llevar nuestra gran cantidad de maíz contribuimos a que baje su precio, y que tal vez cada uno puede jugar él mismo el rol de mercado futuro. Pero como individuos todos somos igualmente incapaces de alterar el resultado colectivo de esas elecciones individuales, elecciones que en sí mismas han sido realizadas parcialmente por nuestras expectativas sobre lo que ocurre en los precios del mercado.

La pertenencia a colectivos seriales define la existencia de un individuo, en un sentido uno “es” un granjero, un pasajero, o un oyente radial, juntos en series con otros que tienen una posición similar. Pero la definición es anónima, y la unidad de la serie es amorfa, sin límites, atributos o intenciones determinadas. Sartre la llama una unidad “en fuga”, una reunión colectiva que se escabulle por los bordes, cuyas cualidades y características son imposibles de ubicar porque son el resultado inerte de la confluencia de acciones. No hay un *concepto* de la serie, no hay un conjunto específico de atributos que constituyan las condiciones adecuadas para pertenecer a ella. ¿Quién pertenece a la serie de viajeros de autobuses? ¿sólo quienes viajaron hoy? ¿quienes viajan regularmente? ¿ocasionalmente? ¿quienes pueden andar en autobús y conocen las prácticas sociales de andar en autobús? Mientras que la pertenencia a la serie limita y constriñe las posibilidades de acción de los individuos, ésta no define la identidad de las personas en el sentido de moldear sus propósitos y proyectos individuales y el sentido de sí en relación con otros.

Hasta ahora los ejemplos de serialidad han sido bastante sencillos y unidimensionales. El propósito teórico de Sartre al desarrollar el concepto, realmente, es describir el significado de la clase social. La mayor parte del tiempo aquello que significa ser miembro de la clase trabajadora o de la clase capitalista es vivir en series con otros en esa clase a través de un complejo e interconectado conjunto de objetos,

estructuras y prácticas en relación al trabajo, el intercambio y el consumo.

La existencia de clase no define la identidad de una persona, porque se es miembro de una clase en una forma de otredad, otredad para sí mismo en la propia subjetividad. Si se dice “soy un trabajador” para denominar la existencia serializada en la clase, esto no designa un sentimiento y una identidad internalizada, sino una facticidad sobre las condiciones materiales de la propia vida. (Sin duda, se puede y en efecto se dice “soy un trabajador” como un símbolo de orgullo e identidad. Pero cuando esto sucede la existencia de clase no se experimenta en la serialidad: mejor dicho, uno ha formado un *grupo* con otros trabajadores con los cuales ha establecido vínculos de solidaridad autoconcientes). En la medida en que está serializada, la clase yace como el trasfondo histórico y materializado de las vidas individuales. Una persona nace en una clase en el sentido de que la historia de las relaciones de clase la preceden, y las características del trabajo que realizará o no realizará están ya inscritas en máquinas, en la estructura física de fábricas y oficinas, en las relaciones geográficas de la ciudad y en el barrio. Un individuo se encuentra a otros miembros de la clase como otros ajenos, separados a través de la materialidad de las cosas que define y delimita la existencia de clase de cada uno - la fábrica con sus máquinas, los movimientos físicos y las demandas del proceso de producción, el distrito residencial, los autobuses y carreteras que llevan a los trabajadores a estar en contacto. Como miembros de una clase los individuos son relativamente equivalentes, y nada los define como trabajadores más que los constreñimientos práctico-inertes sobre sus acciones frente a las que se encuentran impotentes para cambiar. “Si quieres comer, entonces tienes que conseguir un trabajo” expresa el constreñimiento anónimo sobre cualquiera que carezca de medios independientes de subsistencia.

Permítame ahora sintetizar los principales elementos del concepto de serialidad. Una serie es un colectivo cuyos miembros se encuentran unificados pasivamente por las relaciones que tienen sus acciones con objetos materiales e historias práctico-inertes. Este medio práctico inerte, dentro del cual y por medio de cuya estructura los individuos realizan sus propósitos, se experimenta como constricciones a los modos y límites de la acción. Para sostener que se es parte de la misma serie no es necesario identificar un conjunto de atributos comunes que cada integrante tiene, porque su pertenencia es definida no por algo que sean, sino por el hecho de que sus diversas existencias y acciones están orientadas en torno a los mismos objetos o estructuras práctico-inertes. La pertenencia a la serie no define la propia identidad. Cada integrante de la serie está separado, es otro para los otros, y como

integrante de la serie es Otro aparte de ellos mismos. Finalmente, no hay noción de la serie conforme a unos atributos que demarquen claramente qué hay en las personas que hagan que pertenezcan a ella. La serie es una unidad cambiante, borrosa, un colectivo amorfo.

La serialidad designa un nivel de la vida social y la acción, el nivel del hábito y la reproducción irreflexiva de las estructuras históricas y sociales en curso. Los grupos auto-conscientes surgen de y sobre las bases de la existencia serializada, como una reacción a ella y una inversión activa de sus condiciones anónimas y de aislamiento. A continuación voy a analizar cómo está serializado el género y entonces a explicar la relación entre los grupos de mujeres y la serie mujeres.

IV

Propongo que aplicar el concepto de serialidad al género otorga sentido teórico a la afirmación de que “mujeres” es una categoría social razonable que expresa cierta unidad social. Al mismo tiempo, conceptualizar al género como un colectivo serial evita los problemas que devienen de decir que las mujeres son un mismo grupo.

Como he explicado anteriormente, la serialidad designa cierto nivel de la existencia y las relaciones sociales con otros, el nivel de la rutina, de la acción habitual, que está sujeta a reglas y socialmente estructurada, en tanto trasfondo pre-reflexivo de la acción. La **serialidad** es vivida como un medio donde la acción es dirigida hacia fines particulares que presupone la serie sin asumirlas de manera auto-conciente.

Por consiguiente, en tanto serie, *mujeres* es el nombre de una relación estructural con objetos materiales tal como han sido producidos y organizados por una historia previa. Pero *mujeres* no es una serie tan simple y unidimensional como viajeros de autobús u oyentes de radio. El género, como la clase, es un conjunto vasto, multifacético, estratificado, complejo y superpuesto de estructuras y objetos. *Mujeres* son aquellas personas posicionadas como femeninas por las actividades relativas a esas estructuras y prácticas .

He planteado que la unidad dispersa de la serie deriva del hecho de que las acciones de las personas se orientan hacia objetos igual o similarmente estructurados. ¿Cuáles son las realidades práctico-inertes que construyen al género? Claramente los cuerpos femeninos tienen algo que ver con la constitución de la serie “mujeres”, pero no son solamente los hechos físicos de aquellos cuerpos femeninos en sí mismos -atributos de pecho, vagina, clítoris, etc. - los que construyen el género femenino. Los objetos sociales no son simplemente físicos, también están inscriptos por y son producto de las prácticas del pasado.

El cuerpo femenino como un objeto práctico inerte hacia el cual se orienta la acción es un cuerpo sujeto a reglas, un cuerpo con significados y posibilidades entendidas. La menstruación, por ejemplo, es un evento biológico regular que ocurre en la mayor parte de los cuerpos femeninos dentro de cierto rango etario. No es este proceso biológico por sí solo, sin embargo, aquello que ubica a ciertas personas en la serie “mujeres”. En cambio, las reglas sociales de la menstruación, junto a los objetos materiales asociados con las prácticas menstruales, constituyen la actividad en cuyo marco las mujeres viven como serializadas. Se puede decir lo mismo sobre eventos biológicos como el embarazo, el parto y la lactancia.

La estructura del cuerpo social que define esas prácticas corporales, sin embargo, es la heterosexualidad obligatoria. Los significados, reglas, prácticas y supuestos de la heterosexualidad institucionalizada constituyen la serie mujeres como en una relación de apropiación potencial por parte de los hombres. Así mismo, la serie *hombres* emerge en las estructuras de la heterosexualidad obligatoria. Los supuestos y prácticas de la heterosexualidad definen el significado de los cuerpos -vaginas, clítoris, penes- no como objetos meramente físicos sino como práctico-inertes.

Incluso alguien tan anti-esencialista como Gayatri Spivak sitúa la heterosexualidad como un conjunto de hechos materiales-ideológicos que constituyen a las mujeres interculturalmente. Las prácticas materiales de la heterosexualidad obligatoria serializan a las mujeres como objetos de intercambio y apropiación por parte de los hombres, con la consecuente represión del deseo activo autónomo femenino. En los términos de Spivak: “Al definir legalmente a las mujeres como objeto de intercambio, pasaje, o posesión en términos de reproducción, no es sólo el útero lo que está siendo “apropiado”; es el clítoris y el significante del objeto sexuado lo que es borrado. Toda la investigación teórico histórica sobre la definición de las mujeres como un objeto legal - dentro o fuera del matrimonio o como un conducto político-económico para la propiedad y la legitimidad- quedaría comprendida dentro de la investigación de las diversas formas de borramiento del clítoris” (1987, 151).

Los cuerpos, sin embargo, son sólo uno de los objetos práctico-inertes que posicionan a las personas en las series de género. Un enorme complejo de otros objetos y de productos históricamente materializados condicionan las vidas de las mujeres como generizadas. Los pronombres sitúan a las personas individuales, junto con animales y objetos, en un sistema de género. Las representaciones verbales y visuales de forma más general crean y reproducen significados de género que condicionan la acción de la persona y su interpretación de

la acción de los demás. Una multiplicidad de artefactos y espacios sociales en cuyo marco las personas actúan, están desbordados por códigos de género. Las vestimentas son el ejemplo primario, pero también los cosméticos, las herramientas, incluso en algunos casos el mobiliario y los espacios que inscriben materialmente normas de género. Puedo descubrirme a mí misma “como una mujer” al estar en el piso del dormitorio “equivocado”.

Aquello que generalmente estructura la relación generizada de esos objetos práctico-inertes es una división sexual del trabajo. A pesar de que su contenido varía en cada sistema social, la división de al menos algunas tareas y actividades por sexo aparece como una exigencia. La división entre cuidar de bebés y cuerpos, y no hacerlo, es la división sexual del trabajo más común, por sobre la cual muchas otras divisiones del trabajo son superpuestas de formas socialmente específicas. Otras divisiones de tareas y actividades son más arbitrarias pero en la práctica también se experimentan como “naturales”. Pensemos, por ejemplo, en la generización del fútbol y el hockey sobre césped en la mayoría de los colegios americanos. El contexto de la división sexual del trabajo varía enormemente a través de la historia, la cultura y las instituciones. Donde la división aparece, sin embargo, generalmente produce una multiplicidad de objetos práctico-inertes que constituye las series generizadas. Las oficinas, los puestos de trabajo, los lockers, los uniformes, y los instrumentos de cada actividad particular presuponen un cierto sexo. El lenguaje, los gestos y rituales de exclusión o inclusión de las personas en las actividades reproducen la división al atraer o expulsar a las personas de esas actividades.

Los cuerpos y objetos constituyen la serie generizada mujeres a través de estructuras como la heterosexualidad obligatoria y la división sexual del trabajo. Como he interpretado el concepto de Sartre, ser posicionado por esas estructuras en la serie “mujeres” no designa por sí mismo atributos que se adjuntan a la persona que está en la serie, ni tampoco define su identidad. Las personas individuales se mueven y actúan en relación con objetos práctico-inertes que les posicionan como “mujeres”. Las estructuras práctico-inertes que generan el medio de la existencia serializada de género posibilitan y constriñen la acción, pero no la determinan o definen. Las personas individuales persiguen sus propios fines; se ganan la vida por sí mismas con el fin de obtener algunos placeres de alimentación y relajación. La división sexual del trabajo les permite ganarse la vida y constriñe sus formas de hacerlo al imposibilitar o dificultar algunas posibilidades de acción. El cuarto de baño me permite aliviarme, y su puerta marcada genéricamente constriñe el espacio en el cual y al lado de quien lo hago.

Las estructuras práctico-inertes de las series de género son abstractas en relación a personas y a grupos. Son posibilidades y orientaciones para la acción concreta que les da contenido⁹. Las estructuras de género no definen atributos individuales, pero sí los hechos materiales con los que cada una tiene que lidiar y relacionarse. La relación en la experiencia subjetiva que cada persona tiene, y a veces tienen los grupos, con la estructura de género es infinitamente variable. En una sociedad heterosexista, por ejemplo, todos deben lidiar y actuar en relación con las estructuras de la heterosexualidad obligatoria. Pero hay muchas actitudes que pueden adoptarse individualmente en relación a esa necesidad: ella puede internalizar las normas del masoquismo femenino, puede evitar la interacción sexual, puede ocupar afirmativamente su rol sexual como una herramienta para sus propios fines, y puede rechazar los requerimientos heterosexuales y amar a otra mujer, para mencionar sólo algunas pocas.

En la serialidad, he dicho antes, la persona individual se experimenta a sí misma como anónima. Otra para sí, y Otra para otras, contingentemente intercambiable con ellas. A veces cuando me vuelvo consciente de mí misma “como una mujer”, experimento esta facticidad serial anónima. La experiencia serializada de estar generizada es precisamente el anverso del reconocimiento mutuo y la identificación positiva de una misma en un grupo. “Soy una mujer” en este nivel es un hecho anónimo que no me define en mi individualidad activa. Esto significa que marco un casillero en vez de otro en mi aplicación para la licencia de conducir, que uso toallas femeninas, uso tacones, y a veces me encuentro a mí misma en situaciones donde anticipo menosprecio o humillación por parte de un hombre. Mientras pronuncio la frase, experimento una equivalencia serial entre mí misma y otras. En el diario leo una noticia sobre una mujer que fue violada, y empatizo con ella porque reconozco que en mi existencia serializada soy violable, el objeto potencial de la apropiación masculina. Pero esta conciencia me despersonaliza, me construye como una Otra respecto de ella, y Otra para mí misma en una equivalencia serial, más que definir mi sentido de la identidad. No pretendo aquí negar que muchas mujeres tienen un sentido de la identidad como mujeres, voy a discutir este tema en la siguiente sección. Aquí sólo afirmo que el nivel del género como serie

⁹En los términos de la obra temprana de Sartre, interpreto la serialidad como una condición de la facticidad que contribuye a constituir la situación pero que de ningún modo determina la acción. La acción, el tener proyectos y metas, la realización de fines, estoy afirmando aquí, es lo que constituye las identidades y experiencias de las personas. La acción es situada en un contexto de existencia serializada, lo que significa que está constreñida pero no generalizadamente ni determinada.

es un trasfondo, más que algo constitutivo de la identidad personal o de grupo.

He hecho referencia ya al hecho de que el propósito principal de Sartre al desarrollar el concepto de serialidad es describir la existencia de clase no organizada, la ubicación de las personas en relaciones de producción y consumo. La raza y la nacionalidad pueden ser también conceptualizadas fructíferamente como serialidades¹⁰. En

¹⁰ Aunque Sartre no tematiza la raza como tal, creo que provee las bases para comprender el posicionamiento racial como serialidad. El describe el ser judío como perteneciendo inicialmente a una serie. Como un hecho social o denominación social, ser judío en una sociedad que marca o devalúa a los judíos no nombra algún concepto, un conjunto de atributos específicos con los que deba identificarse a una persona para ser clasificada como judía. En la relación social de ser judío, no existe una sustancia específica que los judíos tengan en común que los hace judíos. Aquí la denominación grupal nunca es real, específicamente limitada; siempre nombra una otredad ajena procedente de otro lado, de la facticidad de “ellos”, los otros anónimos quienes dicen cosas sobre los judíos, que “conocen” lo que son los judíos: “En realidad, el ser-judío de cada judío en una sociedad hostil que los persigue, los insulta, y a veces se abre a ellos para rechazarlos nuevamente, no puede ser la única relación de cada judío con la sociedad antisemita y racista que le rodea; esta relación en tanto que es vivida por cada judío en sus relaciones directas e indirectas con todos los otros judíos, y en la medida en que le constituye a través de todos ellos como Otro y lo pone en peligro en y por los Otros. En la medida en que, para los judíos conscientes, ser-judío (que es su estatus para los no-judíos) está interiorizado como su responsabilidad en relación con los otros judíos y su ser-en-peligro, allá, por tal posible imprudencia provocada por Otros que no significan nada para él, sobre los que no tiene poder y que cada uno es él mismo como Otros (en tanto que los hace existir a pesar de él), el judío, lejos de ser el tipo común de cada ejemplar separado, representa por el contrario el perpetuo ser-fuera-de-sí-en-el-otro de los miembros de ese grupo práctico-inerte" (268). Sartre también discute el colonialismo como una relación social serial, mediada por una opinión pública anónima que constituye al discurso racista. Él sostiene que la cuestión más importante sobre las ideas y expresiones racistas es que no son ideas. El racismo en tanto operativo en la vida cotidiana y como medio de mecanismos y creencias para la reproducción de relaciones sociales prácticamente fijadas de opresión y privilegio no es un sistema de creencias, reflexionadas y deliberadas. Por el contrario, el lenguaje racista es irreflexivo, expresado como obvio, y hablado y escuchado siempre como las palabras de un Otro. Los estereotipos cotidianos reiterados como que los negros son vagos o más propensos a ser agresivos, o que prefieren estar con los de su tipo, “nunca han sido más que ese mismo sistema produciéndose a sí mismo como determinación del lenguaje de los colonizadores en el medio de la alteridad. Y, desde este punto de vista, hay que verlos como exigencias materiales del lenguaje (el medio verbal de todo aparato práctico-inerte) direccionadas a los colonialistas en sus ojos y en los ojos de los otros en la

el nivel de la serialidad, la posición racial es construida por la relación de las personas con una historia racista materializada que ha construido espacios racialmente separados, una división racial del trabajo, un lenguaje y un discurso racista, etc.. Una persona puede construir y a menudo construye una identidad racial positiva junto a otras a partir de su posición serializada. Pero esa identificación racial es hacerse cargo activamente de una situación serializada. Cuál de las pertenencias seriales de una persona se vuelve destacable o significativa en algún momento, si alguna lo hace, es una cuestión variable.

Como las estructuras de género, las estructuras de clase o raza no nombran principalmente atributos de las personas o aspectos de su identidad, sino necesidades prácticas inertes que condicionan sus vidas y con las cuales deben lidiar. Las personas pueden adoptar actitudes variadas en relación a esas estructuras, incluyendo formar un sentido de identidad de clase o racial y formar grupos con otras con quienes se identifican.

De esta manera, el concepto de serialidad provee una forma útil de pensar sobre las relaciones entre la raza, la clase, el género, y otras estructuras colectivas, y la persona individual. Si estas son formas de serialidad, entonces no necesariamente definen la identidad de las personas y no nombran necesariamente atributos que comparten con otras. Son estructuras materiales que surgen de las acciones y expectativas históricamente sedimentadas e institucionalizadas de las personas, que las ubican y limitan en formas determinadas con las que deben lidiar. La posición de las personas en cada una de las series significa que tienen experiencias y percepciones diferentes de aquellos que están en una situación diferente. Pero las personas pueden relacionarse con esos posicionamientos sociales de formas diferentes; la misma persona puede relacionarse con ellos de diferentes formas en diversos contextos sociales o en distintos períodos de su vida.

Una persona puede elegir no otorgar importancia a ninguna de sus pertenencias seriales en su sentido de la identidad. O puede encontrar que la red de su familia, barrio o iglesia tornan los hechos seriales de la raza, por ejemplo, importantes para su identidad y el desarrollo de una solidaridad de grupo. O puede desarrollar un sentido de sí misma y de la pertenencia en una afiliación grupal que vuelven importantes diferentes estructuras seriales en distintos aspectos, o relevantes en distintos tipos de circunstancias.

unidad de un encuentro... La frase que es enunciada, como una referencia al interés común, no es presentada como determinación del lenguaje por el individuo, sino como su opinión otra, es decir, que reclama obtenerla de y otorgarla a otros, en la medida en que su unidad está basada solamente en la alteridad” (301).

V

El propósito de decir que *mujeres* nombra una serie es resolver el dilema que ha sido desarrollado en la teoría feminista: necesitamos poder describir a las mujeres como un colectivo social, pero aparentemente no podemos hacerlo sin un falso esencialismo que normaliza y excluye. Pensar en el género como serialidad evita tanto el problema del esencialismo y el problema de la identidad que ha plagado los esfuerzos feministas por definir qué significa ser una mujer. Un enfoque esencialista de las mujeres como colectivo social considera a las mujeres como una sustancia, un tipo de entidad a la que son inherentes ciertos atributos específicos. Se clasifica a una persona como mujer de acuerdo a si esa persona tiene los atributos esenciales que todas las mujeres comparten: algo sobre sus cuerpos, su comportamiento o sus disposiciones como persona, su experiencia u opresión. El problema con este enfoque en la conceptualización de las mujeres como un colectivo es que cualquier esfuerzo por encontrar esos atributos específicos tiene dos consecuencias. O bien vacía la categoría mujer de contenido social, al reducirla a los atributos de una mujer biológica, o en el esfuerzo para encontrar atributos sociales esenciales colapsa en la variabilidad y diversidad de las vidas reales de las mujeres. El esfuerzo por encontrar atributos sociales particulares que todas las mujeres comparten es muy probable que deje a algunas personas sin ser nombradas mujeres, o que distorsione sus vidas para que encaje en las categorías.

Conceptualizar al género como serialidad evita este problema porque no demanda identificar atributos identitarios específicos que todas las mujeres tienen. Hay una unidad en la serie “mujeres”, pero es una unidad pasiva, no una que surja de las personas llamadas “mujeres”, sino que las posiciona a través de la organización material de las relaciones sociales como habilitadas y constreñidas por las relaciones estructurales que he nombrado heterosexualidad obligatoria y división sexual del trabajo. Esos no son atributos que unan a algunas o a todas las mujeres, sino la estructura de las acciones y expectativas de otras conjuntamente con sus resultados materiales hacia los cuales las acciones de las personas femeninas particulares se encuentran orientadas. El contenido de esas estructuras varía enormemente de un contexto social a otro. Decir que una persona es una mujer puede predecir algo sobre los constreñimientos y expectativas generales con las que debe lidiar. Pero no predice nada en particular sobre quién es ella, qué hace, cómo afronta su posicionamiento social.

Pensar en el género como serialidad también evita el problema de la identidad. Al menos desde que Nancy Chodorow desarrolló su

teoría de las relaciones psicodinámicas madre-infante, el género ha sido comprendido como un modo de identidad personal. Por identidad, me refiero a una de estas dos concepciones, que a menudo aparecen juntas. Primero, la identidad designa algo sobre lo que las personas son en un sentido psicológico profundo. Este es el significado primario de identidad en la teoría de la identidad de género de Chodorow. Ella sostiene que la identidad de género femenina brinda a las mujeres un ego con límites más permeables que el de los hombres, convirtiendo de este modo a las relaciones con otras personas importantes para su auto-concepción. Muchas teorías morales y epistemológicas recientes han sido influenciadas por esta noción de identidad de género y sugieren que las teorías, modos de razonamiento, formas de actuar tienden a estar estructuradas por tales identidades femeninas y masculinas.

Segundo, la identidad puede significar auto-adscripción como perteneciendo a un grupo con otros que se identifican similarmente, que afirman o se comprometen conjuntamente con un set de valores, prácticas, significados, y demás. Este es el sentido de identidad expresado por las teorizaciones sobre las políticas de la identidad. La identidad aquí significa un conjunto compartido de forma auto-consciente de significados que interpretan las condiciones y compromisos de ser una mujer.

La crítica del género como identidad en ambos de estos sentidos es similar a la crítica al esencialismo de género. Este enfoque para pensar sobre las mujeres como colectivo social deja afuera a algunas personas que se llaman a sí mismas o son llamadas mujeres o distorsionan la experiencia de algunas de ellas. Muchas mujeres niegan que ser una mujer sea una parte importante de su sentido de sí, o que se identifiquen especialmente con otra mujer. Consideran su feminidad como un aspecto accidental o contingente de sus vidas, y conciben otras relaciones sociales grupales - las relaciones étnicas o nacionales, por ejemplo- como más definitorias de su identidad. Muchas mujeres se oponen a los esfuerzos por teorizar valores y experiencias compartidas específicamente por una identidad de género femenina - en una orientación hacia el cuidado en las relaciones, por ejemplo- argumentando que tales teorías privilegian las identidades de mujeres de clases particulares en un contexto social particular. Entre mujeres que consideran su feminidad como un aspecto importante de su identidad, el significado de esa identidad variará enormemente (Ferguson 1991).

Pensar en el género como serialidad desconecta el género de la identidad. Por un lado, como argumenta Elizabeth Spelman, en el nivel de la identidad personal individual no hay forma de distinguir la “parte de género” de la persona de su “parte racial” o de su “parte de clase”.

Podría ser apropiado, como sugiere Butler, pensar en las identidades personales subjetivas como constituidas más que como un origen trascendental de la conciencia o de la acción. Aún así, podría ser confuso pensar en las personas individuales como “mezclas” de “atributos” de género, raza, clase y nacionalidad. La identidad de cada persona es única, la historia y el significado que elabora y desarrolla a partir del trato con otras personas, las interacciones comunicacionales a través de los medios de comunicación, y su manera de ocupar las estructuras serializadas particulares cuya historia previa define su posición. La identidad individual de ninguna mujer, entonces, escapa a las marcas de género, pero la forma en que el género marca su vida, es la propia.

Las concepciones del género como identidad, sin embargo, a menudo buscan nombrar a las mujeres como grupo -esto es, un colectivo social auto-consciente con experiencias, perspectivas o valores comunes- más que a describir una identidad individual. Concebir al género como serialidad se vuelve especialmente importante para enfrentar este error. En la conceptualización de Sartre, un grupo es una colección de personas que se identifican mutuamente; se reconocen mutuamente unas a otras siendo parte de un grupo con un proyecto común que define su acción colectiva. Una serie, por otra parte, no es una identidad mutuamente reconocida con un proyecto común o una experiencia compartida. Las mujeres no necesitan tener nada en común en sus vidas individuales para estar serializadas como mujeres.

Existe, sin embargo, una relación entre las series y los grupos. Como colectivos auto-conscientes de personas con un objetivo común que persiguen juntas los grupos surgen sobre las bases y en respuesta a las condiciones serializadas. El grupo en fusión es una formación espontánea de grupo a partir de la serialidad. Quienes han esperado el autobús demasiado tiempo quejándose y discutiendo posibles formas de acción son un grupo en fusión. Una vez que los grupos se forman y entran en acción se institucionalizan a sí mismos estableciendo reuniones, líderes, estructuras de toma de decisión, métodos para adquirir y expandir recursos, etc., o se dispersan nuevamente en la serialidad. La vida social consiste en constantes flujos y reflujos de grupalidades a partir de las series; algunos grupos se mantienen y crecen en instituciones que producen nuevas serialidades, otros se dispersan rápidamente después de nacer.

En su nivel más irreflexivo y universal, ser una mujer es un hecho serial. Pero las mujeres a menudo forman grupos, esto es, colectivos auto-conscientes que se reconocen mutuamente poseyendo propósitos comunes o experiencias compartidas. Permítanme dar un ejemplo de un movimiento desde las mujeres como colectividad serial

hacia un grupo de mujeres. En su novela *Rivington Street*, Meredith Tax retrata vívidamente las vidas de mujeres rusas judías inmigrantes en la parte baja del oeste de Manhattan en el cambio de siglo XX. En uno de los episodios de la novela algunas mujeres en el barrio descubren que un comerciante local ha manipulado el mercado de pollos con el fin de obtener más beneficios de sus ventas de pollos en el barrio. Hablan entre ellas con enojo y luego vuelven sobre sus asuntos. Una de ellas, sin embargo, piensa un poco más en su enojo y decide actuar. Reúne a tres o cuatro mujeres amigas y les dice que deberían boicotear al carnicero. La mujer organiza un boicot yendo de departamento en departamento hablándole a las mujeres. Gradualmente estas mujeres vecinas, formalmente serializadas sólo como compradoras, llegan a comprenderse a sí mismas como un grupo, con algunas experiencias compartidas y el poder de la acción colectiva. Cuando el boicot tiene éxito realizan una celebración callejera y honran a su líder, pero luego se dispersan rápidamente en la unidad pasiva de la serie.

La existencia generizada de grupos de mujeres surgen de la existencia serial de las mujeres, al ocupar activamente y reconstituir las estructuras de género que las han unificado pasivamente. El boicot de los pollos surge de las condiciones serializadas de estas mujeres que las define por la división sexual del trabajo como compradoras y preparadoras de comida. Mientras que la serie generizada mujeres refiere a las relaciones sociales estructuradas posiciona a todas las hembras biológicamente sexuadas, los grupos de mujeres son siempre parciales en relación a las series - reúnen sólo a algunas mujeres para algunos propósitos involucrando su experiencia de género serializada. Los grupos de mujeres son usualmente más social, histórica y culturalmente específicos que simplemente mujeres - se forman en el mismo barrio o universidad, tienen alguna religión u ocupación. Los grupos de mujeres, esto es, podrían emerger, aunque no necesariamente, a partir de las serialidades de raza o clase, tanto como las de género. Las boicoteadoras de pollos viven en el mismo barrio, hablan el mismo Yiddish ruso, están unidas pasivamente en la serie de la clase trabajadora marginal dentro de la estructura clasista de Manhattan. Todos estos hechos serializados son relevantes para su historia y parcialmente explican su agrupamiento.

El ejemplo del boicot de pollos muestra un caso de mujeres agrupándose auto-conscientemente como mujeres y sobre las bases de su condición de género, pero el boicot no es feminista. Puede haber muchos agrupamientos de mujeres en tanto mujeres que no sean feministas, y de hecho algunas son explícitamente antifeministas. El feminismo es un impulso reflexivo particular de agrupamientos de

mujeres - mujeres agrupadas como mujeres con el fin de eliminar las estructuras que las serializan como mujeres.

Permítanme volver a mi historia sobre Shirley Wright con el objetivo de aclarar y elaborar la relación entre la serie y el grupo al comprender a las mujeres como un colectivo. Al anunciar su candidatura para el comité escolar, cuando Shirley Wright dice que ella intenta “representar” a las mujeres, está refiriéndose a la serie de género principalmente definida por la división sexual del trabajo. “Mujeres” nombra una posición en la división del trabajo que tiende a relacionarse específicamente con las escuelas, a la posición parental que lidia de forma principal con la escuela, al mismo tiempo que nombra una posición por fuera de las estructuras de autoridad. En ese discurso Wright no está apelando a una solidaridad de grupo entre las mujeres de Worcester, ya sea en torno a su candidatura o en cualquier otro asunto, pero se refiere a, teniendo un gesto hacia, una estructura serial que condiciona su propia posición y a la cual aspira politizar. Al grado en que Shirley Wright apunta a politizar las estructuras de género en su campaña y en el comité escolar, ella invita o invoca a la formación afirmativa de grupos de mujeres a partir de las series de género, pero su discurso de candidatura no nombra un grupo ni lo genera. Su afirmación de que representa a las “minorías” es también una referencia a una estructura serial de raza y al racismo que condiciona su posición y que aspira a politizar.

Las mujeres que me respondieron al alcanzarles el volante con satisfacción por ver a una mujer postulándose también están serializadas, como mujeres, como votantes. Su identificación con Shirley Wright como mujer, sin embargo, da lugar a un proto-grupo. Si algunas mujeres están motivadas a reunirse para formar un comité de “Mujeres por Shirley Wright” habrán constituido un agrupamiento activo. En relación a la serie mujeres, o incluso a la serie “las mujeres de Worcester”, el grupo es necesariamente parcial - probablemente atraerá sólo a ciertos tipos de mujeres, con sólo algunos tipos de experiencias, y se enfocará sólo en algunos asuntos.

En resumen, entonces, propongo que usar el concepto de serie y su distinción del concepto de grupo podría ayudar a resolver el enigma de hablar sobre las mujeres como grupo en el que la teoría feminista se ha encontrado recientemente a sí misma. *Mujeres* es un colectivo serial no definido por una identidad común ni por un conjunto común de atributos que todas las personas en la serie comparten, sino que nombra un conjunto de constreñimientos estructurales y relaciones hacia objetos práctico-inertes que condicionan la acción y su significado. Me inclino a decir que la serie incluye a todas las humanas femeninas en el mundo, y también a otros del pasado, pero cómo y dónde trazamos las

líneas históricas es un tema abierto. Podemos también afirmar que hay subseries sociales e históricas. Dado que la serie no es un concepto sino un modo más práctico-material de la construcción social de las personas, no necesitamos pensarla en términos de “géneros” o “especies”, sino como vectores de acción y sentido.

A diferencia de la mayor parte de los grupos de mujeres, los grupos feministas adoptan algo de la condición de las mujeres como motivo explícito de su acción, y de este modo los grupos feministas al menos implícitamente refieren a la serie mujeres, la cual excede al grupo. La política y la teoría feminista se refieren o señalan a esta realidad serial. La reflexión y la teorización explícita feminista se vale de la experiencia serializada del género, la cual tiene múltiples estratos y facetas. El feminismo en sí mismo no es un agrupamiento de mujeres; en realidad, hay muchos feminismos, muchos agrupamientos de mujeres cuyo propósito es politizar el género y cambiar de algún modo las relaciones de poder entre mujeres y hombres. Cuando las mujeres se agrupan, su feminidad no es la única cosa que las reúne; hay otros detalles concretos de sus vidas que les otorgan afinidad, como su posición de clase o raza, su nacionalidad, su barrio, su afiliación religiosa, o el hecho de que son profesoras de filosofía. Por esta razón los agrupamientos de mujeres son siempre parciales en relación a la serie. Los agrupamientos de mujeres serán parciales a la serie también porque un grupo tendrá objetivos o propósitos particulares que no pueden abarcar o incluso referir a la totalidad de la condición de las mujeres como serie. Es por esto que las políticas feministas deben ser políticas de coalición. La organización y teorización feminista de este modo siempre se refiere más allá de sí misma a las condiciones y experiencias que no han sido reflejadas, y a las mujeres cuyas vidas están condicionadas por la heterosexualidad obligatoria y la división sexual del trabajo que no son feministas y que no forman parte de ningún grupo feminista. Debemos mantener nuestra humildad reconociendo esa parcialidad y permaneciendo abiertas a la pregunta por los hechos de la serie que están más allá de nosotras.

Referencias

- Allen, Jeffner, and Iris Marion Young, eds. 1989. *Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bordo, Susan. 1989. "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism." In *Feminism Postmodernism*, ed. Linda Nicholson. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Caraway, Nancy. 1989. "Identity Politics and Shifting Selves: Black Feminist Coalition Theory." Paper presented at American Political Science Association.

- Chodorow, Nancy. 1978. *Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, Ann. 1991. "Is There a Lesbian Culture?" In *Lesbian Philosophies and Cultures*, ed. Jeffner Allen, 63-88. Albany: State University of New York Press.
- Fuss, Diana. 1989. *Essentially Speaking*. New York: Routledge.
- Lange, Lynda. 1991. "Arguing for Democratic Feminism: Postmodern Doubts and Political Amnesia." Paper presented to the meeting of the American Philosophical Association, Midwest Division, Chicago.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." In *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, 51-80. Bloomington: Indiana University Press.
- Murphy, Julien. 1989. "The Look in Sartre and Rich." In Allen and Young 1989.
- Sartre, Jean-Paul. 1976. *Critique of Dialectical Reason*, trans. Alan Sheridan Smith, ed. Jonathan Ree. London: New Left Books.
- Sartre, Jean-Paul 1963. *Crítica de la razón dialéctica*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.
- Singer, Linda. 1992. *Erotic Welfare*. New York: Routledge.
- Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman*. Boston: Beacon.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. "French Feminism in an International Frame." In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Tax, Meredith. 1982. *Rivington Street*. New York: Morrow.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Young, I. M. 2000. *La justicia y la política de la diferencia* (Vol. 59). Traducción de Silvina Álvarez. Universitat de València.