

Diferencias

Etapas de un camino a través del feminismo

Teresa de Lauretis



Diseño de la cubierta: Irene Bordoy
Maquetación: Sonia Martín Domínguez
Corrección: Beatriz Albertini

© de la traducción María Echániz Sans, 1999
© 2000, Teresa de Lauretis
© 2000, de esta edición: horas y HORAS, San Cristóbal, 17, 28012 Madrid

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su tratamiento en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de las titulares del copyright.

“La presente obra ha sido editada mediante ayuda del Instituto de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)”.

Producción y Realización: J.C. Producción Gráfica.
Impresión: Grafistaff.
Encuadernación: E-90.
I.S.B.N.: 84-87715-81-8
Depósito Legal: M-44983-2000

Impreso en España.

ÍNDICE

Prólogo	7
Genealogías feministas. Un itinerario personal	11
La tecnología del género	33
El feminismo y sus diferencias	71
Diferencia e indiferencia sexual.....	79
Sujetos excéntricos	111
Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite	153

PRÓLOGO

Los ensayos aquí recogidos, escritos entre 1986 y 1996, son etapas de un recorrido intelectual, personal y político a través del feminismo. Reflejan momentos, lugares y situaciones concretas de una vida, la mía, que transcurre entre dos continentes, Europa y América, con las consiguientes complicaciones de orden práctico y afectivo, y en particular entre Italia, donde nació y adonde vuelvo cada año por períodos más o menos largos, y los Estados Unidos, donde me marché nada más acabar mi licenciatura en los años sesenta y en donde trabajo como docente en la Universidad de California. No los presento en orden estrictamente cronológico porque el camino del pensamiento, como el de la vida, no es nunca lineal sino que está hecho de vueltas, anticipaciones, desviaciones y proyecciones.

Aunque escritos en ocasiones diversas, los ensayos tienen en común una temática que para mí nació con el feminismo de los años setenta: la temática de la diferencia. En mi particular recorrido a través del feminismo, el sentido del término *diferencia* ha sufrido varias transformaciones en lo que respecta a su valor epistemológico —es decir, la contribución que el concepto de diferencia aporta al conocimiento de sí y del mundo— y, por tanto, también en lo que respecta a su valor político.

En un primer momento, con el movimiento de las mujeres fue posible pensar la diferencia como diferencia sexual y social entre mujer y hombre, diferencia que la presencia de normas referentes a la división de género (masculino y femenino) en todo tipo de sociedad hacía parecer primaria u originaria. En un segundo momento, sin embargo, al difundirse el feminismo entre mujeres de diversas clases sociales, culturas, etnias y generaciones, se hicieron evidentes las grandes diferencias entre mujeres que inciden imprescindiblemente en la misma diferencia sexual, es decir, en el modo en que cada una de nosotras vive la propia condición de sujeto sexual.

do y generado mujer. Contemporáneamente, la expansión de la crítica feminista tanto en las prácticas socioculturales como en los diversos campos del saber, incluyendo las disciplinas académicas, ha impulsado no sólo una mayor producción artística y cultural de las mismas mujeres, desde la escritura al cine, pasando por las ciencias humanas, sino también una reflexión teórica sobre los modos de conocimiento propios del pensamiento y de la acción política feminista.

Con la elaboración de una teoría feminista y con la participación activa en la producción de cultura en la esfera pública por parte de mujeres feministas o formadas en el feminismo, ha emergido a un primer plano la cuestión de la subjetividad femenina o, lo que es lo mismo, de las diversas vías, experiencias, instituciones y prácticas con que las mujeres, cada mujer —cada ser humano— se constituye en sujeto social y sujeto psíquico al mismo tiempo. Y también aquí encontramos de nuevo las diferencias, ya que tanto el sujeto social como el sujeto psíquico se forman a partir de la diferencia. El yo emerge al separarse y al diferenciarse de todo lo que es otro: inicialmente de la madre, del mundo físico, del alimento, de las otras personas; después, poco a poco, aprende a distinguirse de los propios sueños, miedos, deseos o fantasmas, y también de las propias palabras (por ejemplo, aprende a mentir). El sujeto psíquico está atravesado por la diferencia o división entre el yo consciente y el inconsciente, el sujeto social por la diferencia entre individuo y colectividad.

Esto comporta que las diferencias existen no sólo entre mujeres y hombres, y no sólo entre las mismas mujeres, sino que existen también en cada subjetividad particular. Y a menudo las diferencias o divisiones internas a un sujeto mujer tienen efectos tan conflictivos o desgarradores como los que pueden tener las diferencias y las divisiones entre mujeres de diferentes clases sociales, etnias, religiones, sexualidad y generaciones. Y aún así son precisamente las diferencias internas a cada una de nosotras, si tomamos conciencia de ellas, si las admitimos y las aceptamos, las que nos permiten entender y aceptar las diferencias internas a las otras mujeres y así, quizás, perseguir un proyecto político común de conocimiento e intervención en el mundo.

En este momento, al reflexionar sobre mi recorrido a través del feminismo, no sabría decir cómo será la próxima etapa, o si ésta existirá. Pero creo que un proyecto común de las mujeres en el siglo que apenas ha comenzado deberá definirse *con y contra* la

creciente globalización del mundo. En este sentido me parece necesario revalorizar las diferencias que existen *entre* nosotras y *en* nosotras, y dejar de pensarlas como obstáculo para entenderlas como estímulo de una renovada creatividad política y personal.

Al presentar estos ensayos en la traducción castellana quiero agradecer a las mujeres, quienes, a lo largo de diez años, me han invitado a compartir mis trabajos con ellas, sus compañeras, sus estudiantes y su público en conferencias, seminarios, cursos de verano y festivales de cine: en primer lugar a Giulia Colaizzi de la Universitat de Valencia, querida amiga desde muchos años, a quien debo la publicación de mi primer libro en traducción castellana; gracias a Beatriz Suárez Briones de la Universidade de Vigo, a Marta Selva y Ana Solá, organizadoras de la Mostra Internacional de Films de Dones de Barcelona, y a María José Aubet, organizadora de la IV Fira Internacional del Llibre Feminista en Barcelona. También doy gracias, por supuesto, a Ana Domínguez y Elena Lasheras, de la editorial horas y HORAS, y a María Echániz Sanz, excelente traductora. A Noni Benegas, que primero tuvo la idea de este libro, mil gracias por alentarme a publicarlo, por su amistad y sus preciosos consejos.

Dedico este libro a mis estudiantes americanas y americanos de habla española.

GENEALOGÍAS FEMINISTAS. UN ITINERARIO PERSONAL*

A Audre Lorde, in memoriam.

De *Una habitación propia*¹ a *The Women's Room*, del convento renacentista al salón victoriano y a la moderna “esfera privada”, hasta llegar al contemporáneo Departamento de Estudios de Mujeres (*Women's Studies*), la actividad creativa e intelectual de las mujeres se ha caracterizado por un nexo recurrente entre conocimiento y reclusión, escritura y silencio. Ni siquiera la imagen moderna y satinada de la mujer “liberada”, al tiempo esposa y ejecutiva, madre y estrella mediática o, en nuestro caso, teórica literaria, ha apagado la otra y más seductora representación de un deseo, un conocimiento o un poder revestido de silencio, locura, infabilidad mística o narcisismo absoluto. Las limitaciones y los límites impuestos socialmente a las mujeres, tanto reales como imaginarios, encuentran una representación topográfica en las cuatro paredes de una habitación, sea ésta la cocina del ama de casa o la buhardilla de la loca, el convento o el burdel, los cuatro lados de la pantalla o el ordenador al que está conectado el cyborg. Son éstas las formas históricas y literarias de una constricción en y contra la que se han articulado el pensamiento y la creatividad, la fantasía y la imaginación de las mujeres. La libertad de decidir en qué términos se plantea una cuestión, la libertad de no aceptar definiciones, deberes y objetivos formulados en los términos de la cultura patriarcal, todavía se le niega actualmente a la *mujer* y debe ser conquistada y reconquistada por las *mujeres*, no una, sino mil veces, por medio de

* Lección inaugural de la cátedra Belle von Zuylen de la Universidad de Utrecht, leída el 3 de noviembre de 1991. Una primera versión inglesa, “Feminist Genealogies. A Personal Itinerary”, está publicada en *Women's Studies International Forum*, vol. 16, 4 (1993), pp. 393-403. La versión italiana, de donde se traduce, está editada en Teresa de Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Milán, Feltrinelli, 1996, pp. 17-25.

estrategias políticas y textuales que aluden, de forma mímica, a las antiguas formas de reclusión simbólica.

Permitidme que cuente una historia.

En el año de 1678, una noble veneciana llamada Elena Lucrezia Cornaro Piscopia obtuvo el doctorado en filosofía, nunca otorgado antes a una mujer. Se trataba de la hija del Procurador de San Marcos, el cual procedía de la familia romana de los Corneli, de ahí el apellido Cornaro, la misma familia Cornaro que dio cuatro dogos a la República de Venecia, tres papas y ocho cardenales a la iglesia católica y una reina a la isla de Chipre, Caterina Cornaro, más conocida por haber sido retratada por Tiziano, Tintoretto y Veronese que por su papel político de reinante.

La figura de Elena Lucrezia me viene hoy a la memoria gracias a esta aula magna y a la presencia simbólica de dos mujeres bajo cuya égida y en cuyo nombre, *literalmente*, os hablo. Una de ellas es Anna Maria van Schuurman, la primera mujer a la que se le permitió estudiar en esta universidad, a condición de que permaneciera encerrada en “un cuarto de madera colocado dentro de la misma aula universitaria, separado por una pared de madera en la que se habían practicado unos agujeros”, como narra el folleto del “Anna Maria van Schuurman Center for Advanced Research in Women’s Studies”, donde tengo el honor y el placer de transcurrir mis cuatro meses de estancia en Utrecht. Era contemporánea de Elena Lucrezia y sus historias son similares, aunque sólo Elena Lucrezia obtuviera el doctorado en filosofía en el año 1678, año en que moría Anna Maria.

La otra mujer es Belle van Zuylen, o Isabelle de Charrière, que vivió en el siglo XVIII y a quien está dedicada la cátedra universitaria que ocupo². Belle van Zuylen que, desde su castillo que domina la verde campiña de Utrecht, escribía en francés y no en su lengua materna, el holandés, como yo os hablo en inglés y no en mi lengua materna, el italiano, que era también la lengua materna de Elena Lucrezia, que, sin embargo, debió demostrar su conocimiento del latín.

Mi genealogía feminista empieza así con estas mujeres, cuyo especial talento para las lenguas iba acompañado de una difícil relación con el lenguaje ya que se les imponía el silencio o el exilio lingüístico. Como prueba ulterior de ese exilio, la historia de Elena Lucrezia será narrada en inglés por el estudioso y bibliófilo norteamericano monseñor Nicola Fusco, pastor de St. Peter’s Church of New Kensington, en Pennsylvania.³ Su historia es la siguiente.

Desde la infancia de Elena Lucrezia, su padre alentó sus prodigiosos resultados escolásticos. Le fueron impartidas lecciones de gramática, lengua, matemáticas y música. A la edad de veintiséis años sabía cantar, tocar y componer música, hablar y traducir cuatro lenguas modernas y cinco lenguas clásicas, incluido el hebreo, el árabe y el caldeo; participaba además en *disputationes* académicas, en las que se reunían en el palacio Cornaro de Venecia estudiosos y hombres de ciencia provenientes de muchos países. A los veintiséis años, su padre consintió que marchara a Padua (donde poseía otro palacio Cornaro) para que pudiese proseguir sus estudios de filosofía, dialéctica, astronomía y, sobre todo, teología, *cerca* de la Universidad (naturalmente, no en la Universidad). En ese momento la Universidad de Padua, fundada en 1222, estaba entre las de mayor fama de Europa: habían enseñado allí Galileo Galilei y el cardenal Bembo, Sperone Speroni, Escalígero y Torquato Tasso, cada uno de cuales se mereció una estatua entre las que se encuentra todavía hoy la estatua de Elena Lucrezia.⁴

El padre, deseando un reconocimiento público de la erudición de su hija, pidió permiso al rector para que le fuera permitido defender una tesis de doctorado en teología. La respuesta de la autoridad eclesiástica, encarnada en la persona del cardenal Barbarigo, obispo de Padua y canciller de la Facultad de Teología de la Universidad (más tarde san Gregorio Barbarigo), fue en principio un seco NO. “¿Cómo? ¿Una mujer doctora y profesora de teología? ¡Nunca! [...] La mujer está destinada a la maternidad, no al conocimiento”.⁵ De todas formas, dado que entonces (tanto tiempo ha) la política académica estaba estrechamente unida a la *Realpolitik*, san Barbarigo comprendió las ventajas que derivarían en condescender a lo que hoy llamaríamos *affirmative action* y permitió a la hija del procurador defender un doctorado en filosofía. Ella así lo hizo y consiguió su título el 25 de junio de 1678. Tenía 32 años. Así nos cuenta el evento su biógrafo, monseñor Fusco:

El anuncio de la inminente convocatoria llenó a Elena Lucrezia de temor. Aborrecía sólo pensarlo. Su innata modestia huía de una tal demostración pública de su asombroso conocimiento y de la profundidad de su cultura. A fin de prepararse para la prueba rezaba incesantemente y recibía los sacramentos como si estuviese preparándose para la muerte.

Media hora antes del inicio de la ceremonia solemne, su confesor tuvo que apelar a su humildad, exhortándola a someterse. Finalmente obedeció. [...] En el último momento,

debido a la multitud de invitados y al gran número de espectadores, la convocatoria se trasladó del aula de la Universidad de Padua a la catedral de la Santa Virgen. En el vasto auditorio se hallaban presentes más personas de las que el lugar podía contener: las personalidades más importantes de Italia y un gran número de estudiosos provenientes de diversas universidades europeas, todos deseosos de ver y de oír a la primera mujer que aspiraba al más alto título académico.

Los examinadores no fueron benevolentes con ella a causa de su edad, de su sexo o de la posición social de su familia. No admitieron ninguna superficialidad a lo largo del examen. El enorme prestigio de la Universidad se debía incrementar, no disminuir de ningún modo. Mientras Elena Lucrezia respondía con una naturalidad y una dignidad que conquistaron a todos a las preguntas de naturaleza realmente compleja que le hacían, el público que había acudido a escucharla prorrumpía en gritos de ánimo y aplausos.

Concluido brillantemente el examen, a Elena Lucrezia Cornaro Piscopia le pusieron el manto de armiño, el anillo de doctor, y en su cabeza le ciñeron la corona de laurel, siendo elevada al alto rango de *Magistra et Doctrix Philosophiae*. Todos los reunidos se alzaron y entonaron el *Te Deum*.⁶

Se podría comentar, como nota al margen, que todo el evento, tal como es descrito, presenta una inquietante similitud en el tono y la estrategia narrativa y discursiva con las narraciones de los procesos de brujas que tuvieron lugar en el mismo período, al culminar la Contrarreforma, en el mundo católico. De todas formas, después de tal ordalía, no nos sorprende la noticia que Elena Lucrezia muriera poco después, a la edad de treinta y ocho años. Su biógrafo nos asegura que murió en santidad, mientras que en Padua y en Venecia la gente gritaba por las calles: “¡Ha muerto la santa! ¡Ha muerto la santa!”. “Bajo sus vestidos de diario”, nos revela monseñor Fusco, “se ponía el largo escapulario de los oblatos [de la orden benedictina]. [...] Había rechazado tres o cuatro ventajosas propuestas de matrimonio y en secreto observaba, de forma rigurosa, la regla monástica”.⁷

Hoy esto no nos sorprende en absoluto. Estudios recientes sobre las mujeres escritoras del Renacimiento indican que, al menos en Italia, la mayoría de ellas eran monjas o cortesanas, provenientes de familias nobles y cultas. Pero la pregunta que plantea la historia, típica y al mismo tiempo atípica de Elena Lucrezia es: ¿por qué? ¿Por qué este nexos recurrente entre actividad intelectual y *nunnery*

(en el doble sentido elisabethiano de convento y burdel, espiritualidad y carnalidad) entre escritura y silencio, conocimiento y clausura? ¿Qué secreta locura cultivaba Elena Lucrecia en el jardín protegido de su convento? ¿Podía tratarse simplemente de amor por la escritura o, en palabras de un crítico posmoderno, del “placer que se siente por el orden y la belleza intelectual, el estupor de la mente que lucha consigo misma, la alegría del lenguaje que irrumpe y juega continuamente al filo del silencio”? Pero, ¿cómo es eso si, añade el mismo crítico, la mujer es “enemiga de la imaginación”?⁸ Todavía en los años setenta, como observan Sandra Gilbert y Susan Gubar,⁹ los lectores de Emily Dickinson meditaban con tristeza sobre la incompatibilidad entre poesía y feminidad. Si entre ambas existía un nexo, y en el caso de Dickinson era indudable que existía uno, debía encontrarse en su “vida interior”, como supone su biógrafo John Cody:

Si la señora Dickinson hubiese sido dulce y afectuosa, más inteligente, eficiente o digna de admiración, la pequeña Emily Dickinson probablemente se hubiera identificado con ella, se hubiera convertido en amante de su casa y habría optado por un rol femenino convencional. Se habría entonces convertido en asidua parroquiana, se habría implicado en alguna actividad en favor de la comunidad, se habría casado y habría tenido hijos. Su potencial creativo habría estado presente en ella de todas formas, pero, ¿lo habría descubierto?¹⁰

Mientras su biógrafo se refiere de esta forma a la tormentosa ausencia de lazos románticos en la vida de Dickinson, otro crítico nos informa de la presencia de estos lazos y de la realización que éstos “finalmente” le proporcionaron: “Es del todo probable que la poesía [de Dickinson] no hubiera alcanzado tal valor si la autora no hubiera vivido finalmente una historia de amor que le permitiera realizarse como cualquier otra mujer”. Ninguno de los dos críticos, señalan Gilbert y Gubar, “puede imaginar que la poesía en sí pueda constituir una forma de realización para la mujer”.¹¹

¿Por qué, entonces, tantas otras mujeres como Elena Lucrecia alimentaban su amor por la escritura “bajo sus vestidos de diario”? ¿Cómo vivían la “locura” de una imaginación nacida de fantasmas “entre el tocador y el altar”? Eran ellas también, como las “santas” de Jean Toomer descritas por Alice Walker, “mujeres negras, cuya espiritualidad era tan intensa [...] que avanzaban a ciegas a través de sus vidas, [...] criaturas tan injuriadas y mutiladas en sus cuerpos

[que] miraban estupefactas al mundo, salvajemente, como alienadas [...] o en silencio, como suicidas”; mujeres que se casaban sin amor, sin alegría, que se convertían en prostitutas sin oponer resistencia, que parían hijos sin sentirse realizadas, eran también ellas “empujadas a una locura obtusa y sangrante por las fuentes de creatividad que estaban en ellas pero que no encontraban una salida”? O quizás, “¿danzaban al ritmo de una música todavía no escrita”, inmersas en “sueños que nadie sabía plasmar, ni siquiera ellas, en un relato coherente”?¹²

Que las mujeres no tuviesen otras “oportunidades de hacer carrera” puede ser un “dato” histórico y sociológico, pero no explica el deseo de un saber no provechoso, no intercambiable en el mercado y tampoco permitido (en ese sentido la historia de Elena Lucrezia es atípica). Cuando desde el presente nosotras, investigadoras feministas, buscamos una respuesta a esta pregunta (qué es la creatividad femenina, de dónde viene el deseo de las mujeres por la creación intelectual, por los saberes formales y abstractos, por la poesía y la teoría) no encontramos respuestas en el pasado. Porque las mujeres, como las sociedades que Lévi-Strauss definía como frías, no han escrito su propia historia. Encontramos tan sólo folclore, representaciones mitológicas y antropocéntricas, alegorías literarias y artísticas, y lo que se puede rastrear en ellas no es tanto una explicación, sino la repetición de un enigma: la Esfinge, cuya posición liminal entre lenguaje y silencio, entre humano y no humano, da origen a su saber y a su poder. Se trata del mismo enigma que, de vez en cuando, reencontramos inscrito en las palabras sibilinas de Cassandra y en la muda sonrisa de Mona Lisa, en el canto de Ofelia y en la “nada” de Cordelia; congelado en la mirada quieta e inmóvil de las “santas” de Toomer, en los gestos silenciosos de las pacientes histéricas de Charcot fotografiadas en La Salpêtrière, en el “no” que Dora opone a las interpretaciones terapéuticas de Freud.

Se trata, sin duda, de representaciones e imágenes modeladas o construidas por hombres. Y a pesar de ello son imágenes potentes que concentran dentro de sí mismas el deseo y la identificación ya sea femenina como masculina. Como las *femmes fatales*, heroínas caídas del *film noir*, son figuras de potencia: una potencia que hemos aprendido a asociar al sexo, a una sexualidad incontrolable, que desafía a la ley, se burla de las instituciones sociales que intentan constreñirla, como la familia, y excede las estrategias textuales que deberían contenerla. Pero estas representaciones inscriben además otra figura todavía más seductora: la posibilidad de un deseo,

una visión, contenida en una mirada “muda como una roca”, un conocimiento que se envuelve en un sudario de silencio o (lo que es lo mismo) en un lenguaje privado y autista, en la neurosis, en la locura, en el narcisismo, en el gesto sintomático. ¿Y no son quizás estos lugares de reclusión actuales similares a la *nunnery*?

La asociación de las mujeres con la locura y el silencio, la identificación de la feminidad con un poder que la cultura se ha esforzado en exorcizar o neutralizar y el lenguaje en suprimir es un topos recurrente de la crítica literaria feminista. Tanto si habla de la mujer y de su representación en las obras literarias de los hombres, como si habla como mujer, proponiendo un lenguaje en que se exprese su “alteridad radical”, su “diferencia sexual”, la crítica contemporánea define la feminidad como la otra cara de la masculinidad, su radical o reprimido y, en el mejor de los casos, irrepresentable otro: de ahí la idea de la feminidad como el límite, o el horizonte, del logocentrismo occidental.

La red de complicidades semánticas e incompatibilidades conceptuales en las que los términos mujer y locura se atraen y se repelen al mismo tiempo, en un enredo de metáfora y paradoja, ha sido puesta de manifiesto por Shoshana Felman¹³ en una reseña de dos textos de los años setenta que son paradigmáticos y en cierta forma ejemplares de un discurso de mujeres que une ambos lados del océano Atlántico: el de la investigación sociológica feminista estadounidense, representada por *Women and Madness* de Phyllis Chesler,¹⁴ y el de la crítica filosófica feminista europea, representado por *Speculum* de Luce Irigaray.¹⁵ A Chesler, que sostiene que la “locura” le viene impuesta a las mujeres por un poderosísimo condicionamiento social que las convierte en culturalmente impotentes, dependientes e inermes, y para quien, por tanto, “la enfermedad mental es una petición de ayuda”, Felman le responde con una pregunta arrogante pero necesaria: ¿a quién va dirigida esta petición si no es a los hombres? Y si se ve atendida, ¿no reforzaría precisamente esta “cura” los síntomas, la dependencia que pone de manifiesto? Y si a la mujer se le impide acceder a los lugares de elaboración teórica del discurso, Felman le pregunta a Irigaray, ¿desde dónde, entonces, puede enunciar la afirmación de la propia alteridad? “¿Quién está hablando aquí y quién está afirmando la alteridad de la mujer?, pregunta Felman. “¿Está [Irigaray] hablando el lenguaje de los hombres o el silencio de las mujeres?”¹⁶

Esta es, en mi opinión, una magnífica manera de plantear la cuestión de la teoría feminista y de la escritura femenina: ¿habla-

mos el lenguaje de los hombres o el silencio de las mujeres? Mi respuesta es que hablamos ambos. Porque ésta, que en términos lógicos es una contradicción interna, es precisamente la contradicción específica del discurso feminista. Felman no llega a tanto; escoge de esa forma evitar confrontar la contradicción presente en los textos feministas, que ella misma pone de manifiesto con tanta lucidez. Y concluye de esta forma:

Si en nuestra cultura la mujer está por definición asociada a la locura, su problema es cómo romper con esta imposición (cultural) de locura *sin* adoptar la posición crítica y terapéutica de la razón: cómo evitar expresarse como una loca o como una no-locas. El reto que la mujer de hoy debe afrontar es nada menos que “reinventar” el lenguaje, *aprender de nuevo a hablar*: a hablar no sólo contra, sino fuera de la estructura especular falocéntrica.¹⁷

Pero, ¿se puede realmente, le pregunto yo a mi vez, hablar desde “fuera” del lenguaje (tanto sea como “loca” o “no-loca”, como mujer o como hombre) cuando es el propio lenguaje el que constituye esos mismos términos y el que define la diferencia en base a los mismos? Es esa la paradoja que se encuentra en el centro de lo que Felman llama “la falacia del significado masculino” y que define el estatus de los discursos: las mujeres son definidas por el discurso patriarcal, pero sólo en él pueden constituirse en sujeto. Es así imposible retar esta “falacia” sin afrontar tal paradoja. Evitarla, evitar hablar de loca o no-loca, para las mujeres significa simplemente evitar hablar y recaer así en un silencio que no es sólo lo no dicho, es decir, el silencio histórico de las mujeres, sino también lo indecible, es decir, el silencio teórico de la mujer, su inexistencia como sujeto del/en el discurso. De ahí deriva la necesidad de hablar al mismo tiempo el “lenguaje de los hombres” y el “silencio de las mujeres”, o mejor dicho, de perseguir estrategias de discurso que otorguen voces al silencio de las mujeres dentro, a través, contra, por encima, por debajo y más allá del lenguaje de los hombres. De ahí también la necesidad de elaborar e inventar prácticas de lenguaje en las que el género no se vea suprimido ni desmaterializado en la misma discursividad, sino reivindicado y negado al mismo tiempo, afirmado y cuestionado, deconstruido y reconstruido.

La cuestión del género, tradicionalmente eludida tanto en los estudios sobre el lenguaje literario como en la crítica masculina de los escritos de mujeres, fue puesta de relieve y consecuentemente

establecida como cuestión literaria por la crítica feminista a finales de los años sesenta. Su planteamiento es ahora común: ignorando la cuestión del género, la crítica vuelve a perpetrar una vez más el “asesinato” simbólico de la mujer (devaluación, supresión, represión, reclusión, reducción al silencio) llevada a cabo repetidamente por la literatura, el arte, la ciencia y otras formas discursivas de la cultura occidental.

La historia edificante de Elena Lucrezia es tan sólo un pequeño ejemplo de cómo se ha construido tradicionalmente el silencio de las mujeres. Sus dos homónimas –la bella Elena de Troya, “aquel rostro por el que se lanzaron a la mar miles de naves y quemaron las altísimas torres de Ilio” (como escribía Marlowe), y la romana Lucrezia, sostenedora del honor masculino, sobre cuyo cuerpo expropiado y violado se construyó el Estado-república– se superponen, eludiéndola, a la figura de la mujer sabia y ávida, como Fausto, de conocimiento.¹⁸ Un estudio de los modos en que su ausencia, su silencio, han sido repetidamente reafirmados y normalizados en tiempos más recientes es el realizado por Joanna Russ en *How to Suppress Women's Writing*.¹⁹ Además os remito al trabajo de otra mujer, presente en esta aula y nómada también entre lenguas, a quien debo hoy el privilegio de hablarlos; me refiero al libro de Rosa Braidotti, *Patterns of Dissonance*,²⁰ que documenta con gran perspicacia cómo las voces de las mujeres se han visto suprimidas incluso en el discurso filosófico contemporáneo sobre la feminidad.

Pero, de todas formas, todavía nos queda preguntarnos: ¿Es el silencio de las mujeres sólo el fruto de una única causa o intencionalidad? Tanto si lo consideramos desde el punto de vista histórico o teórico como la devaluación de las palabras de las mujeres impuesta por una historia de dominación cultural y política, o como la imposibilidad de las mujeres de hablar un lenguaje fundado en su exclusión a priori de la *polis* y de la *koiné* lingüística, ¿es este silencio femenino únicamente el efecto del *logos*, del orden simbólico patriarcal, del lenguaje y de la cultura del hombre? Y, es más, ¿se puede interpretar la contradicción inscrita en este silencio exclusivamente como efecto de una marginalidad cultural, un subproducto de la opresión y de la dominación, o se puede pensar que tal silencio sea específico de la existencia material y semiótica de las mujeres, a la que damos el nombre de género?

Para responder a estas preguntas se me va a consentir tomar en consideración un texto escrito por una mujer, un texto narrativo que no es, sin embargo, una hagiografía, como la historia de Elena

Lucrezia, sino una forma de narrativa crítica, o podríamos decir también, teórica.

Hace ya más de sesenta años, al ser invitada a dar una conferencia sobre las mujeres y la novela, Virginia Woolf la tituló *Una habitación propia*. Y la inició así:

No obstante, diréis, le pedimos que hablara sobre las mujeres y la novela. ¿Qué tendrá que ver esto con tener una habitación propia? Intentaré explicarme. Cuando me pedisteis que hablara de las mujeres y la novela, me senté a la orilla de un río y me pregunté a mí misma qué querían decir esas palabras.²¹

Podrían simplemente suponer, especula Woolf, algunos comentarios sobre Jane Austen, las hermanas Bronte, George Eliot, Elisabeth Gaskell (en resumen, sobre las pocas novelistas entonces aceptadas oficialmente); o, quizás, podrían referirse a “la mujer real y a la mujer en la novela”; o “las mujeres y las novelas escritas por ellas”, o quizás “las mujeres y las novelas que hablan de ellas” o a todo esto a la vez. Esta última posibilidad es obviamente la más interesante, pero presenta “un terrible inconveniente”, desde el momento que, en ese caso,

nunca habría podido llegar a una conclusión. Nunca habría podido cumplir lo que considero el primer deber de un conferenciante: ofrecer al público, después de una hora de discurso, por lo menos una pizca de pura verdad, digna de ser atrapada entre las páginas de vuestros cuadernos de apuntes y conservada para siempre en la repisa de la chimenea. Lo único que podía hacer era ofreceros una opinión sobre una cuestión más bien secundaria: una mujer, si quiere dedicarse a la literatura debe disponer de dinero y de una habitación propia; lo que, como veis, deja sin resolver el gran problema de la verdadera naturaleza de la mujer y de la verdadera naturaleza de la novela (pp. 3-4).

Combinando una sutil ironía y un evidente *understatement*, la estrategia retórica a la que recurre Woolf con su discurso directo (“No obstante, diréis...”) anticipa la inmediata objeción por parte del público a su discurso, la (puesta en) cuestión del título elegido, e introduce así un diálogo y una divergencia. De tal forma pone de relieve tanto el tema como el acto estratégico expresado en el título y los hace amplificarse como en una caja de resonancia. Entonces

queda bien claro que la autodefensa o la aparente modestia de expresiones como “Nunca habría podido...” o “Lo único que podía hacer era ofrecer una opinión sobre una cuestión más bien secundaria”, no son únicamente fórmulas de estilo oratorio o derivadas de la “natural” modestia femenina. De forma menos evidente, pero más hábilmente que el “rehuir” de Elena Lucrezia, esas fórmulas sirven a Woolf para redefinir el espacio de su búsqueda, para significar unos límites dentro de los cuales puede concentrarse en escribir y hablar de lo que ella quiere y desea (¡pagándole además por hacerlo!). Unos límites que, al mismo tiempo, excluyen todo aquello de lo que no tiene ganas de hablar, temas que otros le han planteado, en términos que no son los suyos, y que ella quizás considera inapropiados o simplemente sin interés (como el canon literario o la “verdadera naturaleza” de las mujeres y de la novela). Estas expresiones de modestia son claramente una estrategia discursiva: yo creo que son precisamente un modo de nombrar “el silencio de las mujeres” en el “lenguaje de los hombres”. Como las cuatro paredes de una habitación, como el convento o el burdel permiten a quien habla el estar consigo misma y ser para una misma*, demarcando un espacio en el que el pensamiento, o tal vez el deseo, se pueda mover sin obstáculos, pudiendo suceder que no busque nada más, y nada menos, que la libertad de plantear una cuestión y definir sus términos. Una libertad que, paradójicamente, se paga cediendo precisamente aquello que se necesita para disfrutarla: entregando el propio cuerpo al convento para que no caiga en posesión de otros, concediéndolo a todos los hombres de tal forma que no pertenezca a ninguno u ocupando la inteligencia en tareas sin interés para poder dedicarla luego a los propios intereses. En resumen, renunciando a una parte de una misma, de hecho, a la más grande: por ejemplo, renunciar a la casa por conservar una habitación, al mundo por una celda, al vasto dominio público por un angosto espacio privado; renunciar al bosque por una encina, como hace el Orlando de Woolf o, como la heroína de Boccaccio, por un tiesto de albahaca en el alféizar de la ventana; o quizás también, como Meridian de Alice Walker, renunciar al placer sexual por encontrar asilo y refugio en el sexo.²² Por otra parte, a menudo esto tampoco funciona y la mujer termina por renunciar a escribir. Entonces se convierte,

* “Essere con se stessa e per se stessa”, en castellano se pierde el bello juego de palabras. (N. de la T.)

imagina Woolf, en la hermana de Shakespeare, aquella Judith Shakespeare que murió de parto sin haber escrito una palabra.

A través de un esbozo de la historia de la literatura y del panorama social inglés, Woolf explora este segundo nexo paradójico entre muerte y nacimiento, perennemente unidas a la raíz de la existencia material de las mujeres. Un nexo que evoca la imagen de un centro vacío, un espacio de contradicción donde los opuestos parecen converger y anularse uno a otro: nacimiento y muerte, existencia e inexistencia, escritura y silencio ocupan y vacían a la vez este espacio. Y, sin embargo, es únicamente ahí, desde ese espacio, donde puede surgir el discurso de las mujeres. Sea cual sea la forma en que lo intente afrontar, el tema de *Mujeres y novela* se le escapa constantemente hasta que sus apuntes no aparecen encabezados con el título *Mujeres y pobreza*.

Pero, ¿a qué dedicaron su tiempo nuestras madres que no nos dejaron ninguna fortuna? ¿A empolvarse la nariz? ¿A mirar escaparates? ¿A exhibirse bajo el cielo de Montecarlo? [...] Si la señora Seton y su madre y su abuela hubiesen aprendido el arte de hacer dinero y después hubieran dejado su fortuna, como hacían sus padres y sus abuelos, para crear fundaciones, institutos, premios y becas adecuadas para su propio sexo [...] nosotras habríamos podido explorar o escribir; haraganear por los lugares más venerables de la tierra; sentarnos en contemplación en las gradas del Partenón, o también ir a la oficina a las diez y volver a casa cómodamente a las cuatro y media para escribir un poco de poesía. Pero si la señora Seton y las otras señoras se hubieran dedicado a los negocios desde los quince años, no hubiera existido –y éste es el *quid* de la cuestión– mi amiga Mary.²³

El *quid* de la cuestión. Muerte y vida no son únicamente una contradicción recurrente en la existencia física de cada mujer sino que definen también su existencia social e histórica. La profundidad de la intuición de Woolf deriva del hecho que ella plantea la cuestión económica no tanto en términos de diferencia de clase sino de género. Y hace esto simplemente (y sorprendentemente) asumiendo que el patrimonio de las mujeres, nuestra herencia cultural y financiera, debe provenir de nuestras madres, las cuales no podían ganar o poseer dinero, independientemente de la clase social a la que pertenecían (por no hablar de la financiación de colegios, como hacían los padres para sus hijos, y no para sus hijas), de nuestras madres

“que daban trece hijos a un sacerdote protestante de St. Andrews”. Y si no hubiese sido así, Mary Beaton le dice a Mary Seton, “no habrías nacido en absoluto”. “Acumular una fortuna y dar a luz trece hijos: no hay ser humano que pueda soportarlo”.²⁴

Mucho antes de su principio, la existencia de las mujeres está así marcada por el género, por una diferencia sexual y social que no se puede entender recurriendo a categorías como clase, pobreza o novela, categorías que o no contemplan o dan por descontada la diferencia de género. Esta afirmación puede sonar ingenua, pero es, por lo contrario, radical. Sitúa la especificidad de género exactamente en aquel *quid*, en aquel espacio vacío lleno de contradicciones en el que viven las mujeres en cuanto madres e hijas de madres. En este sentido, la muerte de la mujer histórica Judith Shakespeare y su vuelta a nacer en el seno del feminismo de nuestro siglo no son los extremos de una trayectoria lineal en una historiografía objetiva, sino que existen simultáneamente en el aquí y ahora del proceso histórico; ambas coexisten en nuestra realidad social y física, siendo figuras de la contradicción que une escritura y silencio, reclusión y conocimiento.

Aquí reside el sentido de la metáfora sobre la que se construye el texto de Woolf: *Una habitación propia* es la representación de un espacio textual a la vez público y privado: una sala de conferencias que se convierte, por medio de su estrategia retórica, en una habitación silenciosa y un lugar de la escritura; un texto público en el que el que escribe, la voz del sujeto, inscribe el rastro de un silencio radicado en lo profundo de su existencia material. En otras palabras, el mismo texto produce la representación de su propia contradicción, que es la contradicción de un sujeto de género femenino: la inscripción de la escritura en el silencio y la inscripción del silencio en las palabras y en la escritura de una mujer. Porque, por un lado, la especificidad de la mujer y de la escritura femenina (el verdadero tema de la conferencia de Woolf) no se puede describir de forma directa, sino sólo indirectamente, negativamente, tangencialmente, tortuosamente (“Las mujeres y la novela quedan como dos problemas sin solución”). Y por el otro, la posibilidad, la condición misma de poder hablar como mujer depende de reconocer la contradicción que su discurso no puede dejar de representar. También a esto se deben entonces las expresiones de modestia iniciales, el apelar a “todas las licencias y las libertades de un novelista”, el apelar a la novela y a la licencia poética (“En este sentido la novela contiene más verdad que cuantas contenga la realidad”),

y, finalmente la más importante, casi una declaración de no existencia:

inútil decir que lo que os voy a contar no existe; Oxbridge es una invención; y también Fernham; la palabra “yo” es simplemente una forma cómoda de nombrar a alguien que no existe realmente [...] llamadme Mary Beaton, Mary Seton, Mary Carmichael o como mejor os plazca; no tiene la menor importancia.²⁵

Woolf está diciendo (nada menos que en 1929, anticipando estructuralismo y postestructuralismo) que el “yo” de quien habla, la palabra misma de una mujer, es posible tan sólo como ficción. Y esta primera afirmación indirecta a propósito de mujeres y novela lleva ya en sí todo el peso de las paradojas sucesivas que el texto produce al acercarse a su tema real: los términos en que la especificidad de la mujer puede expresarse en el lenguaje y en la historia. Porque es sobre esto, obviamente, que tratará el discurso de Woolf sobre “mujeres y novela”.

Hay que resaltar que en ningún punto del texto los términos *yo*, *mujer* y *mujeres* se refieren a algo objetivo, a personas, datos o referentes reales: las mujeres, incluida la que habla y su público, aparecen siempre como construcciones del discurso, figuras de una representación producida, contenida y modificada en la tensión entre enunciación y recepción. Al principio éstas divergen: privado de una identidad propia (“Llamadme Mary Beaton, Mary Seton, Mary Carmichael, [...] no tiene la menor importancia”), el yo que habla se dirige a un genérico “vosotras”, que podrá reconocerse o no en las palabras de la oradora (“De mis labios saldrán una serie de mentiras, pero quizás habrá mezclada entre ellas alguna verdad; os toca a vosotras buscar esta verdad y decidir si, al menos parcialmente, merece ser recordada”). En seguida el sujeto de la enunciación se convierte en Mary Beaton y después en la misma Woolf: “Aquí, entonces, ha dejado de hablar Mary Beaton. [...] Y ahora terminaré con mi propia voz”, que hace “una peroración dirigida a un público femenino”.

El público al que se dirige Woolf se convierte de esta forma en una representación inscrita en el texto, otra voz que habla en la que, llegados a este punto, se ha convertido en “una conferencia leída por una mujer a un público de mujeres”²⁶, y esa voz ahora habla como un “nosotras”, indicando el inicio de un movimiento en el que convergen enunciación y recepción.

Chicas, os debo decir (y por favor hacedme caso, porque aquí se inicia mi peroración) que en mi opinión sois vergonzosamente ignorantes. Nunca habéis descubierto nada de importancia. Nunca habéis hecho temblar un imperio ni conducido un ejército a la guerra. No habéis escrito las tragedias de Shakespeare, y tampoco habéis introducido los beneficios de la civilización a ninguna raza bárbara. ¿Cómo os podéis justificar? Es fácil decir, indicando las calles, las plazas, los bosques del globo llenos de habitantes negros y blancos y café con leche, todos atareados y ocupados en el comercio, la industria y el amor: (nosotras) estábamos ocupadas con otro trabajo. Sin nuestra aportación nadie habría surcado los océanos y estas fértiles tierras serían todavía un desierto. (Nosotras) Hemos parido y criado y lavado y enseñado, quizás hasta la edad de seis o siete años, a los mil seiscientos veintitrés millones de seres humanos que según las estadísticas pueblan el mundo; y este trabajo, aunque admitamos que nos han ayudado, exige mucho tiempo.²⁷

En este diálogo entre yo, vosotras y nosotras es evidente la función ilocutiva del discurso y del texto de Woolf; el público, en otras palabras, se convierte también en un personaje y se hace presente en este “nosotras”. No se presume que exista un vínculo inmediato o “natural” entre la que habla y escribe y el público femenino a quien este “yo” se refiere, entre mujer y mujeres. Tanto la una como las otras son construcciones del discurso. El vínculo que las une no viene dado a priori sino que, al contrario, se construye y afirma en el texto, en la enunciación y en la referencia al vínculo que iguala a las mujeres en su trabajo cotidiano.

Por último, de este diálogo entre “yo” y “nosotras” emerge otra figura de mujer, la hermana poeta de Shakespeare, que murió joven y en silencio pero que podría volver a nacer, vivir y escribir sus poesías: “vive en vosotras y vive en mí, y en otras muchas mujeres que no están aquí esta tarde, porque están en casa lavando los platos y acostando a los niños”.²⁸ También esta figura es presentada en forma de ficción narrativa, construida deliberadamente por el discurso; en ella convergen enunciación y recepción para dibujar un terreno común (una “vida común”) y un objetivo común (“pero yo sostengo que ella llegará, si trabajamos por ella”).

Tejiendo la historia de Mary Beaton y la de Judith Shakespeare con hilos de diversos colores, el texto construye un espacio dialógico de contradicción: la aparición de las mujeres en la escena del lenguaje y de la historia se produce con el conocimiento de que el

lenguaje no las significa (“me senté a la orilla del río y me pregunté qué significaban esas palabras”) y que la historia oficial no las reconoce (desde el momento en que, incluso si tuviéramos dinero y una habitación propia, estamos destinadas “a trabajar en la pobreza y en la oscuridad”). La distancia del lenguaje y la proximidad al silencio permanecen inscritas en el texto, en la conversación entre mujeres, tanto si ésta se desarrolla en una sala de conferencias como si transcurre en una habitación propia. Y, sin embargo, precisamente en este texto, en este espacio de escritura, hay un sujeto que, aún en su contradicción, da voz a su diferencia de género, a su esfuerzo de representación y autorrepresentación. Se trata de un espacio construido en torno a un centro vacío, a un grumo de silencio, a una inmovilidad que evoca la imagen de aquella “campana de cristal” que Sylvia Plath transformó en la correlación objetiva de su “locura”. Y aun esta inmovilidad, como el ojo del tornado de la novela de Plath,²⁹ es más un efecto que una ausencia de movimiento: es el punto de encuentro de impulsos opuestos, quizá del ego y del instinto de muerte, el *quid* de la cuestión de todo discurso lógico o logocéntrico, la contradicción, en palabras de Alice Walker, “tan cruel como para helar la sangre”.³⁰

Pero tan sólo a partir de esta misma contradicción ha sido posible autodefinirse y tan sólo a partir de ella puede hacerse una historia de las mujeres. Porque este texto habla de mujeres y a las mujeres, y las constituye en miembros de un grupo históricamente coherente, que define extrínseca como intrínsecamente; extrínsecamente, socialmente, por su efectiva exclusión de la *polis*, de la ciudad del conocimiento, de la biblioteca de Oxbridge, de la universidad, de las sagradas praderas del *logos*; intrínsecamente, por una continuidad de espacio afectivo, un vínculo entre madres e hijas, una tradición de prácticas compartidas de una Judith Shakespeare a otra.

El espacio discursivo que Woolf construye en *Una habitación propia*, donde aparece representada *no una mujer sino las mujeres* como presencia social y afectiva, como sujetos dotados de una especificidad y de una historia, con lazos y objetivos comunes, existe en la medida en que el texto opera constituyendo una comunidad de lectoras, escritoras y hablantes *mujeres*, produciendo de esta forma los términos de un discurso crítico de mujeres; en otras palabras, el texto establece las condiciones que hacen posible el pensamiento feminista. Por que lo que empieza, de hecho, con la posibilidad de que las mujeres hablen a y de las mujeres, no es únicamente, como sugiere Woolf, la posibilidad de escribir de nuevo la

historia. Es la historia misma lo que empieza para las mujeres, y no la historia en sentido hegeliano, continuamente replegada sobre sí misma y sobre el pasado para totalizar su sentido y reafirmar una verdad universal en su significado último, sino más bien una historia siempre en devenir, aquí y ahora, enraizada en la práctica, en la contradicción, en la heterogeneidad.

Desde que Woolf dio su conferencia, muchas mujeres han vuelto una y otra vez sobre estas cuestiones, históricas y teóricas, planteadas por ella, y lo han hecho en sus mismos términos. Mientras que en 1929 en las estanterías de las bibliotecas había libros escritos por hombres sobre mujeres, hoy en día, en el mundo occidental, son en general las mujeres las que escriben sobre ellas mismas y, a menudo, si no siempre, para otras mujeres. Existe ya un vasto corpus de obras no sólo de narrativa, poesía y arte, de crítica, de historia y de ciencias humanas, sino también de teoría: teoría literaria, teoría fílmica, psicoanálisis, teoría cultural. Pero, diréis vosotras, ¿por qué de teoría? ¿Por qué del más abstracto de los discursos, descendiente directo de la filosofía, de la que la mujer siempre ha sido mantenida a distancia, como para subrayar la no-relación con el lenguaje que sugirió a Nietzsche la metáfora de su identidad?

Hasta hace poco tiempo, la filosofía se ha ocupado de la construcción de sistemas, de reconducir lo real en lo simbólico, de clasificarlo en categorías conceptuales, construyendo muros de significado, y después ciudades y, más tarde, imperios; haciendo, en definitiva, la Historia. Si por un momento volvemos la mirada a los grandes hombres que enseñaban en la Universidad de Padua en las postrimerías del Renacimiento –Galileo y su *Dialogo dei massimi sistemi*, Tasso y la última épica heroica de la cristiandad, Bembo dedicado, en su *Prose della vulgar lingua*, a dar forma a la lengua italiana de los siglos por venir– no podemos dejar de preguntarnos: ¿qué hacía allí Elena Lucrezia? Bueno, obviamente, ella no estaba allí. Estuviese en el palacio del padre o en el vecino convento, ella estaba fuera de la universidad, fuera de la filosofía. Sobre cuál fue el placer, poder o saber que obtuvo de sus estudios, cuál fue el deseo, la discreta locura que le hizo rondar sus puertas nosotras podemos sólo especular desde nuestros propios descos, desde nuestra relación, que sabemos es ex-céntrica, con el lenguaje y con la historia; y desde nuestro esfuerzo, a pesar de todo, de interrogarlos, discutirlos y examinarlos; en suma, desde nuestro deseo de teoría. Una teoría que no se termina con la construcción de sistemas, sino que lo que persigue es excavar

y desenterrar sus cimientos. Y ésta es, dice Braidotti, “una pasión intelectual”.

[El] deseo de formas de investigación, expresión y transmisión de conocimiento responde [...] a un impulso ético y político que es constitutivo del pensamiento feminista y que lo caracteriza más allá y por encima de cualquiera de sus temáticas. Supone una relación con la institución del saber y, al mismo tiempo, una relación diversa con la elaboración teórica y la producción de escritura.³¹

Yo creo también que la pasión de las investigadoras feministas por el lenguaje y la teoría es la contrapartida directa del silencio que ha marcado por mucho tiempo, y continúa marcando, la existencia material e intelectual de las mujeres. Para nosotras, como para Elena Lucrezia Cornaro Piscopia, Anna Maria van Schuurman, Belle van Zuylen, Virginia Woolf, Alice Walker y otras muchas, el trabajo crítico, así como todas las otras prácticas de escritura y los otros medios expresivos, son instrumentos para huir de y al mismo tiempo resistir a los límites y a las constricciones impuestas por razón de sexo (como se decía antes). Por ese motivo, no es coincidencia que tantas escritoras de ciencia ficción creen personajes como los *cyborg*, no *machines célibataires*, sino más bien “máquinas solteras”, que se unen a las filas de las figuras míticas puestas en boga por la cultura popular contemporánea: brujas, monstruos, amazonas y vampiros, figuras de transgresión y, al mismo tiempo, de nuevas formas de vida social.

La teoría feminista, en sus múltiples géneros y estilos de escritura, combina el deseo de conocimiento formal y abstracto con el impulso narcisista de la auto-afirmación de un sujeto sexuado mujer; traduce la posibilidad de subjetividad política en la creación de nuevas figuras de nuestro destino. Hace algunos años, antes de iniciar la lectura de sus poesías en la Universidad de Stanford, dirigiéndose a un público de una forma en parte similar y en parte completamente diversa a la de Virginia Woolf, Audre Lorde dijo: “Soy una feminista negra lesbiana guerrera poeta madre que hago mi trabajo”. Y preguntó: “¿Quiénes sois y cómo hacéis vosotras el vuestro?”.

Las palabras de estas mujeres han guiado mi itinerario de mujer y de investigadora universitaria como un hilo de Ariadna; una descendencia dispersa, fragmentada, pero históricamente presente de pensamiento y escritura que mis coterráneas, las filósofas feministas de la Librería de Mujeres de Milán, han llamado una genealogía

de mujeres. Ésta no es una tradición, ni un vínculo de sangre entre madres e hijas desheredadas, sino más bien es el rastro de un recorrido, de un deseo: una genealogía feminista discontinua y evasiva, reconstruida día a día. En estas condiciones, el viaje no es fácil y la meta no está clara. Hay momentos en los que, de verdad, el pasado me parece más acogedor que el futuro y las historias pasadas me confortan más que las nuevas. Pero, a pesar de todo, quiero concluir mi genealogía feminista por hoy con las palabras de otra mujer que no obtuvo el doctorado en filosofía porque cuando debía haber terminado su tesis doctoral estaba en prisión, pero cuya obra ha inspirado ya a dos generaciones de mujeres y hombres de todo el mundo.

La mayor dificultad de una militante [ha escrito Angela Davis, y yo creo firmemente que esto es también verdad para una teórica y profesora feminista] es la de saber dar respuestas adecuadas a las necesidades del momento y de hacerlo de tal forma que la luz que se pretende proyectar sobre el presente sea capaz de iluminar también el futuro.³²

¹ Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, Harcourt Bruce and World, Nueva York y Londres, 1929 (trad. cast. de Laura Pujol, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix y Barral, 1989), y Marilyn French, *The Women's Room*, Nueva York, Summit, 1977.

² La cátedra Belle von Zuylen corresponde a la figura oficial de profesor visitante de la Universidad de Utrecht. Está dedicada a la célebre escritora y estudiosa del siglo dieciocho, nacida en Utrecht, aunque pasó la mayor parte de su vida en el extranjero. La cátedra fue instituida a principios de los años ochenta con el objetivo de acoger a investigadores eminentes cuya reputación internacional y cuyos métodos innovadores hubiesen servido de inspiración a la comunidad académica. Siempre que es posible, el Departamento de Estudios de Mujeres de Utrecht procura que la cátedra sea asignada a investigadoras feministas.

³ Monseñor Nicola Fusco, *Elena Lucrezia Cornaro Piscopia*, Pittsburgh, 1978. Se trata de un volumen conmemorativo, con el patrocinio de la Hunt Foundation, de la Universidad de Pittsburgh y del United States Commitee, con motivo del tricentenario de Elena Lucrezia Cornaro Piscopia.

⁴ Monseñor Nicola Fusco, *Elena Lucrezia...*, p. 22.

⁵ Así al menos lo cuenta su biógrafo, monseñor Fusco, que explica lo siguiente (pp. 35-36): "En la segunda mitad del siglo xx, la Iglesia Católica Romana abolió su veto absoluto. Hoy en día, en Europa, hay muchas mujeres doctoras en teología. En tiempos de Elena Piscopia, el padre conventual Felice Rotondo, un profesor de teología de la Universidad de Padua, observó: "Si a las mujeres se les permite estudiar teología, ¿por qué se les debe negar el doctorado en esta disciplina?" Para sostener su opinión citó a Duns Scoto (1266-1308), al jesuita Alfonso Salmerón (1515-1596), a Cornelius a Lapide (1567-1637), luminarias de la Iglesia. Pero el cardenal Barbarigo se resistió a aceptar la opinión del padre Rotondo. "La mujer", dijo, "está destinada a la maternidad, no al conocimiento. Pero, si el Procurador de San Marcos insiste, estoy dispuesto a sobreeser y permitir a su hija convertirse en doctora en Filosofía." No hay ningún testimonio escrito de estas palabras del cardenal Barbarigo. En una carta, monseñor Fusco afirma que él no está escribiendo una monografía crítica, sino "un perfil, esto es, un relato" (cfr. *Apéndice*, p. 95).

⁶ Monseñor Nicola Fusco, *Elena Lucrezia...*, cit., pp. 37-38.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ I. Hassan, "Passage from Egypt: Excerpt from an Imaginary Autobiography", en *Sub-Stance*, 37/38, p. 207.

⁹ Sandra Gilbert y Susan Gubar, *Shakespeare's Sisters: Feminist Essays on Women Poets*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.

¹⁰ John Cody, *After Great Pain: The Inner Life of Emily Dickinson*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, citado en S. Gilbert y S. Gubar, *Shakespeare's Sisters*, p. xix.

¹¹ S. Gilbert y S. Gubar, *Shakespeare's Sisters*, p. xix.

¹² Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1983, pp. 232-233.

¹³ Shoshana Felman, "Women and Madness: The Critical Phallacy", en *Diacritics*, 5 (4), 1975, pp. 2-5.

¹⁴ Phyllis Chesler, *Women and Madness*, Nueva York, Doubleday, 1972 (trad. it. *Le donne e la pazzia*, Turín, Einaudi, 1975).

¹⁵ Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre Femme*, París, Éditions de Minuit, 1974, trad. it. de Luisa Muraro, Milán, Feltrinelli, 1975 (trad. cast. de Beralides Alberdi, Madrid, Saltés, 1978).

¹⁶ S. Felman, *Women...*, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ Véase S. Jed, *Chaste Thinking: The Rape of Lucretia and the Birth of Humanism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

¹⁹ Joanna Fuss, *How to Suppress Women's Writing*, Austin, University of Texas Press, 1983.

²⁰ Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1991 (trad. it. *Dissonanze*, Milán, La Tartaruga, 1994).

²¹ V. Woolf, *A Room of One's Own*, p. 3.

²² "Estar con él [...] lo salvó del esfuerzo de responder a los otros chicos o incluso de tomar en cuenta a la entera categoría de los hombres. [...] Esto era probablemente lo que el sexo era para ella: no el placer, sino un refugio en el que su mente se liberaba de cualquier consideración acerca de todos los demás machos del universo que podían querer algo de ella. Significaba descansar de una persecución" (A. Walker, *Meridian*, Nueva York, Pocket Books, 1976, pp. 61-62).

²³ V. Woolf, *A Room...*, cit., p. 22.

²⁴ *Ibid.*, las citas corresponden, en este orden, a las pp. 24, 23, 22.

²⁵ *Ibid.*, pp. 4-5.

²⁶ *Ibid.*, pp. 4, 109, 114, 115.

²⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁸ *Ibid.*, p. 117.

²⁹ Sylvia Plath, *The Bell Jar*, Nueva York, Harper and Row, 1971.

³⁰ A. Walker, *Meridian*, cit., p. 233.

³¹ R. Braidotti, *Patterns of Dissonance...*, cit., p. 150.

³² Angela Davis, *Women, Culture and Politics*, Nueva York, Random House, 1990, p. 9.

LA TECNOLOGÍA DEL GÉNERO*

En los escritos y en las prácticas culturales feministas de los años sesenta y setenta, el concepto de género o diferencia sexual ha jugado un papel central en la crítica de la representación, en la relectura de imágenes y narraciones culturales, en el análisis de las teorías de la subjetividad y de la textualidad, de la lectura, de la escritura y de la relación espectral. El concepto de género entendido como diferencia sexual ha sido el fundamento teórico de la participación feminista en el debate sobre el conocimiento formal y abstracto, en las epistemologías y los campos cognitivos definidos tanto por las ciencias sociales y físicas, como por las ciencias humanas o estudios humanísticos. Paralela e interdependientemente a esta participación, ha tenido lugar la elaboración de prácticas y discursos específicos y la creación de ámbitos sociales (ámbitos de género o “espacios de mujeres”, como los grupos de autoconciencia, los *caucus* de mujeres dentro de las diversas disciplinas, los Estudios de Mujeres, las revistas feministas, los colectivos en los medios de comunicación y otros muchos) en los que esta misma diferencia sexual se ha podido afirmar, indagar, analizar, describir o verificar. Pero, aun así, el concepto de género como diferencia sexual y los conceptos que derivan de la misma (cultura de las mujeres, función materna, escritura femenina, feminidad, etc.) se han convertido en un límite, casi en un obstáculo, para el pensamiento feminista.

Al poner el acento en lo sexual, la “diferencia sexual” es en un primer y último análisis una diferencia entre mujeres y hombres, entre hembra y macho; e incluso el sentido más abstracto de “dife-

* Capítulo introductorio de *Technologies of Gender. Essays in Theory, Film and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, editado en italiano con el título “La tecnología del género”, en Teresa de Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Milán, Feltrinelli, 1996, pp. 131-163.

rencia sexual”, debida no a la biología o a la socialización, sino a la significación y a los efectos discursivos (puesto aquí el acento no tanto en lo sexual como en la diferencia como *différance*), acaba por ser en último término una diferencia (de la mujer) del hombre, o mejor dicho, la instancia misma de la diferencia en el hombre. Al seguir planteando la cuestión del género en estos términos, después de realizada una crítica exhaustiva del patriarcado, el pensamiento feminista permanece vinculado a los términos del mismo patriarcado occidental, encerrado dentro del cuadro de una oposición conceptual que ha estado “desde siempre” inscrita en lo que Fredric Jameson llamaría “el inconsciente político” de los discursos culturales dominantes y de las “grandes narraciones” que lo sostienen (sean éstas biológicas, médicas, legales, filosóficas o literarias) y que tenderá a reproducirse, a retextualizarse, como veremos, incluso en la re-escritura feminista de las narraciones culturales.

El primer límite del concepto de “diferencia sexual” radica, por tanto, en el hecho de que sitúa el pensamiento crítico feminista dentro del cuadro conceptual de una oposición universal de sexo (la mujer como diferencia del hombre, ambos universalizados; o bien la mujer como diferencia *tout court* y, por tanto, también universalizada), haciendo muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres de la Mujer, esto es, las diferencias entre las mujeres y, quizás más concretamente, las diferencias *internas a las mujeres*. Por ejemplo, las diferencias entre mujeres que llevan el velo, mujeres que “llevan la máscara” (como dice Paul Laurence Dunbar, citado a menudo por las escritoras negras norteamericanas) y mujeres que “se enmascaran” (*masquerade* es el término usado por Joan Riviere) no se pueden entender como diferencia sexual.¹ Tomando ese punto de vista, no habría ninguna diferencia y cada mujer no haría sino reproducir las diversas encarnaciones de una especie de esencia arquetípica de la mujer o personificaciones más o menos sofisticadas de una feminidad metafísico-discursiva.

Un segundo límite del concepto de diferencia sexual es que tiende a reconducir o recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de las paredes de la casa del amo, por usar la metáfora de Audre Lorde, que prefiero a la “casa-prisión del lenguaje” de Nietzsche por razones que pronto serán evidentes. Por potencial epistemológico radical entiendo la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de los años ochenta, de concebir el sujeto social y las relaciones entre subjetividad y sociabilidad de modo diverso; un sujeto constituido sí en el género, pero no única-

mente a través de la diferencia sexual, sino mediante el lenguaje y las representaciones culturales; un sujeto generado* dentro de la experiencia de las relaciones de raza y clase, además de las de sexo; un sujeto, en definitiva, no unificado sino múltiple, no sólo dividido sino contradictorio.

Para empezar a delinear este otro tipo de sujeto y a articular sus relaciones con un campo social heterogéneo, necesitamos un concepto de género que no esté tan estrechamente unido a la diferencia sexual como para constituir su virtual sinónimo, de tal forma que mientras de un lado presume que el género deriva naturalmente de la diferencia sexual (biológica), del otro lado lo engloba en una diferencia sexual concebida como efecto del lenguaje, o como puro imaginario, separado de lo real. Esta relación de mutua inclusión entre género y diferencia sexual debe disolverse o deconstruirse. Se podría empezar a pensar el género tomando como punto de partida a Michel Foucault y su teoría de la sexualidad como “tecnología del sexo”, para proponer que también el género, ya sea como representación o como autorrepresentación, sea considerado como el producto de varias tecnologías sociales, como el cine, y de discursos institucionales, epistemologías y prácticas críticas, además de prácticas de la vida cotidiana.

Podríamos así decir que el género, como la sexualidad, no es una propiedad de los cuerpos o algo que existe originariamente en los seres humanos, sino que es “el conjunto de los efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales” como dice Foucault, debido al despliegue de “una compleja tecnología política”.² Pero debe decirse antes que nada, y de ahí el título de este trabajo, que pensar el género como el producto y el proceso de una serie de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos, significa haber superado ya a Foucault, pues su concepción crítica de la tecnología del sexo olvida la sollicitación diversificada a la que ésta somete a los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos. La

* Los adjetivos *in-generato* (italiano) y su equivalente inglés *en-generated* son difíciles de traducir si se quiere mantener el significado que tienen dentro del discurso teórico de la autora, que además hace un juego de palabras con género y engendrar. Podrían traducirse como “sexuado”, pero entonces no reflejarían el concepto de “género” que se está proponiendo, por lo cual prefiero utilizar “generado”, que me parece una solución mejor, aunque no plenamente satisfactoria, que la traducción más literal del término, que sería “engendrado”. (N. de la T.)

teoría de Foucault, al ignorar las inversiones conflictivas de hombres y mujeres en el discurso y en las prácticas de la sexualidad, de hecho excluye, aunque no impide, la consideración del género.

Procederé formulando una serie de cuatro proposiciones en orden de obviedad decreciente, que elaboraré a continuación de forma más detallada:

1. El género es (una) representación, lo que no significa que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, en la vida material de los individuos. Al contrario.
2. La representación del género es su construcción, y se puede decir, muy sencillamente, que el arte y la cultura erudita del mundo occidental en su conjunto constituyen el grabado (inhumación) de la historia de esta construcción.
3. La construcción del género continúa en la actualidad, tan diligentemente como en épocas pasadas, por ejemplo, en la era victoriana. Y continúa no sólo allí donde se podría suponer –en los medios de comunicación, en las escuelas públicas y privadas, en los tribunales, en la familia, tanto en la nuclear como en la extensa o en la de un único progenitor– en breve, en lo que Louis Althusser llama los “aparatos ideológicos del estado”. La construcción del género continúa también, aunque de forma menos evidente, en la universidad, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas y en las teorías radicales de vanguardia e incluso, y especialmente, en el feminismo.
4. Paradójicamente, por tanto, la construcción del género se realiza también mediante su propia deconstrucción, y también a través de cualquier discurso, feminista o no, que intente rechazarlo o minimizarlo como falsa representación ideológica. Porque el género, como lo real, no es sólo el efecto de la representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso, un trauma potencial que puede desestabilizar, si no se contiene, cualquier representación. /

1. Si buscamos *gender* (género) en el *American Heritage Dictionary of the English Language*, constatamos que ante todo se trata de un término clasificatorio. En gramática, es una categoría a través de la cual se clasifican los sustantivos y las formas gramaticales, no sólo en base al sexo o a la ausencia de sexo (esta última es una

categoría particular, llamada “género natural”, típica, por ejemplo, de la lengua inglesa), sino también en base a otros elementos, como los morfológicos, en el llamado “género gramatical”, presente, por ejemplo, en las lenguas románicas. (Recuerdo un ensayo de Roman Jakobson titulado *El sexo de los cuerpos celestes* en el que, después de analizar el género de las palabras “sol” y “luna” en una gran variedad de lenguas, llegaba a la reconfortante conclusión de que no era posible encontrar ningún elemento que sostuviera la existencia de una ley universal que determinase la masculinidad o la feminidad del sol o la luna. ¡Gracias al cielo!)

La segunda acepción de *gender* presente en el diccionario es “clasificación de sexo; sexo”. Es interesante resaltar que esta proximidad de sexo y gramática está ausente en las lenguas románicas (que, según la opinión popular, son habladas por pueblos mucho más románticos que los anglosajones). El español *género*, el italiano *genere* y el francés *genre* no implican ni tan siquiera la connotación del género de una persona, que se expresa por lo contrario con el término usado para “sexo”. Y quizás por eso la palabra inglesa *genre*, tomada del francés para designar la específica clasificación de las formas artísticas y literarias (la pintura en primer lugar), está también libre de cualquier tipo de connotaciones sexuales, tanto como la palabra *genus*, la etimología latina de *gender*, que se usa en inglés como término clasificatorio en biología y lógica. Un corolario interesante de esta peculiaridad lingüística del inglés (la acepción de *gender* referida al sexo) es que el concepto de género que aquí analizo, y por tanto toda la intrincada cuestión de la relación entre género humano y representación, es imposible de traducir en casi todas las lenguas románicas. (O lo era hasta hace pocos años, en 1986 cuando escribí este trabajo.)

Volviendo al diccionario, encontramos así que el término *gender* es una *representación*. Una representación no sólo en el sentido en que toda palabra, todo signo, se refiere a su referente (lo representa), sea éste un objeto, una cosa o un ser animado. De hecho el término *gender* es la representación de una relación, es decir, la relación de pertenencia a una clase, a un grupo, a una categoría. El género es la representación de una relación o, si puedo anticipar brevemente mi segunda proposición, el género construye una relación entre una entidad y otras entidades que están ya constituidas como clase, y tal relación es de pertenencia. De esta manera, el género asigna a una entidad, digamos un individuo, una posición en el seno de una clase, y por tanto también una posición respecto a

otras clases preconstituidas. (Uso el término *clase* con las debidas cautelas, porque, aunque aquí no la utilizo en el sentido de clase/s social/es, quiero mantener la noción marxista de clase como grupo de individuos unidos por causas determinantes e intereses sociales, incluida especialmente la ideología, que no son ni elegidas libremente ni puestas de forma arbitraria.) El género representa así no un individuo sino una relación, y una relación social; en otras palabras, representa un individuo por una clase.

El género neutro en inglés, lengua basada en el género natural (notemos de pasada que la “naturaleza” es omnipresente en nuestra cultura, desde un origen, que es precisamente el lenguaje), se asigna a palabras que designan entidades privadas de sexo o asexuadas, objetos o individuos caracterizados por la ausencia de sexo. Las excepciones a esta regla demuestran la sabiduría popular del uso: *child* (niño) es de género neutro y su determinante posesivo correcto es *its*, como me enseñaron cuando estudiaba inglés, hace muchos años, a pesar de que la mayoría de la gente usa el posesivo masculino *his* y algunos, más reciente y menos comúnmente, y de todas formas sin congruencia, usan el masculino o el femenino: *his* o *her*. Aunque el bebé tiene un sexo por “naturaleza”, sólo cuando se convierte en (esto es, cuando se le designa como) niño (*boy*) o niña (*girl*) adquiere un género.³ La sabiduría popular, por tanto, sabe que el género no es sexo, estado de naturaleza, sino la representación de cada individuo en los términos de una relación social particular que preexiste al individuo y está fundada sobre la oposición *conceptual* y rígida (estructural) de dos sexos biológicos. Esta estructura conceptual es lo que las investigadoras feministas de ciencias sociales han definido como “el sistema sexo/género”.

✓ Las concepciones culturales de masculino y femenino en cuanto categorías complementarias y, al mismo tiempo, mutuamente excluyentes dentro de las que están colocados todos los seres humanos, constituyen un sistema de género dentro de cada cultura, un sistema de sentido o simbólico, que asocia el sexo a contenidos culturales según valores y jerarquías sociales. Incluso si asume significados diversos en las diferentes culturas, un sistema sexo/género está siempre íntimamente unido a factores sociales y políticos en cualquier tipo de sociedad.⁴ Desde esta óptica, la traducción cultural del sexo en género y la asimetría que caracteriza todos los sistemas de géneros en las diversas culturas (si bien con modalidades distintas) se consideran “sistemáticamente unidas a la organización de la desigualdad social”.⁵

↗

Resumiendo, el sistema sexo/género, tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, es un sistema de representación que confiere significado (identidad, valor, prestigio, posición en el sistema de parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos de una sociedad dada. Si las representaciones de género vehiculan significados que sancionan posiciones sociales diferentes, entonces el representar o el representarse como macho o hembra implica la asunción del conjunto de estos efectos de sentido. Por tanto, la proposición que dice que la representación del género es su construcción, en tanto cada término es al mismo tiempo el producto y el proceso del otro, puede reformularse con mayor precisión: *la construcción del género es al mismo tiempo el producto y el proceso de su representación.*

2. Cuando Althusser escribía que la ideología representa “no el sistema de las relaciones reales que gobierna la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de los individuos con las relaciones reales en las que ‘viven’” y que gobiernan su existencia, estaba describiendo también, y en mi opinión con mucha precisión, el funcionamiento del género.⁶ Se podría objetar que es reductivo y simplista equiparar el género a la ideología. Ciertamente Althusser no lo hace, ni tampoco el pensamiento marxista tradicional, en el que el género es un tema más bien marginal, limitado a la “cuestión de la mujer”.⁷ De hecho, y de forma análoga a la sexualidad y a la subjetividad, el género se coloca en la esfera privada de la reproducción, de la procreación y de la familia, en vez de en la esfera pública y propiamente social de la superestructura, de la que forma parte la ideología, determinada por las fuerzas económicas y las relaciones de producción.

✓ Y sin embargo, más adelante, Althusser afirma: “*Toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ individuos concretos en cuanto sujetos*” (p. 171). Si sustituimos ideología por género, la afirmación mantiene su eficacia, con un ligero cambio de términos: el género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos en cuanto hombres y mujeres. Y precisamente en este cambio sale a la luz la relación entre género e ideología, y se revela efecto de la ideología del género. El cambio de “sujetos” a “hombres y mujeres” marca la distancia conceptual entre dos órdenes de discurso: el discurso de la filosofía o de la teoría política y el discurso de la “realidad”. El género viene dado (y dado por descontado) en este último y excluido en los otros. ✓

Si bien el sujeto althusseriano de la ideología deriva más del sujeto lacaniano (que es un efecto de la significación, basado en la *mé connaissance*) que del sujeto de clase unificado del humanismo marxista, también él está privado de género, ya que ni uno ni otro discurso contemplan la posibilidad (y mucho menos el proceso de constitución) de un sujeto femenino.⁸ Pero la misma definición de Althusser nos autoriza a preguntar: si el género existe en la “realidad”, si existe en las “relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos” pero no en la filosofía o en la teoría política, ¿qué representan éstas si no una “relación imaginaria de los individuos con las relaciones reales en que viven”? Dicho de otra forma, la teoría althusseriana de la ideología es también ella misma prisionera e ignorante de su propia complicidad con la ideología del género. Pero esto no es todo: lo más importante, y lo que es más pertinente a mi tesis, es que la teoría de Althusser, en la medida en que una teoría puede ser legitimada por discursos institucionales y puede adquirir poder y control en el campo del significado social, puede por sí misma operar como una tecnología del género.

La originalidad de las tesis de Althusser consistía en intuir que la ideología opera no sólo de modo semiautónomo respecto al nivel económico, sino también, fundamentalmente, mediante su llamamiento a la subjetividad (“La categoría del sujeto es constitutiva de toda ideología”, escribe en la p. 171). Es entonces paradójico, aunque también obvio, que no podía ser él quien trazara el nexo entre género e ideología, o que pensara el género como una forma de ideología. Tal nexo ha sido explorado, sin embargo, por otras pensadoras marxistas que son feministas, o, todavía mejor, por pensadoras feministas que son también marxistas. Michèle Barrett, por ejemplo, afirma que la ideología no es sólo un lugar primario de la construcción del género, sino que “la ideología del género [...] ha jugado un rol importante en la construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo”, y es por tanto una prueba precisa del “nexo integral entre ideología y relaciones de producción”.⁹ /

El contexto en que se desarrolla la tesis de Barrett (expuesta por primera vez en su libro de 1980 *Women's Oppression Today*) es el debate suscitado en Inglaterra por la “teoría del discurso” y de otros desarrollos post-althusserianos de la teoría de la ideología, en particular, la crítica de la ideología promovida por la revista feminista inglesa *m/f* a partir de los conceptos de representación y diferencia procedentes de Lacan y Derrida. Barrett cita el trabajo de Parveen

Adams, "A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Difference", en donde el término de "división sexual" se refiere a las dos categorías mutuamente excluyentes de hombres y mujeres como datos de la realidad: "En términos de *diferencias* sexuales, por otro lado, lo que se analiza es precisamente la *producción* de diferencias mediante los sistemas de representación; el mecanismo de la representación produce diferencias que no pueden ser conocidas de antemano".¹⁰

Adams se muestra crítica respecto a una teoría feminista (marxista) de la ideología que se base sobre la noción de patriarcado como algo que viene dado en la realidad social (en otras palabras, una teoría basada sobre el hecho de la opresión de las mujeres por parte de los hombres), porque tal teoría descansa sobre un esencialismo, bien biológico bien social, que inesperadamente reaparece todavía incluso en las obras de quienes, como Juliet Mitchell, sostienen que el género es un efecto de la representación. "En los análisis feministas", afirma Adams, el concepto de sujeto femenino "presupone una opresión homogénea de las mujeres en un estado, la realidad, que viene dado a priori respecto a las prácticas de representación" (p. 56). Subrayando que la construcción del género no es más que el efecto de una variedad de representaciones y prácticas discursivas que producen diferencias sexuales "no conocidas de antemano" (o bien, la paráfrasis es mía, que el género no es más que la configuración variable de posicionamientos sexual-discursivos), Adams cree que puede evitar "la simplificación de una relación 'ya' desde siempre antagonista" entre los sexos, lo que en su opinión es un obstáculo tanto para el análisis feminista como para las prácticas políticas feministas (p. 57). La réplica de Barrett a este punto coincide plenamente con mi opinión, sobre todo por lo que respecta a las implicaciones que derivan para la política feminista: "No es necesario hablar de la división sexual como presente 'ya desde siempre'; podemos explorar la construcción histórica de las categorías de masculinidad y feminidad sin estar obligadas a negar que, en su especificidad histórica, existan en el presente y se configuren en términos sistemáticos e incluso previsibles" (Barrett, pp. 70-71). Pero tampoco el trazado conceptual de Barrett permite pensar la ideología del género en términos específicamente feministas. En una nota añadida en la reedición de su trabajo en 1985, de donde estoy citando, Barrett reitera su convicción de que "la ideología es un lugar extremadamente importante de la construcción del género, pero debe ser entendida como una parte de una totalidad social, más que como una

práctica o un discurso autónomo” (p. 83). El concepto de “totalidad social” y el espinoso problema de la “relativa” autonomía de la ideología (en general y, presumiblemente, de la ideología del género en particular) de los “medios y fuerzas de producción” y/o de las “relaciones sociales de producción” resultan vagos y sin resolver en la argumentación de Barrett, que se hace más imprecisa y menos convincente cuando pasa a analizar los modos en que la ideología del género se (re)produce en la práctica cultural (literaria).

Un modo distinto y potencialmente más útil de plantear la cuestión de la ideología del género es el propuesto (pero no desarrollado) por Joan Kelly en un ensayo de 1979 titulado *The Doubled Vision of Feminist Theory*. Kelly sostiene que si aceptamos el principio feminista fundamental de que lo personal es político, no es posible seguir afirmando que existen dos esferas de realidad social: la esfera privada, doméstica, de la familia, de la sexualidad y de la afectividad, y la esfera pública del trabajo y de la productividad (que incluiría todas las fuerzas y gran parte de las relaciones de producción en los términos de Barrett). Por lo contrario, podemos pensar en diferentes tipos de relaciones sociales unidos entre sí: relaciones de trabajo, de clase, de raza y de sexo/género. “No tenemos dos esferas de realidad social, sino dos (o tres) tipos de relaciones sociales. Las llamaremos por ahora relaciones de trabajo y de sexo (o de clase y de raza, y de sexo/género).”¹¹ No sólo hombres y mujeres ocupan posiciones diversas en estas relaciones, sino, y esto es un punto importante, las mujeres mismas ocupan posiciones diversas en los diversos tipos de relaciones.

En la “doble” perspectiva del análisis feminista contemporáneo, prosigue Kelly, podemos ver los dos órdenes, el sexual y el económico, operar conjuntamente: “En todas las formas históricas que ha asumido la sociedad patriarcal (feudal, capitalista, socialista, etc.) operan simultáneamente un sistema sexo/género y un sistema de relaciones productivas [...] con el objeto de reproducir las estructuras socioeconómicas de dominio masculino de ese específico orden social” (p. 61). Desde esa “doble” perspectiva se puede entonces ver claramente cómo funciona la ideología del género: “*El lugar de las mujeres*”, es decir, la posición asignada a las mujeres en nuestro sistema sexo/género, como subraya Kelly, “no es una esfera aparte o un modo de existir separado, sino una posición dentro de la existencia social en general”. Y éste es otro punto fundamental.

‡ Porque si el sistema sexo/género (que prefiero llamar género a secas) es un conjunto de relaciones sociales que penetra toda la

existencia social, entonces el género es verdaderamente una forma de ideología, y obviamente no sólo para las mujeres. Y lo es prescindiendo del hecho de que ciertas personas se sientan principalmente definidas (y oprimidas) por el género, por ejemplo las mujeres blancas, y otras por las relaciones de clase y de raza, por ejemplo las mujeres de color.¹² Queda clara así la importancia de la afirmación de Althusser a propósito del funcionamiento subjetivo de la ideología (que dice que la ideología necesita un sujeto, una persona o un individuo concreto sobre el que operar) y su relevancia para el proyecto feminista de teorizar el género como fuerza personal-política, negativa y positiva al mismo tiempo, como intento proponer. /

Afirmando que la representación social del género incide sobre su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género (o autorrepresentación) incide sobre su construcción social, estamos admitiendo una posibilidad de acción y de autodeterminación a nivel subjetivo e incluso individual de lo micropolítico y de las prácticas cotidianas que Althusser ciertamente negaría. Yo reivindico de todas formas esta posibilidad y reenvío su discusión a las secciones 3 y 4 de este ensayo. Por el momento, vuelvo a la segunda proposición, que había modificado en “La construcción del género es al mismo tiempo el producto y el proceso de su representación” y la vuelvo a formular así: *La construcción del género es el producto y el proceso tanto de la representación como de la autorrepresentación.* /

Pero ahora Althusser me plantea otro problema en lo que concierne a la teoría del género: el problema es que, según su opinión, “la ideología no tiene un ‘afuera’”. Es un sistema infalible que consigue borrar completamente sus propias huellas, de tal forma que cualquiera que esté “dentro de la ideología”, prisionero en sus redes, se cree fuera y libre de ella. A pesar de ello, existe un “afuera”, un lugar desde el cual la ideología puede ser vista como lo que es: mistificación, relaciones imaginarias, humo que ciega los ojos; este lugar, según Althusser, es la ciencia o el conocimiento científico. Pero esto no es así para el feminismo y para lo que propongo llamar, para evitar futuros equívocos, el sujeto del feminismo.

Con la expresión “el sujeto del feminismo” entiendo una concepción del sujeto (femenino) distinto no sólo de la Mujer con mayúscula, / *la representación* de una esencia intrínseca de todas las mujeres (que ha sido vista como Naturaleza, Madre, Misterio, Encarnación del Mal, Objeto de Deseo y de Conocimiento [masculino], Eterno Femenino, etc.), sino incluso distinto de las mujeres,

esos seres históricos, reales, y sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y que se generan efectivamente en las relaciones sociales.

El sujeto del feminismo en que yo estoy pensando es un sujeto que no ha sido definido todavía, un sujeto en proceso de definición o de concepción en éste y en otros textos críticos feministas; y *el sujeto del feminismo* –y quiero insistir en este punto especialmente–, al igual que el sujeto de Althusser, *es una construcción teórica*, un modo de conceptualizar, de entender, de dar cuenta de ciertos procesos. Pero, a diferencia del sujeto de Althusser, que estando completamente “dentro” de la ideología se cree fuera y libre de ella, el sujeto que veo emerger de los escritos y de los debates actuales en el seno del feminismo es un sujeto que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ideología del género y es consciente de ello, es consciente de esta doble tensión, de esta división y de su doble visión.

Esa era mi tesis en *Alicia ya no: Feminismo, Semiótica, Cine* (Madrid, Cátedra, 1992): la discrepancia, la tensión y la perenne confusión entre la Mujer como representación, como objeto y condición misma de la representación, y las mujeres como seres históricos, sujetos de “relaciones reales”, son causadas y sostenidas por una contradicción lógica e irreconciliable de nuestra cultura: tanto dentro como fuera del género las mujeres son objeto de representación, pero al mismo tiempo carecen de representación. Que las mujeres sigan convirtiéndose en Mujer, sigan siendo prisioneras del género, como el sujeto de Althusser continúa siendo prisionero de la ideología, y que nosotras persistamos en esta relación imaginaria aun sabiendo, como feministas, que no somos esto, sino que somos sujetos históricos gobernados por relaciones sociales reales, que incluyen ante todo el género: ésta es la contradicción sobre la que se construye la teoría feminista y es su misma condición de posibilidad. Es obvio entonces que el feminismo no puede considerarse una ciencia, discurso o realidad fuera de la ideología, o fuera de la ideología del género.¹³

Esta consideración refleja un giro en la conciencia feminista producido en la década de los ochenta y, si se quiere una fecha precisa, en 1981, con la publicación de *This Bridge Called My Back*, una colección de trabajos de mujeres de color editada por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, a la que siguió, en 1982, la antología de la Feminist Press editada por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith titulada *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave*.¹⁴ Fueron éstos los primeros libros

que dieron a conocer a todas las feministas los sentimientos, los análisis y las posiciones políticas de las feministas de color y su crítica del feminismo blanco dominante. El cambio en la conciencia feminista provocado inicialmente por libros como estos se caracteriza por la toma de conciencia y el esfuerzo de analizar la complicidad del feminismo con la ideología, sea ésta la ideología en general (incluido el clasismo o el liberalismo burgués, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y, añadiría también, con ciertas reservas, el humanismo), sea la ideología del género en particular, esto es, el heterosexismo.

Hablo de complicidad y no de total adhesión porque es obvio que el feminismo y una total adhesión a la ideología del género, en las sociedades androcéntricas, se excluyen mutuamente. Me gustaría añadir que la toma de conciencia de nuestra complicidad con la ideología del género, de las divisiones y de las contradicciones que la acompañan, deberían caracterizar a todos los feminismos presentes hoy en día en los Estados Unidos, y no tan sólo el de las mujeres blancas burguesas, que han sido las primeras obligadas a examinar su relación con las instituciones, la práctica política, los aparatos culturales y, por tanto, con el racismo, el antisemitismo, el heterosexismo, el clasismo y demás. La toma de conciencia de la propia complicidad con las ideologías del género de las culturas específicas a las que se pertenece está, de hecho, emergiendo también en los más recientes trabajos de las mujeres negras y latinas y de las lesbianas, de cualquier color, que se declaran feministas.¹⁵ Hasta qué punto esta nueva o emergente concienciación sobre la complicidad favorece o no la toma de conciencia y el análisis de la opresión es una cuestión de crucial importancia para entender la ideología en esta época posmoderna y poscolonial.

Y he ahí porque, a pesar de las divergencias personales y políticas y el dolor que rodean los debates feministas dentro de cada grupo y a través de las diferencias étnicas y sexuales, podemos seguir alimentando la esperanza de que el feminismo desarrolle una teoría radical y una práctica de transformación sociocultural radical. Para que esto ocurra, sin embargo, la ambigüedad del género debe seguir manteniéndose: y esto es una paradoja tan sólo aparente. No podemos resolver o suprimir la incómoda condición de estar dentro y fuera del género asexualizándolo (haciendo de él una mera metáfora, una cuestión de *différance*, de efectos puramente discursivos) o convirtiéndolo en andrógino (reivindicando la misma experiencia de las condiciones materiales para ambos géneros en una clase, raza

o cultura dada). Pero estoy anticipando lo que trataré a continuación. He traspasado el límite porque todavía no he analizado la tercera proposición, que afirmaba que la construcción del género mediante su representación prosigue hoy en día tanto o más que en épocas pasadas. Voy a empezar con un ejemplo sencillo, cotidiano, para continuar con pruebas más sofisticadas.

3. Al rellenar un formulario, la mayor parte de nosotras probablemente pone una cruz en la casilla M (Mujer) y no en la H (Hombre). Ni se nos pasa por la cabeza rellenar la casilla H. Sería como hacer trampas, o, peor, como no existir, como borrarse del mundo. (Para los hombres, poner una cruz en la casilla M –admitiendo que sientan tentaciones de hacerlo– tendría toda otra serie de implicaciones.) Desde el primer momento que ponemos una cruz en la M de un formulario, realizamos nuestro ingreso oficial en el sistema sexo/género, en las relaciones sociales de género y nos “en-gendramos” como mujeres: lo que significa no sólo que los demás nos consideren mujeres, sino que a partir de ese momento nosotras mismas nos representamos como mujeres. Entonces me pregunto ¿no se podría decir que la casilla M que rellenamos en el formulario se nos pega al cuerpo como si fuera un vestido mojado? ¿O que, mientras pensábamos que éramos nosotras las que poníamos la cruz en la M, era de hecho la M la que nos ponía una cruz a nosotras?

Este es evidentemente el proceso descrito por Althusser con la palabra *interpelación*, el proceso mediante el cual un individuo acepta, asimila y hace propia una representación social y ésta se convierte para ese individuo en algo real, aunque sea de hecho imaginaria. Pero mi ejemplo es demasiado sencillo. No explica cómo se construye una representación ni cómo se acepta y asimila después. Para ello vamos a dirigirnos, en primer lugar, a Michel Foucault.

El primer volumen de la *Historia de la sexualidad (La voluntad de saber)* de Foucault se ha convertido en un texto de referencia fundamental, sobre todo en lo que respecta a la tesis allí sostenida según la cual la sexualidad, comúnmente entendida como un asunto privado, íntimo y natural, es en realidad totalmente construida por la cultura según los objetivos políticos de la clase social dominante. El análisis de Foucault parte de una paradoja: las prohibiciones y las reglas que se refieren a los comportamientos sexuales, tanto provengan de las autoridades religiosas, legales o científicas, lejos de inhibir o reprimir la sexualidad, la han producido y la continúan produciendo, tal como la maquinaria industrial produce mercancías

o bienes de consumo y, al hacerlo, producen también relaciones sociales.

De ahí el concepto de una “tecnología del sexo”, definida como “un conjunto de técnicas para maximizar la vida” desarrollada y desplegada por la burguesía a partir de fines del siglo XVIII con el propósito de asegurarse su supervivencia como clase y el mantenimiento de su hegemonía. Tales técnicas conllevaban la elaboración de discursos (clasificaciones, medidas, valoraciones, etc.) en torno a cuatro “figuras” u objetos de conocimiento privilegiado: la sexualización de la infancia y del cuerpo femenino, el control de la procreación y la psiquiatrización del comportamiento sexual anómalo como perversión. Estos discursos, que se ponían en práctica a través de la pedagogía, la medicina, la demografía y la economía, se apoyaban o anclaban en las instituciones del Estado y se concentraban especialmente sobre la familia: ellos sirvieron para difundir o “implantar”, por usar el sugestivo término de Foucault, esas figuras y esos modos de conocimiento en cada individuo, familia e institución. Esta tecnología, señala Foucault, “hacía del sexo no sólo un problema laico sino también un asunto de Estado; mejor dicho, un problema en el que todo el cuerpo social, y casi cada individuo, eran requeridos a ponerse bajo control”.¹⁶

La sexualización del cuerpo femenino es una figura o un objeto de conocimiento privilegiado en los discursos de la ciencia médica, la religión, el arte, la literatura, la cultura popular y tantos otros. Después de Foucault han aparecido diversos trabajos que han abordado el tema, más o menos explícitamente, adoptando su mismo planteamiento metodológico histórico;¹⁷ pero el nexo entre mujer y sexualidad y la identificación de lo sexual con el cuerpo femenino que impregna la cultura occidental eran, desde hacía tiempo, problemáticas cruciales para la crítica feminista y el movimiento de mujeres, con independencia de Foucault. En concreto, la crítica cinematográfica feminista había ya afrontado el problema desde una perspectiva conceptual que, si bien no derivaba de la de Foucault, estaba muy cerca de la misma.

Desde hacía tiempo, antes de que en Francia se publicara el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*, las teóricas de cine feministas escribían trabajos sobre la sexualización de la “estrella” femenina en el cine narrativo y analizaban las técnicas (luces, planos, montajes, etc.) y los específicos códigos cinematográficos (por ejemplo, el sistema de la mirada) que construyen a la mujer como imagen, como objeto de la mirada voyeurista del espectador. Ellas

elaboraron una descripción y una crítica de los discursos estéticos, filosóficos y psicosociales que fundamentan la representación del cuerpo femenino como lugar primario de la sexualidad y del placer visual.¹⁸ La concepción del cine como tecnología social, como “aparato cinematográfico”, se desarrolló en la teoría fílmica contemporáneamente a la obra de Foucault, pero de forma independiente a ésta. Más bien estaba directamente influenciada, como sugiere el uso del término aparato, por la obra de Althusser y Lacan.¹⁹ No cabe la menor duda, de todas formas, que el cine —el aparato cinematográfico— es una tecnología del género, como sostenía en *Alicia ya no*, aunque no en estos términos.

La teoría del aparato cinematográfico se presta mejor que la de Foucault para dar respuesta a mis dos cuestiones iniciales: cómo una tecnología dada construye la representación del género y cómo cada individuo enfrentado con la misma la asimila subjetivamente. Para afrontar la segunda pregunta es crucial la noción de relación espectral, formulada por la crítica cinematográfica feminista como un concepto de género; lo que quiere decir que las formas en las que una película concreta se dirige a un espectador concreto, las formas en que se solicita y estructura su identificación en cada película,²⁰ están íntima e intencionalmente relacionadas, aunque no siempre de forma explícita, con el género del espectador. Explorando la relación espectral femenina, los escritos críticos y la práctica del cine de mujeres nos proporcionan un análisis más sutilmente articulado de la recepción cinematográfica de las mujeres y elaboran formas de relación con la espectadora cada vez más sofisticadas en la realización de las películas. (V. los capítulos 7 y 8 de *Technologies of Gender*, cit.)

Este trabajo crítico nos está llevando a un conocimiento del cine y de la tecnología del sexo a la que no habríamos podido llegar a través de la teoría de Foucault, tal como está formulada. De hecho, Foucault no concibe la sexualidad como radicada en el género, con una forma masculina y otra femenina, sino que la considera única e igual para todos, y por tanto masculina (vuelvo a ese punto en el segundo capítulo de *Technologies of Gender*). No estoy hablando de la libido, que Freud dice que es única, y quizá tenga razón. Hablo de la sexualidad entendida como construcción y (auto)representación, y ésta tiene una forma masculina y otra femenina, aunque es verdad que en la concepción patriarcal o androcéntrica la forma femenina es una mera proyección de la masculina, su opuesto complementario, su extrapolación, la costilla de Adán, por así

decirlo. Por consiguiente, incluso cuando se sitúa *en* un cuerpo de mujer (visto, según Foucault, “como totalmente saturado de sexualidad”, p. 104) la sexualidad se percibe como atributo o propiedad del macho.

Como afirma Lucy Bland en respuesta a un artículo sobre la construcción histórica de la sexualidad en línea con la tesis de Foucault (un artículo que previsiblemente omite “uno de los aspectos *centrales* de la construcción histórica de la sexualidad, es decir, su construcción en la especificidad del género”), las diversas concepciones de la sexualidad en la historia de Occidente, aunque diversas entre ellas, se basan en el “perenne contraste entre la sexualidad ‘masculina’ y la sexualidad ‘femenina’”.²¹ Dicho de otra forma, la sexualidad femenina ha sido definida invariablemente al mismo tiempo en contraste y en relación con la masculina. El concepto de sexualidad que tenían las primeras feministas, a finales del siglo pasado, no era una excepción: tanto si invocaban la “pureza” y se oponían a cualquier forma de actividad sexual porque degradaba a las mujeres al nivel de los hombres, como si reivindicaban una expresión libre de la función “natural” y de la cualidad “espiritual” del sexo por parte de las mujeres, por sexo entendían la relación heterosexual y, sobre todo, la penetración. Sólo en el feminismo contemporáneo emergen los conceptos de una sexualidad de mujeres diversa o autónoma y de identidades sexuales no vinculadas al macho. Y a pesar de ello, observa Bland, “el desplazamiento del acto sexual entendido como penetración del centro de la escena sexual es todavía una empresa sin acometer” (p. 67).

La polaridad “macho/hembra” ha sido y continúa siendo un tema central en casi todas las representaciones de la sexualidad. Según el “sentido común”, la sexualidad masculina y la femenina siguen siendo distintas: la sexualidad masculina es entendida como activa, espontánea, genital, fácilmente excitable con “objetos” y fantasías, mientras la sexualidad femenina es entendida únicamente en *relación* a la sexualidad masculina, esencialmente como expresión y respuesta a la sexualidad masculina (p. 57).

He aquí la paradoja que caracteriza a la teoría de Foucault, como a otras tantas teorías contemporáneas, radicales pero androcéntricas: para combatir la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, tales teorías (y sus respectivas políticas) niegan el género. Pero negar el género significa en primer lugar

negar las relaciones sociales de género que constituyen y legitiman la opresión social de las mujeres; negar el género significa además permanecer “en la ideología”, una ideología que (no por casualidad, si no intencionalmente) se acomoda manifiestamente al sujeto de género masculino.

En el volumen colectivo *Changing the Subject*, los autores discuten la importancia y los límites de la teoría del discurso y elaboran sus propuestas teóricas a partir de la aceptación crítica de las premisas básicas del post-estructuralismo y de la deconstrucción.²² Aceptan por ejemplo “la dislocación post-estructuralista del sujeto unitario y la revelación de su carácter constituido y no constitutivo” (p. 204), pero sostienen que no basta la deconstrucción del carácter unitario del sujeto, del individuo burgués (“el sujeto-como-agente”), para comprender a fondo la subjetividad. En particular, el capítulo de Wendy Hollway, “Gender Difference and the Production of Subjectivity”, postula que lo que explica el contenido de la diferencia de género son los significados diferenciados respecto al género y las diferentes posiciones disponibles en el discurso para hombres y mujeres. Así, por ejemplo, dado que todos los discursos sobre la sexualidad se diferencian de acuerdo al género y son por tanto múltiples (hay al menos dos en cada circunstancia específica o momento histórico), las mismas prácticas de (hetero)sexualidad probablemente “asumen significados diferentes para mujeres y hombres, porque se leen mediante discursos diferentes” (p. 237).

El ensayo de Hollway analiza las relaciones heterosexuales como “lugar primario en el que se reproduce la diferencia de género” (p. 228), y está basado en el análisis de materiales empíricos extraídos de narraciones de individuos concretos sobre sus propias relaciones heterosexuales. Su proyecto teórico es el siguiente: “¿Cómo podemos pensar la diferencia de género de forma que podamos dar cuenta de los cambios?”

Si no nos hacemos esta pregunta, el cambio de paradigma de una teoría basada en la biología a una teoría del discurso de la diferencia de género no representa un auténtico progreso. Si el concepto de discursos se limita a sustituir la noción de ideología, entonces sólo nos quedan dos posibilidades. O sostenemos que los discursos se repiten mecánicamente o bien que (y ésta es la tendencia de la teoría materialista de la ideología) los cambios en la ideología se producen como consecuencia de los cambios en las condiciones materiales. Y si aplicamos de esta forma la teoría del discurso, entonces las

personas resultan víctimas de ciertos sistemas de ideas que son externas a ellas mismas. El determinismo del discurso se enfrenta con el viejo problema de la capacidad de obrar típico de toda forma de determinismo social (p. 237).

La “falla” en la teoría de Foucault radica, según Hollway, en su interpretación de los cambios históricos en los discursos. “(El autor) pone en evidencia la relación mutuamente constitutiva entre poder y saber, de qué forma uno constituye al otro para crear la verdad de una época determinada.” En vez de identificar el poder con la opresión, Foucault lo ve como creador de significados, valores, saberes y prácticas, sin ser en sí mismo positivo o negativo. Pero, observa Hollway, “(el autor) no explica en qué modo las personas se constituyen como efecto de las verdades aceptadas y no de otras” (p. 237). La autora reformula el concepto foucaultiano de poder sugiriendo que quizá el poder sea lo que motiva (no necesariamente en modo consciente o racional) las “inversiones” de los individuos en posiciones discursivas concretas. Si en un mismo momento histórico existen diversos discursos sobre la sexualidad que compiten e, incluso, se contradicen entre ellos —en vez de una única ideología, monolítica o unicomprendida—, lo que hace que un individuo asuma una posición en un discurso dado y no en otro es una “inversión” (este término traduce el alemán *Besetzung*, usado por Freud y traducido en inglés como *cathexis*), algo que está entre la adhesión emocional y el interés adquirido por el relativo poder (satisfacción, recompensa, pago) que esa posición promete (pero no necesariamente satisface)*.

El de Hollway es un intento interesante de reconceptualizar el poder para ofrecer al sujeto no tanto la elección como la capacidad de obrar, sobre todo a aquellos sujetos que son (percibidos como) “víctimas” de la opresión social o desautorizados por el monopolio discursivo del poder-saber. Podría no tan sólo explicar por qué, por ejemplo, las mujeres (que son personas de un mismo género) han realizado históricamente diversas inversiones y han asumido de esta forma posiciones diversas en el género, en las prácticas y las identidades sexuales (castidad, celibato, monogamia, no-monogamia, frigidez, cambio de rol sexual, lesbianismo, heterosexualidad, feminis-

* Utilizo la palabra inversión, como directa traducción del italiano *investimento* y del inglés *investment* utilizados por la autora, que ya explica su procedencia, en el sentido de “colocarse o meterse”, en este caso en una determinada posición discursiva, acepción incluida en María Moliner. V. voz *invertir*. (N. de la T.)

mo, antifeminismo, postfeminismo, etc.); pero podría también explicar el hecho de que “otras dimensiones importantes de la diferencia social como la clase, la raza y la edad se entrelazan con el género para favorecer o penalizar ciertas posiciones” (p. 239). A pesar de ello, al concluir Hollway que “toda relación y toda práctica es tanto un lugar de cambio potencial como un lugar de reproducción”, no nos dice cuál puede ser la relación entre el potencial de cambio en las relaciones de género –si se trata de un cambio tanto en la conciencia como en la realidad social– y la hegemonía de los discursos.

¿Cómo influyen o transforman los cambios de conciencia los discursos dominantes? O, ¿qué inversiones disfrutan de un mayor poder relativo? Si decimos, por ejemplo, que ciertos discursos y ciertas prácticas, marginales respecto a las instituciones pero de todas formas rupturistas y de oposición (como el cine de mujeres o los colectivos de salud, las revisiones del canon literario o de los programas de estudios universitarios, la crítica del discurso colonial llevada a cabo por los Estudios de Mujeres y los Estudios Afro-Americanos) tienen el poder de “implantar” nuevos objetivos y nuevas formas de conocimiento en los sujetos individuales, ¿podría suceder que esos discursos de oposición y de contra-práctica se conviertan en dominantes y hegemónicos? Y si es así, ¿cómo? ¿O tal vez no es necesario que se conviertan en dominantes para que cambien las relaciones sociales? Y en ese caso, ¿cómo cambian las relaciones sociales de género? Puedo resumir todas estas preguntas en una sola: si, como escribe Hollway, “la diferencia de género se reproduce [...] en las interacciones cotidianas de las parejas heterosexuales, a través de la negación del carácter no-unitario, no-racional y relacional de la subjetividad” (p. 252) ¿qué podrá convencer a las mujeres para que inviertan en otras posiciones, en otras fuentes de poder apropiadas para cambiar las relaciones de género, si han asumido la posición actual (de hembra de la pareja) en primer lugar porque esa posición les ofrecía, como mujeres, un cierto poder relativo?

Lo que estoy intentando decir –a pesar de que coincido en muchos puntos con Hollway y aprecio su intento de redistribuir el poder entre muchas de nosotras– es que para otorgar un valor positivo al poder “relativo” de quien está oprimido por las relaciones sociales ahora existentes es necesario algo más radical, más drástico que lo que Hollway se atreve a proponer. El problema se agrava por el hecho de que las inversiones estudiadas por Hollway están

vinculadas y garantizadas por un contrato heterosexual; su objeto de estudio es el lugar mismo donde las relaciones sociales de género y, por tanto, la ideología del género se re-producen en la vida cotidiana. Pero entonces cualquier cambio que pueda verificarse allí, venga de donde venga, será probablemente un cambio en las “diferencias de género” y no un cambio en las relaciones sociales de género: un cambio, por tanto, en el sentido de una mayor o menor “igualdad” de las mujeres *respecto a los hombres*.

Emerge ahora en toda su evidencia el problema ínsito en el concepto de diferencia/s sexual/es, su fuerza conservadora que limita y opera en contra del intento de pensar de nuevo sus mismas representaciones. Creo que para imaginar el género (hombres y mujeres) de forma diversa y (re)construirlo en términos diversos de los dictados por el contrato patriarcal, debemos salir del sistema de referencia androcéntrico en el cual género y sexualidad se (re)producen a través del discurso de la sexualidad masculina o, como ha señalado Luce Irigaray, de la hom(m)osexualidad. Este trabajo pretende ser un esbozo de los primeros pasos a dar para encontrar una salida a este problema.

Tomando posiciones en un sistema de referencia bastante distinto, Monique Wittig ha señalado el poder que los discursos tienen para “ejercer violencia” sobre la gente, una violencia que es física y material aunque se produzca en discursos abstractos y científicos o en discursos de los medios de comunicación.

El discurso de las ciencias sociales y de los modernos sistemas teóricos ejerce poder sobre nosotros porque opera con conceptos que nos tocan muy de cerca. [...] Funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de todos los tipos de disciplinas, teorías e ideas corrientes que llamaré el pensamiento *straight*²³ ([en referencia irónica a] *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss). Se refieren a “la mujer”, “el hombre”, “el sexo”, “la diferencia” y a toda la serie de conceptos que llevan el signo de esta distinción, incluso conceptos como “historia”, “cultura” y lo “real”. Y aunque en los últimos años se ha aceptado que no existe lo natural, que todo es cultural, sigue existiendo dentro de la cultura un núcleo de naturaleza que se resiste al examen, una relación fuera del análisis de lo social, una relación que se caracteriza por la inevitabilidad, tanto en la cultura como en la naturaleza, y que es la relación heterosexual. La llamaremos la relación social obligatoria entre “hombre” y “mujer”.²⁴

Al sostener que “los discursos de la heterosexualidad nos oprimen en el sentido de que no nos permiten hablar si no lo hacemos en sus mismos términos” (p. 105), Wittig recupera el sentido opresivo del poder cobijado en los saberes institucionalmente controlados, un significado que se ha perdido de alguna manera al poner el acento en la visión foucaultiana del poder como productivo, y *por tanto positivo*. Aunque sería difícil negar que el poder produce saberes, significados y valores, resulta obvio que debemos distinguir entre los efectos positivos y los efectos opresivos de tal producción. Y ésta no es únicamente una cuestión de práctica política, sino que sobre todo es una pregunta que hay que hacerse a nivel teórico, como subraya Wittig.

Volveré a formular entonces mi tercera proposición: *La construcción del género prosigue en nuestros días a través de las diversas tecnologías del género (como el cine) y diversos discursos institucionales (como la teoría) y tiene el poder de controlar el campo del significado social y por tanto de producir, promover e “implantar” la representación del género. Pero existen también los términos para una construcción del género diversa, en los márgenes de los discursos hegemónicos. También estos términos, que provienen de fuera del contrato social heterosexual y que están inscritos en las prácticas micropolíticas, pueden tener un papel en la construcción del género, incidiendo sobre todo al nivel de resistencias “locales”, en la subjetividad y en la autorrepresentación.* Volveré a este punto en la sección 4.

En el último capítulo de *Alicia ya no* usé el término experiencia para designar el proceso a través del cual se construye la subjetividad en todos los seres sociales. Intenté definir la experiencia más exactamente como un complejo de efectos de significado, costumbres, disposiciones, asociaciones y percepciones derivadas de la interacción semiótica de uno mismo con el mundo externo (en los términos de C.S. Peirce). La constelación o configuración de efectos de significado que llamo experiencia se modifica y se reconstituye constantemente en cada sujeto mediante la continua interacción con la realidad social, una realidad que incluye (especialmente para las mujeres) las relaciones sociales de género. De hecho, como ya he escrito en ese libro siguiendo las intuiciones críticas de Virginia Woolf y Catherine MacKinnon, la subjetividad y la experiencia femenina se expresan necesariamente en relación específica con la sexualidad. Y aunque esa observación no esté suficientemente articulada, todavía me sigue sugiriendo que lo que yo intentaba definir como un complejo de costumbres, asociaciones, percepciones y dis-

posiciones que nos generan como mujeres, era precisamente la experiencia de género, que aquí puedo redefinir como los efectos de significado y las autorrepresentaciones producidos en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de hombres y mujeres. No fue así casualidad que mi análisis se centrara en el cine, la narrativa y la teoría, porque todas ellas son ciertamente tecnologías del género.

Afirmar que la teoría (un término genérico usado para todo discurso teórico que busque describir un objeto de conocimiento específico, y construir ese objeto en un campo de significado que pasa a ser su propio campo de conocimiento, campo que a menudo es llamado “disciplina”) es una tecnología del género puede parecer paradójico, dado que en todas estas páginas he lamentado el hecho de que la teoría de que nos podemos servir para delinear el paso de la sociabilidad a la subjetividad, de los sistemas simbólicos a las percepciones individuales, o de la representación cultural a la autorrepresentación (un paso en un espacio discontinuo, diríamos) se olvidan del género o no son capaces de concebir un sujeto femenino.²⁵ Se olvidan del género como las teorías de Althusser, Foucault, Eco o los primeros trabajos de Julia Kristeva; o bien, si se interesan por el género, como la teoría psicoanalítica freudiana (en realidad, más que cualquier otra, a excepción de la teoría feminista), y si ofrecen un modelo de la construcción del género en la diferencia sexual, su descripción del campo comprendido entre sociabilidad y subjetividad deja al sujeto femenino por lo general atrapado en las arenas movedizas del patriarcado o bloqueado no se sabe dónde entre la espada y la pared. De todas formas, y esta es la tesis que sostengo en este trabajo, ambos tipos de teoría contienen y promueven una cierta representación del género, no menos que el cine.

Un ejemplo iluminador nos lo proporciona el libro de Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*. Sosteniendo que la subjetividad se produce mediante el lenguaje y que el sujeto humano es un sujeto semiótico, y por tanto también un sujeto generado, Silverman realiza un esfuerzo encomiable, como admite en primera persona, “para crear un espacio para el sujeto femenino dentro de estas páginas, aunque ese espacio sea sólo negativo”.²⁶ Y, de hecho, dentro de su perspectiva de análisis lacaniana no hay lugar para el género, y el sujeto femenino puede definirse únicamente de forma vaga, como “punto de resistencia” (pp. 144, 232) a la cultura patriarcal, “potencialmente subversivo” (p. 233), o estructurado negativamente “en relación al falo” (p. 191). Esta negatividad de la mujer, su huir o

trascender las leyes y los procesos de significación, tiene como contrapartida, en la teoría psicoanalítica post-estructuralista, la noción de feminidad como condición privilegiada, de proximidad a la naturaleza, al cuerpo, al lado materno y al inconsciente. Pero, se nos advierte, esta feminidad es una mera representación, un posicionamiento dentro del modelo fálico del deseo y del significado, y no una cualidad o propiedad de las mujeres. Lo que equivale a decir que la mujer *en cuanto* sujeto del deseo o del significado es irrepresentable; o, mejor aún, en el orden fálico de la cultura patriarcal y en sus teorías, la mujer es representable tan sólo como representación.

Pero incluso cuando se separa de la versión lacaniana, predominante en la crítica literaria y en la teoría fílmica, y se interroga cómo alguien se convierte en mujer (como hace, por ejemplo, la teoría de las relaciones objetuales, que ha fascinado al feminismo tanto o más que Lacan o Freud), el psicoanálisis define a la mujer *en relación* al hombre, dentro del mismo cuadro de referencias y a través de las categorías analíticas elaboradas para describir el desarrollo psicosocial del hombre. He ahí por qué el psicoanálisis no afronta, no puede afrontar, la compleja y contradictoria relación de las mujeres con la Mujer, que define en cambio con una simple ecuación: mujeres = Mujer = Madre. Esto, como ya he dicho, es uno de los efectos más profundamente enraizados de la ideología del género.

Antes de analizar las representaciones del género contenidas en otros discursos actuales de interés para el feminismo, me gustaría volver un momento a mi postura frente al problema de entender el género tanto a través de una lectura crítica de la teoría como a través de los cambios ocurridos en mi experiencia como feminista y como teórica. Si yo no podía dejar de ver, a pesar de que fui incapaz de formularlo en esos términos en mis primeros trabajos, que el cine, la narrativa y la teoría eran tecnologías del género,²⁷ no era sólo porque había leído a Foucault y Althusser (que no hablaban de género), a Woolf y MacKinnon (ellas sí) sino porque había asimilado como experiencia personal (gracias a mi propia historia y a mi compromiso con la realidad social y con los espacios creados por las comunidades feministas) el método analítico y crítico del feminismo, la *práctica* de la autoconciencia. Y es que el concebir la propia condición personal de mujer en términos sociales y políticos y la constante revisión, revaloración y reconceptualización de esa condición en relación al modo en que otras mujeres conciben su posición sociosexual genera una percepción de toda la realidad social que deriva

de la toma de conciencia del género. Y desde esta conciencia (conocimiento) personal, íntima, analítica y política de la omnipresencia del género no es posible volver a la inocencia de la “biología”.

De ahí que me sea imposible compartir la creencia de algunas en un pasado matriarcal o en un moderno reino “de las madres” presidido por la Diosa, un reino de tradiciones femeninas, marginal y subterráneo, pero completamente bueno y positivo, amante de la paz, ecológicamente correcto, matrilineal, matrifocal, no-indoeuropeo y demás. En resumen, un mundo inmune a la ideología, a la lucha de clases y de razas, a la televisión; un mundo no turbado por las demandas contradictorias y por las opresivas recompensas del género que yo, y ciertamente también estas mujeres, experimentamos cada día. Por otra parte, y en gran parte por las mismas razones, encuentro igualmente imposible liquidar el género como una idea mítica y esencialista del tipo que acabo de describir, o como la idea burguesa liberal promovida por la publicidad: un día no muy lejano, de alguna manera, las mujeres tendrán una carrera, un apellido y una propiedad que les pertenezcan, hijos, maridos y/o amantes mujeres según sus preferencias, todo sin alterar las relaciones sociales existentes y las estructuras heterosexuales en que nuestra sociedad, y otras muchas, están sólidamente enclavadas.

Pero incluso este panorama que, debo admitir, se vislumbra más bien a menudo en el trasfondo de un cierto discurso feminista sobre el género, incluso este “estado ideal de igualdad de género” no basta para que deje de insistir en que el género es una cuestión radical para la teoría feminista. Y así llego a la cuarta y última de mis proposiciones.

4. El estado ideal de la igualdad de género arriba descrito es un objetivo de fácil ataque, pero no es en absoluto un pretexto: basta con que vayáis al cine y lo veréis. Pero más allá de los ejemplos vistosos de representación ideológica de género que proporciona el cine, donde la intencionalidad de la tecnología está virtualmente en primer plano de la pantalla, existen otras y más sutiles tentativas para contener el trauma del género, esto es, la potencial disgregación del tejido social y del privilegio blanco masculino que podría verificarse si la crítica feminista del género en cuanto producción ideológico-tecnológica se convirtiera en omnipresente.

Pensad, por ejemplo, en la ola de escritos críticos sobre el feminismo publicados recientemente por hombres. Filósofos hombres que escriben como mujer, críticos hombres que leen como mujer,

hombres feministas, ¿qué es todo esto? Si se trata de un *homage* (el juego de palabras es demasiado tentador como para no hacerlo), ¿qué objetivo persigue? Estos escritos, a menudo en forma de notas breves o de ensayos ocasionales, ni sostienen ni dan valor al proyecto feminista dentro de la academia, sino que dan valor y legitiman algunas posiciones determinadas dentro del feminismo académico, precisamente las posiciones que sirven a los intereses personales del crítico o a los intereses teóricos androcéntricos, o a ambos.²⁸

Como se observa en la introducción de una reciente colección de ensayos sobre *Gender and Reading*, está demostrado que los hombres son “lectores reacios” de narrativa femenina. Más exactamente “no es que los hombres no puedan leer los textos de mujeres, es que no lo *hacen*”.²⁹ Por lo que respecta a la teoría, podemos verificar este asunto dirigiendo una mirada veloz al índice analítico de cualquier libro que no se defina específicamente como feminista. La pobreza de referencias a la crítica feminista y femenina es tan constante que podríamos estar tentadas, como lo estuvo Elaine Showalter, de acoger con gozo “el acercamiento a la crítica feminista de parte de [eminentes] teóricos hombres”.³⁰ Y la tentación puede ser irresistible si a una le preocupa, como a las editoras de *Gender and Reading*, “que las discusiones sobre *la diferencia de género* no impidan el reconocimiento de la variabilidad individual y del *terreno común compartido por todos los humanos*” (p. xxix, la cursiva es mía).

Los límites y riesgos de la idea del género como “diferencia de sexo” se hacen particularmente evidentes cuando, en un trabajo de esa colección que propone *Una teoría para las lectoras lesbianas*, Jean Kennard se encuentra a sí misma estando de acuerdo con Jonathan Culler (que cita a Showalter) y retoma las palabras de ambos directamente como suyas: “Leer como una lesbiana no es necesariamente lo que sucede cuando una lesbiana lee. [...] La hipótesis de una lectora lesbiana [es lo que] cambia nuestra percepción de un texto dado”.³¹ Irónicamente, esta afirmación contradice y va en dirección contraria al mismo proyecto crítico de Kennard, expuesto con claridad en las páginas precedentes: “Lo que me gustaría proponer es una teoría de la lectura que no simplifique excesivamente el concepto de identificación, que no englobe la diferencia lesbiana en un universal femenino. [...] Es un intento de sugerir un modo en que las lesbianas puedan releer y escribir sobre textos” (p. 66).

La ironía radica en el hecho de que la afirmación de Culler —en línea con la deconstrucción derridiana, que es el contexto en el que él se sitúa— intenta convertir el género en sinónimo de diferencia/s

discursiva/s, diferencias que son efectos del lenguaje o posiciones en el discurso, y, por tanto, ciertamente independientes del género de los lectores (hemos hablado ya de esta noción de diferencia en relación a la crítica que hace de ella Michèle Barrett). Pero lo que Kennard está sugiriendo, entonces, es que Culler puede leer no sólo como una mujer sino también como una lesbiana, y esto podría realmente “englobar la diferencia lesbiana” no tan sólo en “un universal femenino” sino también en el universal masculino. A pesar de todo ello, la sospecha crítica y el tema inicial de Kennard (que las lesbianas lean de forma diversa tanto a las mujeres heterosexuales como a los hombres) son, en mi opinión, correctos; pero ambos deben ser justificados o se les debe hacer justicia por medios distintos a los de la teoría masculina de la lectura o de la psicología de la Gestalt (porque además de Lacan y Derrida, vía Culler, Kennard se remite para su teoría de la “lectura polar” a la teoría de las características opuestas o “polaridades” de Joseph Zinker). Para el propósito de nuestro discurso, la justicia poética puede encarnarse en el análisis crítico de la “hipótesis” Showalter-Culler de Tania Modleski:

Para Culler, cada estadio de la crítica feminista convierte en cada vez más problemática la idea de la “experiencia de las mujeres”. Poniendo en duda esta noción, Culler consigue crear un espacio de interpretación de los textos literarios por parte de los hombres feministas. Así, llegados a un cierto punto, cita la observación de Peggy Kamuf sobre el feminismo como modalidad de lectura y toma prestado un término de Elaine Showalter para sugerir que “leer como mujer” no es en el fondo una cuestión del género real del lector: Culler habla una y otra vez de la necesidad del crítico de adoptar lo que Showalter ha llamado la “hipótesis” de un lector mujer, en vez de apelar a la experiencia de las lectoras reales.³²

A continuación, constatando que Culler acepta la interpretación de Freud, en *Moisés y el monoteísmo*, y especula consiguientemente que una crítica literaria que acepte los significados *legítimos* de un texto debe considerarse “patriarcal”, Modleski sugiere que el mismo Culler es patriarcal “precisamente en el momento en que parece ser más feminista: cuando se otorga a sí mismo y a los otros críticos hombres la capacidad de leer como mujer al ‘convertir en hipótesis’ a las mujeres lectoras” (p. 133). Una crítica *feminista*, concluye Modleski, debería rechazar “la hipótesis de una mujer lectora” y promover en cambio a la “lectora real”.³³

Paradójicamente, como ya he señalado en otro lugar³⁴ a propósito de la posición de Foucault sobre el problema de la violación, algunos de los intentos más refinados para contener “el trauma del género” se encuentran precisamente dentro de los discursos teóricos que persiguen de forma más explícita deconstruir el *status quo* en el “texto de la cultura occidental”: la filosofía antihumanista y la propia deconstrucción derridiana, en la versión que adopta la crítica literaria y textual del mundo académico angloamericano. Analizando el concepto de feminidad en la filosofía francesa contemporánea, Rosi Braidotti observa que tal noción se encuentra en el centro de sus principales problemáticas: la crítica de la racionalidad, la desmitificación de la unidad del sujeto (el individuo como sujeto de conocimiento) y el análisis de la complicidad entre saber y poder. La crítica radical de la subjetividad, sostiene Braidotti, “se ha centrado en torno a una serie de problemas acerca del papel y el estatus de lo ‘femenino’ dentro del cuadro conceptual del discurso filosófico”.³⁵ Este interés se configura como “una extraordinaria co-ocurrencia de fenómenos: el renacimiento del movimiento feminista, por una parte, y la necesidad sentida por la mayor parte de los filósofos europeos de interrogarse sobre los fundamentos reales del discurso racional”, por otra. Braidotti prosigue analizando las diversas formas asumidas por la feminidad en las obras de Deleuze, Foucault, Lyotard y Derrida y, al mismo tiempo, el constante rechazo de todos los filósofos de identificar la feminidad con las mujeres reales. Al contrario, sólo si renuncian a insistir sobre la especificidad sexual (el género), las mujeres serán, en opinión de éstos, el grupo social mejor cualificado (al estar oprimidas por la sexualidad) para dar vida a “otro” sujeto radicalmente distinto, des-centrado y a-sexuado.

De esta forma, desplazando la cuestión del género hacia una ahistórica y puramente textual figura de la feminidad (Derrida); o dislocando las bases sexuales del género mucho más allá de la diferencia sexual, sobre un cuerpo de placeres difusos (Foucault) o superficies investidas libidinalmente (Lyotard), o sobre un cuerpo-lugar de afectividad indiferenciada, y, por tanto, sobre un sujeto liberado de la (auto)representación y de los vínculos de identidad (Deleuze), y finalmente disolviendo la ideología, pero también la realidad (la historicidad) del género en ese sujeto difuso, descentrado y deconstruido (y sin duda, no femenino), es así que de nuevo, paradójicamente, estas teorías apelan a las mujeres, designando el proceso de tal disolución con el término *convertirse-en-mujer* (*devenir-femme*).

En otras palabras, tan sólo negando que la diferencia sexual (y el género) son componentes de la subjetividad de las mujeres reales, y negando así la historia de la opresión y de la resistencia política de las mujeres, además de la contribución epistemológica del feminismo a la redefinición de la subjetividad y de la sociabilidad, los filósofos pueden ver en las “mujeres” el receptáculo privilegiado del “futuro de la humanidad”. Ésta, observa Braidotti, “no es más que la antigua costumbre mental [de los filósofos] de pensar lo masculino como sinónimo de universal [...] la costumbre mental de convertir a la mujer en metáfora” (pp. 34-35). El hecho de que se trate de una costumbre más antigua, y por tanto más difícil de romper, que el sujeto cartesiano, puede explicar la indiferencia generalizada (cuando no el desprecio manifiesto) de los intelectuales hombres hacia la elaboración teórica feminista, no obstante alguna esporádica intervención a favor de la “lucha de las mujeres” o del reconocimiento de un estatus político al movimiento de las mujeres. Pero ello no debería impedir a las teóricas feministas leer, releer y reescribir sus obras. De hecho, no sucede.

Por todo ello, y sobre todo desde que se ha pronunciado “casualmente” la palabra posfeminismo, resulta aún más urgente y necesario que la teoría feminista continúe su crítica radical de los discursos dominantes sobre el género (porque se trata de eso, aunque intenten abolir del todo la diferencia sexual). Porque este tipo de deconstrucción del sujeto es en efecto un modo de volver a comprender a las mujeres en la feminidad (la Mujer) y de reposicionar la subjetividad femenina *en el* sujeto masculino, venga como venga éste definido. Además de cerrarse la puerta en dirección al sujeto social emergente al que estos discursos pretenden dirigirse, un sujeto constituido mediante una multiplicidad de diferencias y en una heterogeneidad tanto discursiva como material. Por consiguiente, vuelvo a escribir mi proposición: *Si la deconstrucción del género incide inevitablemente sobre su (re)construcción, ¿en qué términos y en interés de quién se realiza esta de-re-construcción?*

Volviendo ahora al problema que he tratado al analizar el ensayo de Jean Kennard, la dificultad que encontramos para teorizar la construcción de la subjetividad en la textualidad aumenta considerablemente, y nuestra tarea es proporcionalmente más urgente, si la subjetividad en cuestión se genera en una relación con la sexualidad que es totalmente irrepresentable en los términos de los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y sobre el género. El problema, que investigadoras y profesoras feministas afrontan casi diariamen-

te, consiste en que la mayoría de las teorías disponibles sobre la lectura, la escritura, la sexualidad, la ideología y cualquier otra producción cultural se fundamentan en las narrativas de género masculinas —edípicas o antiedípicas— vinculadas por el contrato heterosexual; narrativas que tienden persistentemente a re-producirse en las teorías feministas. Y *tienden* a reproducirse y continuarán haciéndolo a menos que opongamos una constante resistencia, desconfiando de sus intentos. De ahí por qué la crítica de todos los discursos que conciernen al género, incluso los producidos o promovidos en nombre del feminismo, continúa siendo una parte vital del mismo feminismo, como lo es también el continuo empeño de crear nuevos espacios de discurso, escribir de nuevo las narrativas culturales y definir los términos desde otra perspectiva: una visión desde “otro lugar”.

El hecho de que esta visión no sea rastreable, no aparezca en un único texto, no sea reconocible como representación, no se debe a nuestra incapacidad de producirla. Digamos más bien: lo que hemos producido no es reconocible precisamente como representación. Porque este “otro lugar” no es un pasado mítico o distante o una utópica historia futura; es el otro lugar del discurso aquí y ahora, el punto ciego, el fuera de campo de sus representaciones. Me los imagino como espacios a los márgenes de los discursos dominantes, espacios sociales enclavados en los intersticios de las instituciones, en la fisuras y grietas de los aparatos de poder-saber. En estos espacios pueden ponerse los términos de una construcción distinta del género, términos que tienen efecto y se afianzan en el nivel de la subjetividad y de la autopresentación: esto es, en las prácticas micropolíticas de la vida diaria y de las resistencias cotidianas de las que derivan tanto la capacidad de obrar como las fuentes de poder y las inversiones que otorgan poder; y, también, en la producción cultural de las mujeres, feministas, que traduce el movimiento dentro y fuera de la ideología en un continuo atravesar los confines (y los límites) de la/s diferencia/s sexual/es.

Me gustaría ser muy clara con respecto a este movimiento que atraviesa los confines de la diferencia sexual. No hablo de un movimiento de un espacio a otro que se encuentra más allá o fuera del mismo: un movimiento, por ejemplo, del espacio de una representación, la imagen producida en un campo visual o discursivo, al espacio externo de la representación, o sea, un espacio externo al discurso, que sería entonces entendido como “real”; o un movimiento, como diría Althusser, del espacio de la ideología al espacio del

saber científico y real; o del espacio simbólico construido por el sistema sexo/género a una "realidad" externa al mismo. De hecho, está claro que no existe ninguna realidad social para una sociedad dada fuera de su sistema específico sexo/género (las categorías exhaustivas y mutuamente excluyentes de lo masculino y de lo femenino). Estoy pensando, por lo contrario, en un movimiento del espacio representado por/en una representación, por/en un discurso, por/en un sistema de sexo/género, al espacio no representado pero implícito (imperceptiblemente) en ellos.

Hace poco he usado la expresión "fuera de campo", tomada en préstamo de la teoría filmica: el espacio no visible en el plano pero deducible de lo que el encuadre revela. En el cine clásico y comercial lo que está fuera de campo está en realidad suprimido o, mejor dicho, incluido de nuevo y contenido en la imagen a través de las reglas cinematográficas de la narración (en primer lugar, por el sistema campo-contracampo). Pero el cine experimental ha mostrado que lo fuera de campo existe simultánea y paralelamente al espacio representado, lo ha hecho visible subrayando su ausencia en el plano o en la sucesión de los mismos, y ha mostrado que incluye no sólo a la cámara (el punto de articulación y la perspectiva desde la que se construye la imagen) sino también al espectador (el punto en que la imagen es percibida, re-construida y re-producida en/como percepción subjetiva).

Entonces, el movimiento dentro y fuera del género como representación ideológica que yo propongo como característico del sujeto del feminismo es un movimiento alterno, un ir y venir entre la representación del género (en su marco de referencia androcéntrico) y lo que la representación excluye, o mejor dicho convierte en irrepresentable. Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que nos ofrecen los discursos hegemónicos y el fuera de campo, el otro lugar de estos discursos: esos otros espacios discursivos y sociales que existen, desde que las prácticas feministas los ha (re)construido, al margen o "entre las líneas" de los discursos hegemónicos y en los intersticios de las instituciones, en las contra-prácticas y en nuevas formas de relaciones sociales. Estos dos tipos de espacio no se contraponen ni se suceden en una cadena de significados, sino que coexisten, concomitantes y en contradicción. El movimiento que existe entre ellos no es, por tanto, el de una dialéctica, una integración, una combinatoria o de la *différance*, sino que se trata de la tensión de la contradicción, de la multiplicidad y de la heteronomía.

Si en las grandes narrativas, cinematográficas o de otro tipo, los dos tipos de espacios son reconciliados e integrados, así como el hombre reincluye a la mujer en su hum(m)anidad, las producciones culturales y las prácticas micropolíticas del feminismo han mostrado que éstos son espacios separados y heterónomos. Vivir en ambos espacios al mismo tiempo significa entonces vivir la contradicción que es, como he sugerido, la condición del feminismo aquí y ahora. Una doble tensión en direcciones opuestas –la negatividad crítica de su teoría y la positividad afirmativa de su política– es al mismo tiempo la condición histórica de existencia del feminismo y su condición teórica de posibilidad. El sujeto del feminismo se genera ahí. Esto es, en otro lugar.

¹ Para un análisis más extenso de estos términos, v. Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, especialmente los trabajos de Sondra O'Neil y Mary Russo.

² Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, trad. ingl. de Robert Hurley, Nueva York, Vintage Books, 1980, p. 127 (trad. cast. *Historia de la Sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1977-1987).

³ Es superfluo citar aquí otras conocidas excepciones en el uso del inglés, como *ships* (barcos), *automobiles* (automóviles) o *countries* (países), que son femeninos. Para una útil reseña de la problemática planteada por la investigación socio-lingüística de las feministas anglo-norteamericanas, v. Dale Spender, *Man Made Language*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. Sobre la cuestión filosófica del género y, sobre todo, sobre su subversión en las prácticas de escritura a través del empleo estratégico de los pronombres personales, v. Monique Wittig, "The Mark of Gender", en *Feminist Issues*, 5, 2 (otoño, 1985), pp. 3-12.

⁴ V. Sherry B. Ortner y Harriette Whitehead, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1981. El término *sistema sexo/género* ha sido introducido por Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes toward a Political Economy of Sex", en Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

⁵ Jane F. Collier y Michelle Z. Rosaldo, "Politics and Gender in Simple Societies", en Ortner y Whitehead, *Sexual Meanings*, p. 275. En ese mismo volumen, v. también Sherry B. Ortner, "Gender and Sexuality in Hierarchical Societies", pp. 359-409.

⁶ Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", en *Lenin and Philosophy*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 165. Las sucesivas referencias a esta obra se indican en el texto.

⁷ Cfr. *The Woman Question: Selections from the Writings of Karl Marx, Frederick Engels, V. I. Lenin, Joseph Stalin*, Nueva York, International Publishers, 1951.

⁸ Una clara exposición del contexto teórico del sujeto en la ideología de Althusser se encuentra en Catherine Belsey, *Critical Practi-*

ce, Londres, Methuen, 1980, pp. 56-65. En la teoría lacaniana del sujeto, "la mujer" es obviamente una categoría fundamental, pero precisamente como "fantasía" o "síntoma" para el hombre, como explica Jacqueline Rose: "La mujer está construida como una categoría absoluta (excluida y elevada al mismo tiempo), una categoría que parece garantizar esa unidad en parte del hombre. [...] El problema es que una vez que la noción de 'mujer' se ha expuesto tan encarnadamente como una fantasía, toda cuestión de este tipo [la cuestión de su propia *jouissance*] se convierte casi en un imposible" (Jacques Lacan, *Feminine Sexuality*, ed. de Juliet Mitchell y Jacqueline Rose, Nueva York, W.W. Norton, 1982, pp. 47-51). Sobre el sujeto en Lacan y Althusser, v. Stephen Heath, "The Turn of the Subject", en *Cine-Tracts*, 8 (verano-otoño, 1979), pp. 32-48.

⁹ Michèle Barrett, "Ideology and the Cultural Production of Gender", en *Feminist Criticism and Social Change*, ed. por Judith Newton y Deborah Rosenfelt, Nueva York, Methuen, 1985, p. 74.

¹⁰ Parveen Adams, "A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Differences", *n/f*, 3 (1979), p. 52 (citado por Barrett, cit., p. 67).

¹¹ En Joan Kelly, *Women, History and Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 58. Las referencias sucesivas a esta obra se indican en el texto.

¹² V. por ejemplo, Patricia Hill Collins, "The Emerging Theory and Pedagogy of Black Women's Studies", en *Feminist Issues*, 6, 1 (primavera, 1986), pp. 3-17; Angela Davis, *Women, Race, and Class*, Nueva York, Random House, 1981; Bell Hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston, Long Haul Press, 1981.

¹³ Sobre la crítica feminista de la ciencia, Evelyn Fox Keller afirma, en *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985: "La perspectiva feminista de la ciencia nos obliga a confrontar el trabajo de explorar las raíces, las dinámicas y las consecuencias de [...] lo que se podría definir como el 'sistema ciencia-género'. Un sistema que induce a preguntarnos cómo las ideologías del género y de la ciencia se conforman mutuamente en su construcción, cómo esta construcción opera en nuestros dispositivos sociales y cómo, finalmente, hace sentir su propio peso sobre los hombres y las mujeres, sobre la ciencia y la naturaleza" (p. 23). Pasando de la "cuestión de la mujer" en la ciencia al examen de las distintas epistemologías que conforman la crítica feminista de la ciencia, Sandra Harding, en *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1960, plantea algunas importantes cuestiones teóricas que se refieren a la relación "entre saber y ser, entre epistemología y metafísica" y a las alternativas "a las epistemologías dominantes desarrolladas para justificar la ciencia, sus modalidades de investigación del conocimiento y sus modos de estar en el mundo" (p. 24). "Las críticas feministas de la ciencia", sostiene Harding, "han producido una serie de problemáticas conceptuales que amenazan tanto nuestra identidad cultural de sociedad democrática y socialmente progresista como nuestra identidad personal de individuos distintos en el género" (pp. 28-29). Otra referencia apropiada para este contex-

to es Mary Ann Warren, *Gendercide (Generocidio)*, Totowa (NY), Rowman & Allanheld, 1985, un estudio de las nuevas "tecnologías de selección de sexo", como resume Shelley Minden en *The Women's Review of Books* (febrero, 1986), pp. 13-14.

¹⁴ *This Bridge Called My Back* fue publicado por primera vez por Persephone Press en 1981. Ahora existe una segunda edición publicada por Kitchen Table: Women of Color Press, Nueva York, 1983.

¹⁵ V. por ejemplo, Cheryl Clark, "Lesbianism: An Act of Resistance", y Mirtha Quintanales, "I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance", ambos en *This Bridge Called My Back*; Cherríe Moraga, "From a Long Line of Vendidas" y Sheila Radford-Hill, "Considering Feminism as a Model For Social Change", ambos en De Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, cit.; Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt, Barbara Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Brooklyn (NY), Long Haul Press, 1984.

¹⁶ M. Foucault, *The History of Sexuality*, cit., p. 116. El párrafo precedente aparece también en otro de mis ensayos, "The Violence of Rhetoric" [en *Technologies of Gender*], escrito con anterioridad a éste, en el que por primera vez analizo la posibilidad de aplicar la noción foucaultiana de tecnología del sexo a la construcción del género. He escrito: "Aunque su trabajo es ciertamente iluminador a la hora de entender las mecánicas del poder en las relaciones sociales, su valor crítico es limitado por su desinterés por lo que podríamos llamar, inspirándonos en él mismo, la 'tecnología del género': el conjunto de técnicas y de estrategias discursivas que construyen el género".

¹⁷ Por ejemplo, Mary Poovey, "Scenes of an Indelicate Character: The Medical 'Treatment' of Victorian Women", en *Representations*, 14 (primavera, 1984), pp. 137-68; y Mary Ann Doane, "Clinical Eyes: The Medical Discourse", en su libro *The Desire to Desire: The "Woman's Film" of the 1940s*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

¹⁸ Referencias más extensas a los escritos feministas sobre cine se encuentran en *Alicia ya no*. Aquí quiero sólo citar dos textos críticos fundamentales, publicados ambos en 1975 (año en que apareció en Francia *Surveiller et Punir* de Foucault): Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", en *Screen*, 16, 3 (agosto, 1975), pp. 6-18; y Stephen Heath, "Narrative Space", ahora en *Questions of Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1981, pp. 19-75.

¹⁹ Teresa de Lauretis, Stephen Heath (eds.), *The Cinematic Apparatus*, Londres, Macmillan, 1980.

²⁰ En un texto fílmico concreto, pero siempre por medio de todo el aparato, incluidos los géneros cinematográficos, la "industria del cine" y toda la "historia de la máquina-cine", como la ha definido Stephen Heath ("The Cinematic Apparatus: Technology as Historical and Cultural Form", en T. de Lauretis y S. Heath, *The Cinematic Apparatus*, cit., p. 7).

²¹ Lucy Bland, "The Domain of Sexuality: a Response", en *Screen Education*, 39 (verano, 1981), p. 56. Las referencias que siguen a esta obra se indican en el texto.

²² Julian Henriques, Wendy Hollway, Cathy Urwin, Couze Venn, Valerie Walkerdine, *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Londres, Methuen, 1984. Las referencias que siguen a esta obra se indican en el texto.

²³ El pensamiento heterosexual. (N. de la T.)

²⁴ Monique Wittig, "The Straight Mind", en *Feminist Issues*, 1 (verano, 1980), pp. 106-107. Las siguientes referencias a este trabajo se citan en el texto.

²⁵ Puede también parecer paradójico afirmar que la teoría es una tecnología social, dada la opinión ampliamente difundida que la teoría (como la ciencia) es el opuesto de la técnica, del *know-how*, empírico, de la *expertise* manual, del conocimiento práctico o aplicado, en resumen, de todo lo que se asocia al término *tecnología*. Confío en que lo que he dicho hasta el momento en este ensayo me exima de la tarea de definir una vez más lo que entiendo por tecnología.

²⁶ Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, p. 131. Las futuras referencias a este trabajo se incluyen en el texto.

²⁷ He descubierto, por ejemplo, haber escrito: "La narración y el cine provocan el consentimiento de las mujeres y, con un excedente de placer, esperan seducir a las mujeres para la feminidad" (*Alicia ya no*, p. 22).

²⁸ V. Elaine Showalter, "Critical Cross-Dressing: Male Feminist and the Woman of the Year", en *Raritan*, 3,2 (1983), pp. 139-149; Gayatri Chakravorty Spivak, "Displacement and the Discourse of Woman", en *Displacement: Derrida and After*, ed. por Mark Krupnick, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 169-195; Mary Russo, "Female Grotesque: Carnival and Theory", en T. de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, cit., pp. 213-229, y Alice Jardine et al. (eds.), *Men on Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.

²⁹ Elizabeth A. Flynn, Patrocínio D. Schweickart (eds.), *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts and Contexts*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, p. XVIII. Esta cita de la introducción se refiere específicamente al ensayo de Judith Fetterley, "Reading about Reading", cit., pp. 147-164. Las referencias futuras a este volumen se incluyen en el texto. El énfasis programático de este rechazo se corrobora por los testimonios históricos recogidos por Sandra Gilbert y Susan Gubar para documentar "la formación reactiva de misoginia intensificada con que los escritores hombres [modernistas] acogieron el ingreso de las mujeres en el mercado literario" desde finales del siglo diecinueve, en su trabajo "Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality", en *New Literary History*, 16, 3 (primavera, 1985), p. 524.

³⁰ E. Showalter, "Critical Cross-Dressing", cit., p. 131. De todas formas, como ponen de manifiesto también Gilbert y Gubar, un acercamiento parecido no es del todo nuevo ni necesariamente desinteresado. Podría también ser (¿y por qué no?) que el intento efectuado por los escritores (hombres) europeos desde la Edad Media para transformar la *materna lingua* (la lengua vernácula) en

un culto *patrius sermo*, o discurso paterno (en los términos de Walter Ong), como un instrumento más apropiado para el arte, haya sido un intento de curar lo que Gilbert y Gubar llaman “la herida lingüística del hombre”: “Llorando y velando por un *patrius sermo* perdido, los hombres modernistas y postmodernistas transforman el vernáculo materno en un nuevo día para el patriarcado en el que pueden despertar los viejos poderes de la ‘Palabra de Todos los Padres’” (Gilbert y Gubar, “Sexual Linguistics”, cit., pp. 534-535).

³¹ Jean E. Kennard, “Ourselves behind Ourselves: a Theory for Lesbian Readers”, en E.A. Flynn y P.D. Scweickart. *Gender and Reading*, cit., p. 71. Aquí Kennard cita y readapta (sustituyendo la palabra “mujer” por la palabra “lesbiana”) a Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1982, pp. 49 y 50; en la p. 50 Culler cita a su vez a Showalter.

³² Tania Modleski, “Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings”, en De Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, cit., p. 132. Las referencias que siguen a este artículo se incluyen en el texto. V. también, en el mismo volumen, Nancy K. Miller, “Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader”, pp. 102-120.

³³ La “lectora real” de Modleski parece corresponder a las “lectoras lesbianas concretas” de Kennard. Kennard afirma, por ejemplo (cito de su conclusión): “La lectura polar no es por tanto una teoría de lectura lesbiana, sino un método particularmente adecuado a las lectoras lesbianas” (p. 77). Pero esta misma frase es cuestionada por su preocupación, expresada por la autora pocas líneas más tarde, de satisfacer a todos los lectores potenciales: “La lectura polar permite la participación de cualquier lector en cualquier texto y ofrece la posibilidad de disfrutar de la más amplia gama de experiencias literarias”. Al final, esta “lector” (lectora) se queda confundida.

³⁴ V. cap. 2 de *Technologies of Gender*, cit.

³⁵ Rosi Braidotti, “Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia”, en Patrizia Magli (ed.), *Le donne e i segni*, Urbino, Il lavoro editoriale, 1985, p. 25.

EL FEMINISMO Y SUS DIFERENCIAS*

En 1989, durante un seminario de poesía en la Universidad de Stanford, Audre Lorde se dirigió al público que la escuchaba con las siguientes palabras: “Soy una feminista negra lesbiana guerrera poeta madre, que hago mi trabajo”, y después añadió: “¿Quiénes sois y cómo estáis vosotras haciendo el vuestro?” No conozco personalmente a Audre Lorde, pero lo que hoy diré aquí será una respuesta a su pregunta y a ella está dedicada esta tentativa de diálogo a través de diferentes frecuencias de onda, que podría contribuir a la construcción de la “casa de la diferencia” que ella imaginó con tanta agudeza en su mitobiografía, *Zami: A New Spelling of My Name* (Trumansburg (NY), The Crossing Press, 1982). Dejarme comenzar de nuevo diciendo que soy una feminista blanca lesbiana guerrera teórica madre que hace su trabajo, lo que significa hablaros de teoría en este momento histórico particular, aquí y ahora, en este lugar, y enseñar y escribir sobre teoría en otros lugares y en diversas formas.

Por tanto, ahora me voy a ocupar de la teoría, y os diré con toda sinceridad que me habría gustado más poder escribir poesías, novelas de ciencia ficción o hacer cine. Pero no sabría cómo hacerlo y probablemente si hubiese probado no habría alcanzado buenos resultados. Me gustaría llamarme también poeta, más que teórica, como pueden hacer Audre Lorde y Adrienne Rich. En la cultura del país donde crecí hacer poesía es todavía sinónimo de prestigio respecto a la profesión de crítico, teórico o filósofo; de hecho, el máximo exponente de la cultura italiana es Dante y no Tomás de Aquino. Obviamente ambos fueron eminentes escritores políticos como

* Artículo escrito en 1990 y editado en italiano e inglés simultáneamente en *Mediterranean*, 2 (1996), pp. 9-13. (Se ha traducido la versión italiana, N. de la T.) Una primera versión inglesa más extensa está editada con el mismo título en *Pacific Coast Philology* (1990).

lo es Audre Lorde, pero fue Dante, el poeta guerrero, el que con su mitobiografía, *La Divina Comedia*, inflamó la imaginación de generaciones enteras, poblando sus sueños y sus pesadillas.

Mi trabajo es semejante al del filósofo: no va muy lejos y tiene un público y un impacto en el mundo más limitado. Signifique lo que signifique la palabra teoría, siempre es más humilde que la poesía; sólo con mirar fuera de las aulas académicas nos damos cuenta de que no existe el premio Nobel para la teoría y, mucho menos, para la teoría feminista. Pero, a pesar de ello, en las universidades norteamericanas, la teoría ha alcanzado recientemente un cierto nivel de prestigio y se presta a los ataques de sus opositores. De todos modos, repito, mi trabajo es teórico y es de esto de lo que se me ha pedido hablar aquí, de la necesidad de afrontar algunas cuestiones "esenciales en la definición del feminismo y de sus diferencias".

El feminismo y sus diferencias. Las diferencias dentro del feminismo existen y han sido muchas y también serias. Las que tienen que ver con la raza y la sexualidad son quizás las más serias de todas, pero existen otras: diferencias de clase, étnicas, lingüísticas y culturales, metodológicas, generacionales, geográficas y también de género (relativas a la posición que el hombre ocupa respecto al feminismo); y también existen contrastes dentro del mismo feminismo en el ámbito teórico. Pero antes de abordar las divisiones "internas", me gustaría decir que, si bien existen diferencias dentro del feminismo, éstas no son simples conflictos entre feminismos, como, por ejemplo, los conflictos existentes dentro de los *Women's Studies*. Por lo contrario, son siempre el fruto del compromiso político e intelectual que el feminismo tiene con el mundo externo, por así decirlo, con la realidad social "externa" al feminismo, pero en la cual, al mismo tiempo, el feminismo existe, esto es, el mundo de la profesión, de las instituciones universitarias y otras instituciones sociales (las comillas de interno y externo intentan desnaturalizar la idea de que exista un límite entre el feminismo y lo que viene entendido como lo de fuera, lo otro, el no feminismo. Porque, aunque tengamos que hablar de divisiones dentro del feminismo, bien sabemos que no existen límites permanentes o estables que aislen el discurso y las prácticas feministas de aquéllas que no lo son). De la misma forma, las diferencias dentro del feminismo no son simples diferencias y divisiones entre mujeres, sino también, y con la misma importancia, diferencias y divisiones en la misma mujer; es decir, que surgen como efecto de diferencias y divisiones en la subjetividad de cada mujer.

La más reciente ola de debates en el mundo de la profesión (especialmente en las ciencias sociales, pero también en el campo humanístico) sobre feminismo y teoría tiene que ver con la presunta oposición entre post-estructuralismo o post-modernismo y feminismo —este último entendido únicamente como feminismo cultural y radical, visto por sus oponentes como esencialista y separatista, mientras el primero, siempre según sus oponentes, sería culpable de elitismo, oscurantismo y de ser dependiente de lo que se define como “teoría masculina” (*male theory*). Pero, desde que, como he mencionado, la teoría se ha convertido en una medida de prestigio en el mundo académico, y el feminismo tiene naturalmente un interés directo, históricamente probado, por la teoría, se ha creado una situación en la que, como parece que sólo la teoría feminista es valorada y legitimada académicamente, todos los otros escritos críticos feministas, tanto si quieren ser teóricos como si no, deben afirmar lo que llamaré el derecho a la teoría.

A muchas de vosotras creo que esta frase os recordará el título del artículo de Barbara Christian, “The Race for Theory” (La carrera por la teoría), publicado en *Critical Inquiry* (primavera, 1987). Christian se preocupaba, con razón, de las consecuencias del prestigio del “poder” académico que alcanzan a los que participan en esta carrera por la teoría, en particular a “las mujeres negras y a los críticos del Tercer Mundo, quienes se han visto empujados y reclutados para hablar un lenguaje... ajeno y opuesto a nuestras necesidades y orientación”. “No me meto”, añade, “con los que desean filosofar sobre cómo sabemos lo que sabemos, pero me molesta el hecho de que esta orientación particular (hacia la teoría) se ha privilegiado tanto que ha llegado a apartar a tantos (críticos literarios afroamericanos) de la lectura de las obras literarias que se escriben hoy en día”. El argumento de Christian está bien claro: entrar en la carrera académica para conseguir una de las pocas cátedras prestigiosas que las universidades ofrecen como premio a los investigadores de color y a las investigadoras tanto de color como blancas puede a menudo desembocar en una “teoría instantánea”, en conceptos no asimilados o en una escritura oscura y opaca: un tipo de “taquigrafía” que evita afrontar las complejidades de un argumento o explicitar los significados estratificados en un término, en una palabra, en una imagen o en un concepto. Un concepto que podría ser o no ser útil a “nuestras necesidades y orientación”, cuando por lo contrario necesitamos tiempo para desarrollar y articular otros mucho más útiles.

Pero la carrera por la teoría no es algo que podamos parar con una simple opinión a favor o en contra. Porque lo que sucede a continuación es que la institución, el mundo intelectual “externo” (y en la mayor parte de los casos, hostil) al feminismo, reacciona definiendo dos tipos de teoría, una alta y otra baja, según sus respectivos grados de sofisticación: un tipo de pensamiento crítico de nivel bajo (el feminismo) y otro tipo de nivel teórico alto (el post-estructuralismo) que tan sólo algunas feministas habrían conseguido aprender. Pero como teórica feminista comprometida simultáneamente con el feminismo, los estudios de mujeres, el psicoanálisis, el estructuralismo, la semiótica y la teoría cinematográfica desde el inicio de mi actividad crítica, yo sé que aprender a ser feminista ha marcado e integrado todo mi saber. Ese pensamiento generado*, esa conciencia de género, conocimiento encarnado o “saber situado” (por usar una frase de Donna Haraway), son la sustancia de la “teoría feminista”, tanto si ésta es entendida como el número creciente de discursos crítico-filosóficos –sobre la cultura, la raza, las ciencias, la subjetividad, la sexualidad, la escritura, la representación visual, las instituciones sociales como la etnicidad, la heterosexualidad, etc.– o si lo es, en un sentido más concreto, como la elaboración crítica del mismo pensamiento feminista y la continua redefinición de su diferencia específica.

En ambos casos, la teoría feminista no está a un nivel inferior respecto a lo que alguna llama “la teoría masculina”, pero es de otro género; y es esta diferencia de género la que me interesa, como teórica del feminismo, como también me interesan las variadas diferencias, los debates, las divisiones internas y las polarizaciones que han surgido como resultado del compromiso del feminismo con las diversas instituciones, discursos y prácticas que constituyen lo social, y como resultado de su propia reflexión auto-consciente acerca de ese compromiso. Quiero decir, por tanto, que voy a reflexionar sobre las divisiones que han marcado el feminismo (divisiones de género, raza, clase, etnicidad, etc.), ya que éstas existen en lo social mismo; sobre las fronteras discursivas y sobre los límites subjetivos que el feminismo ha definido y redefinido para sí, históricamente y a lo largo de su intervención en las formaciones sociales y culturales; sobre las paradojas y las contradicciones que cons-

* Respecto a la traducción del término italiano *in-generato* y del inglés *en-generated*, remito a la nota de pie de pág. 35. (N. de la T.)

tituyen la historia real y la diferencia esencial del pensamiento feminista.

En una de las formas en que podemos narrar esa historia, la teoría feminista se ha desarrollado a través de una serie de posiciones de oposición, no sólo frente al más amplio contexto “externo” –las constricciones sociales, la legislación, los aparatos ideológicos, los discursos dominantes y las representaciones contra las que el feminismo ha lanzado su crítica y sus estrategias políticas en situaciones históricas particulares– sino también de sus propios enfrentamientos e interacciones “internas”. Por ejemplo, en los años setenta, los debates que tuvieron lugar en los Estados Unidos entre feminismo académico versus activismo crearon una dicotomía entre teoría y práctica que ha desembocado, por una parte, en una polarización de posiciones en pro y en contra de la teoría en casi todas las prácticas culturales y, por otra, en un persistente, aunque nunca plenamente exitoso, esfuerzo por superar esa misma dicotomía.

Posteriormente, a mediados de los años ochenta, la división interna del movimiento respecto al problema del separatismo, en el mundo académico y en otros campos institucionales, reconstruyó la oposición práctica-teoría en términos de identificación lesbiana frente a identificación heterosexual, y de los estudios de mujeres frente a la teoría cultural feminista. También en este campo la oposición ha llevado tanto a una polarización (crítica feminista versus teoría feminista en los estudios literarios), como al esfuerzo de superarla a través de una extensa, flexible y, al fin, insatisfactoria redefinición de la “teoría feminista”, válida para cualquier tipo de escritura, en verso o en prosa, y cualquier expresión verbal, visual o forma de representación que testimonie la opresión de las mujeres.

Otra importante controversia de inicios de la década de los ochenta, que provocó un relativo cambio de marcha en el pensamiento feminista, surgió de la amplia producción escrita por las mujeres de color y de su acusación de racismo dirigida al movimiento feminista. La división surgida en torno a la relación entre raza y género ha producido también la oposición de un feminismo “blanco” u “occidental” enfrentado a un “feminismo tercermundista estadounidense” articulado en muchos grupos étnicos y raciales y definido por Alice Walker como “womanism” (mujerismo). El término “mujeres de color”, que comienza a circular en ese período, tiene precisamente ese significado y es un término teórico además de político. La práctica de asumir la identidad de “mujer de color”

difundida en los Estados Unidos (y de forma similar, de una identidad “negra” en Gran Bretaña), entre mujeres de muy diversas procedencias culturales –asiáticas, indígenas norteamericanas, afroamericanas, caribeñas, latinas, etc.– es un ejemplo de conciencia personal y política que no está simplemente fundada sobre diferencias étnicas o culturales respecto a la cultura blanca dominante; y no es tampoco la mera oposición de un conjunto de valores culturales reconocidos de una minoría étnica dada frente a los de la mayoría dominante. En otras palabras, a una mujer de color la identidad de mujer de color no le viene dada, sino que debe adquirirla o desarrollarla a partir de una específica experiencia histórica que no es la étnica sino la del racismo de la sociedad estadounidense actual, dominada por una cultura blanca y masculina. Esta identidad se desarrolla a través del análisis de la común necesidad personal y política de construir una sociedad que vaya más allá y en contra, que esté en tensión y también en contradicción con los valores culturales de un grupo étnico tradicional, de una familia o de una “casa”.

Dado que la crítica de las mujeres de color se ha dirigido marcadamente, si no exclusivamente, hacia las feministas blancas, mucho más que hacia las estructuras del poder patriarcal o los hombres de color, de nuevo nos encontramos con que la división entre pertenencia racial y de género ha conducido a una polarización y, al mismo tiempo, a un intento de superarla, por lo menos dentro de las prácticas feministas teóricas y culturales. Tampoco en esta ocasión los resultados y las soluciones aportadas han sido satisfactorias o adecuadas. Podemos así observar que en todos los casos hasta ahora vistos, incluso si la polarización se deja de lado y se sustituye por otra, ésta no deja de existir, permaneciendo viva y activa en la conciencia feminista. Y me gustaría añadir que así debe de ser dentro de una teoría feminista del sujeto social mujer, basada en la historia específica y en construcción de ese sujeto emergente.

Desde la mitad de los años ochenta, la llamada guerra feminista de los sexos ha metido a las feministas del pro-sexo y al movimiento anti-pornográfico en un conflicto capaz de restablecer las diferencias entre sexo y género en forma de oposición paradójica: sexo y género o se asimilan el uno al otro de tal forma que es imposible distinguirlos ni analíticamente ni políticamente, o se separan y se entienden como infinitamente combinables en figuras límites representadas por el transexualismo, bisexualismo, travestismo, etc. Estos temas ocupan un lugar central en el debate lesbiano sobre el sado-

masoquismo, que recupera las antiguas controversias en el ámbito del lesbianismo entre el movimiento de liberación de la mujer, caracterizado por su más o menos abierta homofobia, y el movimiento de liberación gay, caracterizado, por su parte, de un más o menos abierto sexismo, traduciéndolas en la reciente polarización entre el lesbianismo radical S/M (sado/masoquista) y el feminismo lesbiano.

Y quizás también se deba aquí recordar la relación pro y contra del psicoanálisis que, paradójicamente, ha sido totalmente olvidado en estos debates sobre la sexualidad, después de que determinase la elaboración conceptual de la diferencia sexual en los años setenta y después de haber jugado, desde entonces, un papel fundamental en la crítica feminista de los medios de comunicación y del arte.

Este recorrido por la historia del feminismo en relación a eventos, discursos y prácticas tanto “externos” como “internos” sugiere que son dos los impulsos opuestos que trabajan en la elaboración de su auto-representación: un impulso erótico y narcisista que acrecienta la imagen del feminismo como diferencia, rebelión, actuación, *self-empowerment* (autopotenciamiento), reto, exceso, subversión, deslealtad, placer y peligro, y que rechaza todo tipo de imagen de impotencia, victimización, sumisión, aquiescencia, pasividad, conformismo, sexo débil, y un impulso ético que trabaja a favor de la comunidad, de la responsabilidad, del poder colectivo, de la sororidad, de los vínculos femeninos, de la pertenencia a un mundo común de mujeres que dividen lo que Adrienne Rich ha llamado “el sueño de un lenguaje común”. Juntos y, a menudo, en mutua contradicción, el impulso erótico y el ético han alimentado no sólo los diversos antagonismos de que hemos hablado sino también la invención o la creación conceptual de un *continuum* de experiencia, de un feminismo global, de una “casa de la diferencia”. No nos debe sorprender que los dos impulsos choquen a menudo entre sí o causen una situación de punto muerto político y conceptual dado que tienen objetivos y puntos de vista diversos y se ven abocados a un conflicto abierto dentro de una cultura en la que las mujeres no deben estar, conocer o verse a sí mismas como sujetos. Y quizás por ello, las dos fuerzas contrapuestas caracterizan al movimiento feminista y, en particular, al feminismo lesbiano, su histórica, intrínseca y esencial condición de contradicción y los procesos constitutivos del pensamiento feminista en su especificidad. Lo que me gustaría sugerir aquí es que la tensión entre estos dos impulsos es la condición misma, la posibilidad y el límite de la elaboración

de la teoría feminista; su valor radica en la práctica de un pensamiento crítico que rechaza la polarización y conecta de nuevo el debate interno al feminismo con el contexto social “externo” del que sólo puede ser separado al precio de reducir un proceso histórico, un movimiento, a un punto muerto ideológico.

La teoría feminista, vista desde esta perspectiva histórica más amplia, no es meramente una teoría de la opresión de la mujer dentro de la cultura dominante. No es tampoco la teoría esencialista de una naturaleza femenina que alguien contrapone a una teoría de la cultura anti-esencialista y post-estructuralista. Es, por lo contrario, una teoría en fase de desarrollo del sujeto social sexuado mujer, cuya constitución incluye obviamente el sexo y el género, pero también, en igual medida, la sexualidad, la raza, la clase, la etnicidad y cualquier otra división sociocultural significativa; una teoría, así, del sujeto social mujer que no puede prescindir de su historia específica, emergente y conflictiva.

No podemos ignorar u omitir los conflictos o las diferencias, sino que debemos continuar articulándolos y examinándolos, en ocasiones escuchándonos unas a otras, en otras, no haciéndolo. Y teniendo bien presente la imagen de la casa de la diferencia con que Audre Lorde, la poeta guerrera, convierte en concreto mi argumento teórico. Y tal como he comenzado, quiero terminar también con sus palabras:

Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres gay no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres lesbianas negras no era suficiente, éramos distintas. Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades y sus objetivos y alianzas muy diversas. La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha... Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular (p. 226).

DIFERENCIA E INDIFERENCIA SEXUAL*

Si no fuera lesbiano, este texto no tendría sentido.
Nicole Brossard, *L'Amer.*

Es a través del feminismo que la identidad lesbiana puede ser asumida, hacerse discurso y articularse en concepto político. Pero se debería añadir también que esto es así *a pesar* del feminismo. Es decir, que el pensamiento lesbiano se ha ido afirmando junto con y también en contra de la crítica feminista del discurso occidental sobre amor y sexualidad y, en particular, de la relectura del psicoanálisis como teoría de la sexualidad y de la diferencia sexual.

La segunda ola del feminismo norteamericano, que se desarrolla a partir de los años setenta, ha hecho hincapié en la diferencia sexual en clave de género, entendida ésta como simple dualismo de género, como diferencia de la mujer del hombre. Pero este tipo de acercamiento ha sido cuestionado porque se ha visto que una diferencia sexual así entendida tiende a ignorar la presencia y los efectos de otras diferencias ínsitas en las relaciones sociales, y también tocantes a la opresión psicosocial de las mujeres. A pesar de todo, hace falta reconocer que esa primera concepción de la diferencia sexual ha tenido el mérito de abrir espacios, no sólo teóricos y de representación, sino sobre todo espacios eróticos, dentro de los que las mujeres han empezado finalmente a dirigirse y a referirse directamente a las mujeres. Con la toma de conciencia y de palabra, por el mero hecho de ponerse en la posición de sujeto, las mujeres han podido reconocer en otras mujeres no sólo los sujetos, sino también los objetos de un deseo femenino.

Y es en estos espacios conquistados a un alto precio, amenazados cotidianamente por la desaprobación, la censura y la negación,

* Este trabajo ha sido publicado originalmente en inglés con el título "Sexual Indifference and Lesbian Representation" en la revista *Theatre Journal*, vol. 40, 2 (mayo, 1988), pp. 155-177. Y en italiano, como libro, con el título *Differenza e Indifferenza Sessuale. Per l'elaborazione di un pensiero lesbico*, Florencia, Estro Strumenti, 1989.

espacios de contradicción que deben ser continua y arduamente reafirmados y renegociados, en donde podemos ahora volver a examinar el concepto de diferencia sexual y verificar sus límites, y también las posibilidades que emergen, tanto en la confrontación con otras diferencias, no estrictamente sexuales, como en relación con la sexualidad misma. Se advierte entonces que “diferencia sexual” es el término de una paradoja teórica que corresponde a una contradicción real, práctica, de la vida de las mujeres: nombra, al mismo tiempo, una *diferencia* (las mujeres son, o quieren, algo distinto que los hombres) y una *indiferencia* (las mujeres son, o quieren, lo mismo que los hombres). Una paradoja análoga, contenida en el concepto de “igual y distinto” sirve para legitimar prácticas discriminatorias a nivel de raza y de clase en la ideología liberal del pluralismo, en la que la diferencia social es también, y al mismo tiempo, indiferencia social.

En el discurso psicoanalítico sobre la sexualidad femenina, escribía Luce Irigaray en 1975, delineando lo que yo llamo aquí (*in*)*diferencia sexual*, “lo femenino... carece de lugar si no es dentro de modelos y leyes emanados de los sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos sexos sino uno solo. Una única práctica y representación de lo sexual.”¹ En la estructura teórica de esta indiferencia sexual, el deseo femenino por “la igual”, por otro sujeto mujer, no está contemplado. “Parece incomprendible, y por otra parte inadmisibles, que la mujer pueda desear a una ‘como’ ella, una de su ‘mismo’ sexo, que pueda tener también ella impulsos de auto- o de homosexualidad”, escribe Irigaray en *Speculum*; es simplemente incomprendible en el régimen fálico de una afirmada diferencia sexual entre el hombre y la mujer, pero que se basa en lo contrario, esto es, en la completa indiferencia frente al “otro” sexo, el de la mujer. Por eso Freud se encontró en un aprieto con sus pacientes lesbianas, cuyos análisis acababan por ser, en realidad, estudios sobre la homosexualidad masculina. “La elección objetual de la mujer homosexual es [entendida como] determinada por un deseo y por un tropismo masculino”, escribe Irigaray; y, me gustaría insistir, es precisamente aquí donde la llamada diferencia sexual se convierte en indiferencia: una única práctica y representación de lo sexual.

No existirá, por tanto, homosexualidad femenina, sino una única hommo-sexualidad por medio de la cual se implicará a la mujer en el proceso de especularización del falo, se solicitará

de ella que enarbole para el hombre el deseo de lo mismo, a la vez que asegura, de manera complementaria y contradictoria, la perpetuación del polo “materia” en la pareja.²

Escribiendo *hommo-sexualidad* (*hommo-sexualité* y también *hom(m)osexualité*), Irigaray está jugando con el francés *homme* (hombre), el latín *homo* (hombre) y el griego *omo* (mismo). Al retornar y destacar esta sutil pero fundamental distinción entre homosexualidad y hommosexualidad es mi intención poner en evidencia la distancia conceptual que separa el primer término, por el que entenderé la sexualidad lesbiana, del segundo, en donde la duplicación de la “m” es precisamente el signo de la indiferencia sexual, esto es, en último término, de la heterosexualidad institucionalizada. Además de la distancia inconmensurable que separa a los dos términos, me gustaría destacar y poner en evidencia la ambigüedad conceptual a que dan lugar sus imágenes acústicas casi idénticas, de tal forma que de hecho las dos cosas –las dos sexualidades– se confunden en el pensamiento y en el lenguaje. Otra paradoja, ¿o quizás siempre se trate de la misma?

No existe una legitimación de la sodomía en las enseñanzas de los antiguos filósofos griegos Platón o Aristóteles.

Michael Bowers, en *Bowers v. Hardwick*

Buscando una respuesta, encuentro un trabajo de David Halperin, una lectura del *El banquete* (Simposio) de Platón, especialmente útil e iluminador. El trabajo se hace eco de la definición de diferencia sexual dada por Irigaray y pone de manifiesto la vergonzosa ignorancia del actual Procurador General del estado norteamericano de Georgia, Michael Bowers, en materia de estudios clásicos, que él de todas formas invoca para volver a criminalizar todo tipo de relación homosexual o no reproductiva;³ el trabajo muestra, además, que las paradojas en cuestión tienen su origen precisamente en los textos que fundan la llamada civilización occidental, o sea, en los diálogos de Platón. Porque ya en esos textos-guía de la hommosexualidad, el cuerpo femenino reproductivo es el que garantiza el verdadero Eros entre hombres o, como dice Platón, la “verdadera pederastia”.⁴

A la pregunta de por qué Diótima es una mujer, dice Halperin, se ha respondido tan sólo con una tautología: porque Diótima no es, o no puede ser, un hombre. Habría sido realmente indecoroso insi-

nuar que Sócrates había adquirido su conocimiento en materia de deseo erótico de un amante pederasta. Pero el decoro no basta para explicar por qué la maestra de Sócrates tenía que ser necesariamente una mujer; hay otra razón. Platón quería prescribir a los atenienses una nueva ética homoerótica y un modelo de pederastia (“verdadera pederastia”) fundada sobre la reciprocidad del deseo erótico, sobre la idea de un placer igualmente compartido entre las dos partes. Reciprocidad que encuentra su expresión filosófica en la forma del diálogo. Pero el proyecto de Platón se enfrenta con la ética homoerótica y con las prácticas sexuales de los ciudadanos atenienses todavía “aferrados a una sexualidad fálica, agresiva, caracterizada por el dominio y por una rígida jerarquía de los roles sexuales en las relaciones tanto con hombres como con mujeres”. Un ciudadano adulto de la Atenas clásica podía tener relaciones sexuales legítimas únicamente con aquéllos que le fueran socialmente inferiores: niños, mujeres, extranjeros y esclavos. Platón repudia esta forma asimétrica de erotismo en las relaciones entre hombres y niños y, a través de la enseñanza de Sócrates/Diótima, intenta borrar “la distinción entre el amante activo y el pasivo: según Sócrates, ambas partes de la relación se convierten en amantes activamente capaces de desear; ninguno de los dos se convierte simplemente en objeto pasivo del deseo del otro”.

Ello explica la función intelectual y mitopoética de Diótima. Cuando Diótima habla sobre el deseo erótico, sus palabras, contrariamente a las de un hombre, pueden parecer radicadas en la experiencia cognitiva de una sexualidad no jerárquica, mutua y reproductiva, tal como el pensamiento griego entiende la sexualidad femenina. Y aquí es importante insistir en que para los griegos la sexualidad femenina se distinguía de la masculina en que en las mujeres placer sexual y procreación estaban estrechamente ligados. A este propósito, Halperin se refiere al Tímeo y a otras prácticas rituales que representaban “la relación entre marido y mujer como un tipo de agricultura doméstica en que la mujer se doma, domina y se hace fértil... Sin el hombre, la sexualidad de la mujer no tiene objetivo, no produce, es simplemente una forma de podredumbre y descomposición; pero con la aplicación del fármaco masculino, se convierte inmediatamente en disciplinada y fecunda”.

Después de haber notado la sorprendente semejanza que presenta la concepción griega del erotismo femenino con la de la moderna ciencia ginecológica, Halperin se plantea el problema de la política sexual en Platón. “La interdependencia entre capacidad sexual y

capacidad reproductiva es en realidad un aspecto de la fisiología masculina, no de la femenina”, observa Halperin, y añade que es precisamente en la sexualidad masculina donde “placer sexual y función reproductiva no se pueden separar (con gran contrariedad para San Agustín y otros muchos)”. Su hipótesis merece ser citada de forma completa:

Parece así que Platón defina como femenino y reatribuya a los hombres una forma de sexualidad que es, de hecho, masculina, pero que los hombres habrían alienado previamente de ellos mismos para convertirla en femenina. En otras palabras, casi parece que detrás de la doctrina de Platón se esconda una doble maniobra que permita a los hombres proyectar su sexualidad sobre las mujeres, para luego volverla a absorber en la forma de un personaje femenino. Esto es particularmente interesante porque nos ayuda a entender cómo, para facilitar su apropiación de lo femenino, los hombres han pensado inicialmente la feminidad según un modelo masculino y, al mismo tiempo, han creado un ideal social y político de virilidad que se define por la capacidad de separar aquello que sólo se puede separar realmente en las mujeres, es decir, sexualidad y reproducción, recreación y procreación.

¿Qué significado tiene el análisis de Halperin por lo que respecta a lo que yo he propuesto designar como la paradoja de la (in)diferencia sexual? El siguiente: al repudiar la pederastia asimétrica y la posición subalterna que asigna a los niños atenienses, que son en el fondo los futuros gobernantes de Atenas, Platón eleva la condición de todos los ciudadanos atenienses de sexo masculino y consolida su dominio. Esto no favorece ciertamente a las mujeres ni a los “otros”, extranjeros y esclavos de ambos sexos. Así, la maniobra de Platón parece todavía más magistral si se considera que la integración de lo femenino en la ética erótica de una élite social e intelectual de hombres —una ética que se verifica hasta nuestros días, por ejemplo bajo el nombre de “herética del amor” (Kristeva) o en la feminidad (*devenir-femme*) reivindicada por Deleuze, Derrida y otros filósofos contemporáneos— tiene como resultado la exclusión milenaria de las mujeres del diálogo filosófico y la completa expulsión de la sexualidad femenina no reproductiva del discurso amoroso de Occidente.⁵ La construcción y la apropiación de lo femenino para uso del erotismo masculino asegura la heterosexualidad, o la homosexualidad, del pacto social, en virtud del cual

todas las sexualidades, todos los cuerpos y todos los “otros” permanecen vinculados a una ideal e ideológica jerarquía masculina que los define y determina su significado y valor “social”.⁶

La íntima conexión entre (in)diferencia sexual e (in)diferencia social, por la que, por ejemplo, la defensa de la madre patria y de la mujer (blanca) ha servido de apoyo a la conquista colonial y a la violencia racista en toda la historia de Occidente, no podría ser más evidente que en “la enseñanza de los antiguos filósofos griegos”, con permiso del Procurador General. A esto alude, entre otras cosas, la lucha continua entre madres y amazonas (amantes) en la historia enciclopédica reescrita en clave irónica por Monique Wittig y Sande Zeig en *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*.⁷ Y también de esto deriva la necesidad para el pensamiento feminista contemporáneo de articular de manera específica y con sentido histórico la posición del sujeto social mujer; sujeto que se constituye en la compleja vivencia de diferencias heterogéneas y a menudo contradictorias, definidas por los discursos de raza, sexo, cultura e identidad sexual, y en la elaboración política de esas diferencias, dirigiéndose a buscar una idea de comunidad que sea al mismo tiempo nueva y global, pero también históricamente específica o local.⁸

Perdonadme, pero tengo que irme.

Djuna Barnes, *The Ladies Almanack*

La representación de la lesbiana, o mejor dicho, la posibilidad de autorrepresentación lesbiana, depende de la distinción entre las dos fuerzas contrarias operantes en la paradoja de la (in)diferencia sexual; esto es, es necesario separar y al mismo tiempo mantener presente los dos sentidos de homosexualidad y de lesbianismo. De ahí, por tanto, que la necesidad que muchas advierten de desvincular lo erótico del discurso de los roles y del nudo indisoluble de sexualidad y reproducción que indefectiblemente le acompaña, no pueda prescindir de un repensar la que en la mayor parte de los discursos culturales y de las prácticas socio-sexuales sigue siendo, a pesar de todo, una sexualidad bisexuada, determinada por la oposición masculino/femenino.

En las páginas que siguen intentaré reelaborar estas paradojas examinando los textos de escritoras, críticas y artistas lesbianas que han buscado de diversas formas huir de la definición cultural de los roles sexuales, negándola, trascendiéndola, o representándola.

la por exceso, y de re-inscribir lo erótico en formas expresivas (cifradas, alegóricas, realistas, *camp*, etc.) que sean capaces de permitir una representación lesbiana de la relación que, aunque intransitiva, también media entre referente y significado, entre cuerpo y lenguaje.

Gertrude Stein, por ejemplo, cifró su percepción del cuerpo femenino en oscuros “somagramas” que, según Catherine Stimpson, no son ni explícitos desde el punto de vista sexual, ni eróticos en el sentido tradicional del término, ni “radicalmente viscerales o visuales”.⁹ Stein construyó un anti-lenguaje ilustre en el que el acto sexual, la delicia y la ambivalencia suscitada en ella por el cuerpo femenino asumen la forma de una relación abstracta pero íntima, donde “el cuerpo se funde con la escritura”, un acto “a la vez violento y de intenso placer”. Y así, si Stein pertenece a la historia literaria de las mujeres, además de a la historia literaria lesbiana, no es porque su escritura tenga origen en una feminidad “esencial e inseparable del cuerpo”, como querrían algunas críticas feministas. Ni se puede decir, como otras, que la escritura de Stein brote de un cuerpo materno, pre-edípico. Su lenguaje, concluye Stimpson, no es “femenino” sino que es un lenguaje “asexuado como un átomo de platino” y dirigido a borrar los límites de la identidad sexual.

Si para Stimpson *Nightwood* (El bosque de la noche) es “una parábola de la condenación”, para otras la novela de Djuna Barnes exalta la inversión como diferencia homosexual.¹⁰ Según Carolyn Allen, los relatos de Djuna Barnes que tienen como tema la niña o la adolescente deben considerarse esbozos o pruebas de artista de una larga reflexión sobre la inversión sexual de los que habría de emerger, en la novela, el retrato literario más sugestivo del invertido/invertida, el tercer sexo,

En ese retrato reconocemos al niño en la niña, a la niña en el Príncipe, no una mezcla de comportamientos sexuales, sino la creación de un sexo nuevo, “ni el uno ni el otro”... Amando a personas de su mismo sexo [Matthew, Nora y Robin] admiran su propio anti-conformismo, su propia diferencia sexual del resto del mundo.¹¹

En el caso de la lesbiana, la diferencia viene dada no sólo por la relación con la misma (“una mujer eres tú, atrapada mientras te vuelves presa del pánico, en su boca besas la tuya. Si te la quitan, afirmas a gritos que te han robado parte de ti misma”, dice Nora), sino también por la relación de la mujer con la niña o hija, por la

“ambivalencia de hacer de madre a la propia amante” y, por tanto, por la difícil y necesaria co-presencia de lo materno y de la violencia en la sexualidad femenina. Teniendo todo esto presente, dice Allen, se puede quizás entender por qué Djuna Barnes renegaba del lesbianismo y se escapaba puntualmente de su estela de admiradoras. Era un modo de expresar su rechazo de las categorías homofóbicas prescritas por la sexología del momento: hombre y mujer, con las respectivas formas de desvío sexual, el hombre afeminado y la mujer viril. Rechazo pues, yo diría, de las categorías conceptuales de la homosexualidad y de la (in)diferencia sexual. Por eso se puede leer *Nightwood* como novela lesbiana. De hecho, según Allen, el lenguaje altamente metafórico, oblicuo y alusivo de la narrativa de Barnes, su sintaxis hipotáctica y a menudo apositiva, el uso de la pasiva, del estilo indirecto y del monólogo interior están motivados no tanto por el placer, muy modernista, de la experimentación formal, sino más bien por la resistencia que la novela opone al lenguaje, un lenguaje incapaz de comunicar, encarnar y captar a sus sujetos: “las expectativas de los lectores quedan insatisfechas, lo que indica que el poder de nombrar del lenguaje es insuficiente para representar y convertir en percible el amor de Nora por Robin”.¹²

“*Doctor Knox*”, empezó Edward, “esta semana mi problema se refiere principalmente a los lavabos públicos”.

Judy Grahn, *The Psychoanalysis of Edward the Dyke*

Mientras algunas escritoras lesbianas han intentado huir de los esquemas sexuales de género suprimiendo toda representación de la especificidad de la experiencia erótica y sexual lesbiana (como por ejemplo Stein), otras, por lo contrario, han adoptado la definición tradicional de los roles sexuales pero sustituyendo el femenino por el masculino, con el riesgo de eliminar así toda distinción entre lesbianismo y homosexualidad. Es éste el caso de Stephen Gordon, la heroína de *The Well of Loneliness* (*El pozo de la soledad*), novela que a juicio unánime de crítica y lectoras, contiene la más difundida –por algunas llamada la más “infame”, pero sin duda la más popular y, desde hace más de cuarenta años, la arquetípica– representación del lesbianismo en la narrativa, y que ha dado origen a interpretaciones y juicios diametralmente opuestos desde 1928, año en que la novela sufrió un famoso proceso por obscenidad, hasta nuestros días.

El hecho es que el nexo entre experiencia y representación, esto es, la posibilidad de expresión de lo vivido, las formas o los códigos que permiten su representación y su comunicación, cambian con el cambio de las condiciones históricas y culturales, y cambian en ambas direcciones: la escritora se esfuerza y lucha para verter su experiencia en las formas de representación y de pensamiento que históricamente están a su acceso; la lectora, por su parte, accede a esa representación desde el contexto histórico y desde la dimensión subjetiva de su propia experiencia. Las interpretaciones divergentes de la novela de Radclyffe Hall realizadas por diversas críticas lesbianas feministas prueban que cada una sigue un itinerario de lectura determinado por su experiencia, así como por los códigos de representación y las formas de conocimiento que la historia y la cultura ponen a su disposición. Dicho de otra forma, las diversas interpretaciones de *El pozo de la soledad* demuestran cómo la paradoja de la (in)diferencia sexual funciona como mecanismo semiótico que produce efectos de significado contradictorio, y además cómo cada interpretación supone también una toma de posición frente a la no siempre fácil relación entre lesbianismo y feminismo.

Un motivo de desacuerdo profundo entre las distintas interpretaciones de la novela es precisamente la figura de la protagonista, Stephen Gordon, emblema de la “mítica lesbiana viril”, como la ha definido Esther Newton, y prototipo de una de sus reencarnaciones más recientes, tanto real como literaria, la *butch** de los años cuarenta y cincuenta.¹³ Newton defiende la novela apasionadamente explicando que, en los años 1920-1930, cuando la aparición de una nueva figura de mujer sexual y económicamente independiente (la llamada “Nueva Mujer”) fue rápidamente desvalorizada y reconducida a través de la sexología al ámbito de los discursos y de las prácticas institucionales de la heterosexualidad, Stephen Gordon constituía el único modelo de autodefinición (de la) lesbiana. Y en cierto sentido continúa siendo la imagen alternativa de la lesbiana todavía en los años setenta y hasta nuestros días, observa amargamente Newton, en el ámbito de un movimiento lesbofeminista que

* Los términos *butch* y *femme* (*bull*a y *femmina* en italiano) aluden, en el contexto de la cultura, la literatura y la teoría lesbiana anglosajona, al juego de la “identificación” con la masculinidad y la feminidad, respectivamente, en la pareja lesbiana. Son términos fruto de una evolución histórica muy circunscrita a la cultura anglosajona y por ello he decidido no traducirlos. (N. de la T.)

“jura ser el enemigo de las categorías sexuales tradicionales pero valora el lesbianismo como la máxima expresión de ser mujer”.

El análisis de Newton se basa en consideraciones históricas al tener en cuenta los discursos sobre la sexualidad que circulaban en el momento y los modelos cognitivos que Radcliffe Hall tenía a su disposición. Estos, en la formulación de uno de los más influyentes sexólogos del momento, Havelock Ellis, afirmaban que las mujeres “normales” eran como mucho capaces de un deseo pasivo o reactivo (heterosexual, se entiende), y clasificaban el desvío sexual femenino según una graduación creciente de inversión con características masculinas, que iba desde una orientación sexual desviada pero curable, llamada homosexualidad, hasta la verdadera y propia inversión, congénita e irremediable. En este esquema, cruzar el límite asignado al propio sexo era a la vez un síntoma y un signo de degeneración sexual.¹⁴

Ahora bien, Newton se plantea la siguiente pregunta: si la escritora tiene acceso únicamente a determinadas representaciones culturales y si en tiempos de Radclyffe Hall no se concebía un deseo sexual femenino independiente del del hombre, “¿cómo podía Hall caracterizar sexualmente al nuevo tipo de mujer, la mujer que ama a otra mujer?... Para convertir en explícita su sexualidad, la Nueva Mujer tenía que entrar en el mundo de los hombres o como heterosexual definida desde el deseo masculino (como *flapper*) o como (o en pareja con una) lesbiana travestida en cuerpo masculino (como *butch*)”.

Queda así claro que la subversión de género por parte de la lesbiana viril no significaba únicamente la reivindicación de privilegios sociales masculinos, y tampoco era una triste pretensión de arrogarse prerrogativas sexuales masculinas, sino que representaba, por usar una expresión de Foucault, un “discurso al revés”: la afirmación de una sexualidad femenina activa y autónoma respecto al hombre, la reivindicación y la expresión de impulsos eróticos directos hacia las mujeres, de un deseo por las mujeres que no se confundiese con la mera identificación entre mujeres, es decir, con la participación en el mundo común de las mujeres.

Contrariamente a otras críticas lesbianas para las cuales *El pozo de la soledad* no sería más que la versión novelada de las teorías de Havelock Ellis, trasladadas a un escenario romántico-religioso y llenas del pesimismo del perdedor, Newton ve en la protagonista y en el texto de Radclyffe Hall el intento, heroico aunque fallido, de representar un deseo femenino que podríamos llamar, con Irigaray,

libre de cualquier “tropismo masculino”, y que yo definiría como deseo no homosexual sino lesbiano. Pero Radclyffe Hall era incapaz de ver en el lesbianismo una sexualidad femenina autónoma (noción que aparecería mucho más tarde, con la crítica feminista del orden fálico patriarcal) y no podía tampoco distanciarse de las categorías homosexuales de lo masculino y lo femenino; de hecho, Stephen, a diferencia del Orlando de Virginia Woolf, está “atrapada por la historia” en su cuerpo de mujer, como bien dice Newton. Aun así, la autora de *El pozo de la soledad* nos ha dejado con la figura de la invertida una representación del deseo lesbiano que sigue oponiendo resistencia tanto al discurso homosexual, como al tipo de feminismo que querría reducir al lesbianismo a una mera identificación entre mujeres.

La lectura de Newton se inserta dentro del reciente debate sobre la sexualidad lesbiana que implica directamente a lesbianismo y feminismo, un debate que reivindica, por una parte, la importancia histórica y política de la asunción de roles masculinos y femeninos en las relaciones lesbianas y la autodefinition y autorrepresentación (de la) lesbiana y, por otra, la necesidad de pensar la sexualidad y el género como dos áreas distintas de práctica social. La distinción entre sexualidad y género, o entre prácticas y roles sexuales, se ha convertido en una cuestión teórica de primer plano como consecuencia de las dos corrientes opuestas de opinión feminista en torno al problema de la pornografía, encabezadas por WAP (Women Against Pornography: Mujeres en contra de la pornografía) y por el colectivo de lesbianas sadomasoquistas Samois, respectivamente. Una conocida exponente del segundo grupo, Gayle Rubin, sostiene que el pensamiento feminista no puede producir una teoría de la sexualidad porque “carece de puntos de vista desde los que se pueda pensar la organización social de la sexualidad”.¹⁵

En un trabajo reciente titulado “Thinking Sex” (Pensar el sexo), que se presenta como la revisión de su muy citado precedente “The Traffic in Women” (El tráfico de mujeres), Rubin admite que existe una cierta diversidad de opiniones entre las feministas acerca de la cuestión del sexo y elogia a las feministas “pro-sexo” (por ejemplo, las lesbianas sadomasoquistas, las que defienden los roles de *butch* y *femmes*, las “heterosexuales inveteradas”) por su anticonformismo ante los “estándares moralizadores del movimiento”. Pero Rubin insiste en que “una teoría y una política específicamente sexuales” se deben elaborar por separado de la teoría de la opresión de las mujeres y, por tanto, del feminismo. Por ello vuelve a su trabajo

precedente, una crítica a Lacan y Lévi-Strauss en clave feminista, y lo revisa de esta forma:

Escribí “The Traffic in Women” inspirándome en los estudios sobre sistemas de organización social basados en el parentesco. Entonces estaba convencida de que en esas formaciones sociales el género y el deseo estaban entrelazados sistemáticamente. Esa hipótesis puede ser más o menos cierta en el caso de la relación entre sexo y género *en las sociedades tribales*. Pero ciertamente no es una formulación adecuada por lo que respecta a la sexualidad *en las sociedades industriales de Occidente*.

A pesar del énfasis retórico (que he subrayado gráficamente en la cita) con que Rubin intenta cambiar el sentido de sus palabras pasadas, también su primer artículo hablaba de sexualidad y género en las sociedades industriales occidentales. De hecho, Rubin, junto a otras feministas, se dedicaba en ese momento a criticar la teoría estructuralista lacaniana, que definía la noción psicoanalítica del deseo sexual en relación a la noción antropológica del intercambio simbólico. Y esa crítica se ha revelado determinante para la elaboración teórica del feminismo, de ahí la difusión de su primer trabajo. Pero mientras el centro de “The Traffic in Women” (el título es una frase de Emma Goldman) eran las mujeres, en “Thinking Sex”, por lo contrario, el interés de Rubin se desplaza hacia una idea de la sexualidad no sexuada y vagamente entendida “à la Foucault”, como conjunto de “sensaciones del cuerpo, calidad de los placeres y naturaleza de las impresiones”.¹⁶ Como consecuencia, la especificidad del erotismo tanto femenino como lesbiano no es ya un problema a plantearse al “pensar el sexo”, cuando el término “homosexual” se usa indistintamente para los hombres y para las mujeres, deslizándose así inexorablemente hacia su perturbador doble, el término “hommosexual”. No por casualidad el trabajo se concluye con una loa a una política de “pluralismo tanto teórico como sexual”.

Desde la vertiente opuesta del debate, Catherine MacKinnon, la exponente más conocida del movimiento en contra de la pornografía, escribe:

Si la heterosexualidad es la forma dominante de sexualidad en una sociedad en que las mujeres son oprimidas a través del sexo, la sexualidad y la heterosexualidad son esencialmente lo mismo. Esto no quiere decir que la homosexualidad

no exista, quiere decir sencillamente que la sexualidad en su forma homosexual no deja de estar condicionada por los roles de género.¹⁷

A pesar de sus posiciones netamente opuestas, su común e intensa tendencia al reductivismo hace que tanto Rubin como MacKinnon pierdan completamente de vista el sentido de la ambigüedad, la duplicidad semántica actual de la noción de homosexualidad, que yo he intentado poner en evidencia de manera gráfica a través de los dos términos homosexualidad y hommosexualidad. Al hacerlo, ambas permanecen encerradas en la paradoja de la indiferencia sexual, aunque, sin duda, ambas intentan eludirla, una negando la diferencia sexual, la otra elevándola al absoluto.

Una teoría en carne y hueso.

Cherríe Moraga, *This Bridge Called My Back*

A pesar de todo, es cierto, como observa Rubin, que “las lesbianas están oprimidas *también* porque se las considera raras (*queer*) y perversas”, y no sólo porque son mujeres. Es igualmente cierto que algunas lesbianas están oprimidas no sólo porque se las considera raras (*queer*) y perversas sino también porque su piel es de otro color. El valor de este “también” no debe minimizarse en una teoría de la sexualidad, de la diferencia sexual o en una crítica de la cultura que aspiren a ser políticamente responsables. En este caso “también” no significa un simple añadido, sino que señala el nexo, el punto de unión y el *modus operandi* de varios sistemas de divisiones y opresiones sociales: opresión sexual, racial, de clase y otras modalidades más particulares o locales.¹⁸ Unas pocas líneas de *Zami*, la “biomitografía” de Audre Lorde, expresan perfectamente esta idea:

Pero la realidad de nuestro ser negras era un tema del que Felicia y yo hablábamos tan sólo entre nosotras. También Muriel parecía creer que el ser lesbianas nos convertía a todas en extrañas y que todas éramos iguales en nuestro ser extrañas. Somos todas “negras”, decía, y yo odiaba oírsele decir. Era una ilusión basada más en su deseo que en la realidad de los hechos; y lo que tenía de verdad languidecía a la sombra de todo lo que en ello habría siempre de falso...

Era ya suficientemente difícil ser negra, ser negra y mujer, ser negra, mujer y gay. Ser negra, mujer y abiertamente gay en un ambiente blanco, aunque fuera sólo un bar de mujeres

como el Bagatelle, muchas lesbianas negras lo consideraban una locura, un suicidio. Y si estabas tan loca como para ir, debías mostrarte suficientemente dura como para que nadie osara molestarte. Más de una vez me había sentido totalmente inferior por su maneras sofisticadas, sus vestidos, sus coches y sus femmes.¹⁹

Aunque la línea de demarcación entre negra y blanca en los Estados Unidos sigue siendo todavía hoy mucho más nítida e infranqueable que la que existe entre lesbiana y heterosexual, tampoco ésa es por sí misma condición suficiente para la autodefinición: “Ser todas lesbianas no bastaba, éramos diferentes... El instinto de supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no podíamos contentarnos con una simple definición, con una visión restringida de nuestra individualidad”. Para Lorde, por tanto, ni el color, ni el género, ni la diferencia lesbiana pueden constituir por separado la identidad ni ser la base práctico-teórica de una política de transformación social.

La imagen del sujeto social sexuado propuesta por Lorde es una figura más compleja que, sin negar ninguna de las determinaciones y divisiones sociales que la componen, busca nombrarlas, reivindicarlas y afirmarlas, para poder así trascenderlas. Lorde, que se ha presentado a sí misma recientemente en una lectura pública de sus poesías diciendo: “Soy una negra feminista lesbiana guerrera poeta y madre, que hago mi trabajo”, había escrito en *Zami*: “nuestro lugar era la casa misma de la diferencia y no la seguridad de una diferencia particular cualquiera”. Esta figura de la casa de la diferencia, leída conjuntamente con los escritos de otras lesbianas de color o implicadas en la lucha contra el racismo, sugiere una idea de comunidad política no pluralista, sino global y local al mismo tiempo global en sus estrategias macropolíticas, inclusiva, colectiva, anti-etnocéntrica; local en sus prácticas micropolíticas de las relaciones y de las diferencias específicas a cada grupo o situación.

Entre las prácticas micropolíticas está la escritura, en particular ese tipo de escritura que la escritora canadiense *québécoise* Nicole Brossard llama “*une fiction théorique*”. La ficción teórica es una práctica de escritura-en-femenino experimental en la forma, crítica y lírica, autobiográfica y filosófica, que atraviesa los límites impuestos por los géneros (los límites entre poesía y prosa, entre palabra e imagen, entre narrativa y crítica) creando nuevas correlaciones entre signos y significados, nuevas mediaciones discursivas entre lo simbólico y lo real, entre lenguaje y cuerpo.²⁰ Y no obstante las variantes culturales, históricas y lingüísticas de sus formas expresivas (que

se encuentran, por ejemplo, en escritoras contemporáneas canadienses tanto francófonas como anglófonas, o escritoras tan diversas entre sí como son Gloria Anzaldúa, Michelle Cliff, Cherríe Moraga, Joanna Russ, Monique Wittig, o también la Virginia Woolf de *Tres guineas* y *Una habitación propia*), parece que la idea de una ficción teórica sea capaz de superar las fronteras sociopolíticas para designar a un número creciente de prácticas de representación (de la) lesbiana.

Las lesbianas no son mujeres.

Monique Wittig, *The Straight Mind*

En un bellissimo trabajo titulado “Intertextualidad lesbiana”, el tipo de ensayo que transforma el panorama de la literatura y nuestro modo de leer, Elaine Marks reconstruye los elementos y la figura de un imaginario lesbiano buscando sus huellas diseminadas sobre el terreno de la literatura francesa. La tesis de Marks es que para domesticar el cuerpo femenino es necesario atreverse a reescribirlo por exceso: re-escribirlo en imágenes, o contra-imágenes, excesivas, hiperbólicas, provocadoras, ultrajosos, apasionadas y suficientemente violentas en el lenguaje y complejas en la forma como para destruir el discurso amoroso masculino y reinventar lo erótico y el amor.²¹

Safo, dice Marks, imaginó exactamente un cuerpo femenino sin domesticar, libre de concreciones simbólicas masculinas; por ejemplo, había equiparado “los síntomas del deseo físico a los síntomas físicos de la muerte, no Eros a Thanatos”. Pero ese cuerpo lesbiano, al igual que la poesía de Safo, ha sido leído y recuperado por la tradición poética masculina como cuerpo fálico o materno (y cómo ocurrió tal cosa se sugiere en el trabajo sobre Diótima del que ya he hablado). Desde Safo hasta el advenimiento del feminismo y hasta la aparición de una escritora lesbiana feminista como Monique Wittig, la literatura francesa ha sido incapaz de producir contra-imágenes suficientemente fuertes como para oponerse a la tradición.

“Sólo el movimiento de las mujeres”, afirma Wittig en el prefacio a la edición inglesa de 1975 de *El cuerpo lesbiano*, “ha demostrado ser capaz de producir textos lesbianos que rompan totalmente con la cultura masculina, textos producidos por mujeres exclusivamente para otras mujeres y despreocupados por obtener la aprobación masculina”.²² Aunque si probablemente hoy, a finales de la década de los ochenta y en los Estados Unidos (donde vive), Wittig

no aceptaría la etiqueta de feminista lesbiana, como su última novela publicada, *Virgile, non*, nos permite sospechar, el juicio de Marks sigue siendo en mi opinión correcto:

En *Le corps lesbien* Monique Wittig ha creado, con el uso generalizado de la hipérbole y el rechazo de todas las fórmulas tradicionales de la representación del cuerpo, imágenes tan clamorosas que no podrán ser nunca reabsorbidas por la cultura literaria masculina... El *j/le* de *Le corps lesbien* es la lesbiana más potente de toda la literatura porque, al reexaminar el universo como una feminista lesbiana, lo recrea por completo.

Como Djuna Barnes, Wittig lucha con el lenguaje para trascender el género sexual. Si Barnes, en palabras de Wittig, consigue “universalizar lo femenino” es porque “elimina los géneros sexuales convirtiéndolos en obsoletos. Yo creo que es necesario eliminarlos. Ese es el punto de vista de una lesbiana”.²³ Y de hecho la negación del género, y del universal neutro que lo sostiene, es el proyecto de toda la obra de Wittig: desde el impersonal *on* de *L’OpoPONax*, al femenino plural *elles* que ocupa el lugar del masculino genérico *ils* en *Les Guérillères*, hasta la imposible escisión lingüística *j/le*, sujeto del deseo y de la escritura en *El cuerpo lesbiano*, los pronombres de Wittig “lesbianizan” el lenguaje con la misma “falta de pudor” que caracteriza a sus recreaciones de los mitos clásicos y cristianos y de los géneros literarios occidentales: los héroes homéricos y Cristo, *La divina comedia* y *Don Quijote*, la épica, la lírica, el *Bildungsroman*, el diccionario enciclopédico, todos se reinventan desde una óptica lesbiana. Lo que no funciona, para Wittig, es una *écriture féminine*, que no es otra cosa que “la metáfora que naturaliza el brutal hecho político de la opresión de las mujeres” y que, por tanto, se hace cómplice del orden socio-simbólico masculino en la reproducción de la femineidad y en la asimilación del cuerpo femenino a la Naturaleza.

Y es precisamente allí donde empieza la odisea de *j/le* y *tu* en *El cuerpo lesbiano*, en el basurero de la femineidad: “En esta gehena dorada adorada negra di tus adioses mi bellísima mi fortísima mi indomabilísima mi sapientísima mi ferocísima mi dulcísima mi amadísima, a eso que esas llaman el afecto la ternura o el gracioso abandono. Ninguna ignora lo que ocurre aquí, no tiene nombre todavía”.²⁴ Aquí, ¿dónde? En este libro, este viaje por el cuerpo de la cultura occidental, esta estación en el infierno. Y, ¿qué ocurre

aquí? El desmembramiento y la lenta descomposición del cuerpo de la *mujer*, miembro por miembro, órgano por órgano, secreción por secreción. Ninguna podrá soportar esta visión, ninguna acudirá en su ayuda durante esta espantosa, atroz y estimulante tarea de amor que desmembra el cuerpo y lo recompone, lo reconstituye en una nueva economía erótica, lo re-conoce en otra semiótica (“no tiene nombre todavía”), lo reescribe con deseo in-verso, diverso, lo reencontra diversa-mente: un cuerpo *lesbiano*.

La originalidad conceptual, la novedad epistemológica del proyecto crítico de Wittig se encuentra ya presente en su totalidad en la primera página de *El cuerpo lesbiano*, pero se revela quizás más claramente en los escritos teóricos que elaboran el concepto de “lesbiana” entendido como sujeto de un conocimiento distinto. La lesbiana, dice Wittig, no es una mujer, no es el sujeto social mujer, sino el sujeto de una particular “práctica cognoscitiva” que permite rearticular las relaciones sociales y las condiciones mismas del conocimiento desde una posición excéntrica respecto a la institución de la heterosexualidad.

Quando advertimos que las mujeres son objeto de opresión y de apropiación, en el momento mismo en que nos convertimos en capaces de percibirlo, nos convertimos en sujetos, en el sentido de sujeto de conocimiento, a través de una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no comporta tan sólo una reacción (a luchar) contra la opresión, comporta también una verdadera y propia reorganización conceptual de lo social y su revaloración por medio de nuevos conceptos, desde el punto de vista de la opresión... digamos que es una práctica subjetiva, cognitiva...

Lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías del sexo (mujer y hombre), porque la sujeto-lesbiana no es una mujer en el sentido económico ni político ni ideológico. Porque lo que hace a la mujer es una relación social específica con el hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales, físicas y económicas (residencia forzada, realización de tareas domésticas, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etc.), una relación de la que las lesbianas escapan rechazando el convertirse o el seguir siendo heterosexuales.²⁵

Esta práctica cognoscitiva de la sujeto-lesbiana se manifiesta en la escritura como práctica de la contradicción (“el lenguaje que

habláis está hecho de palabras que os matan”, escribía en *Les Guérillères*), y se vive en la conciencia de escribir, pensar, sentir, desear, en la no coincidencia de experiencia y lenguaje, en los intersticios de la representación, “en los intervalos que vuestros amos no han conseguido llenar con sus palabras de propietarios”.²⁶ Y, por tanto, la lucha con el lenguaje para reescribir el cuerpo más allá de sus representaciones convencionales y precodificadas no puede contentarse con la reapropiación ni la representación del cuerpo femenino tal como está, domesticado, materno, sexuado por Edipo o por un imaginario dual pre-edípico, sino que trasciende tanto el “sexo” como el género sexual y recrea al cuerpo diversa-mente: a riesgo de que sea monstruoso, grotesco, mortal, violento, y ciertamente también sexuado, erótico, pero dotado de una especificidad material y sensual que resistirá la idealización fálica y lo convertirá, por lo contrario, en accesible a las mujeres en otra economía socio-sexual. De tal forma que, en resumidas cuentas, si no fuese lesbiano, no tendría sentido.

Sustituir la barra lacaniana por un bar lesbiano.

Sue-Ellen Case, *Toward a Butch-Femme Aesthetic*

La lectora de *El cuerpo lesbiano* podría ver en su imposible sujeto pronominal *j/e* varias teorías de la representación derivadas o bien de Lacan (la barra del *j/e* representa la división del sujeto lacaniano en el discurso del Otro) o bien de Derrida (el abismo que se abre en el *j/e* se significa en la escritura pero no puede significarse en el lenguaje hablado, y está allí para representar la *différance*) o bien del feminismo (“*j/e* es el símbolo de la vivencia quebrantada que es m/i escritura, de ese desgarró en dos que constituye en toda la literatura el ejercicio de un lenguaje que no m/c constituye en sujeto”, como ha escrito Wittig). O quizás, si es también una lectora de ciencia-ficción, puede pensar en la brillante novela lesbiofeminista de Joanna Russ, *The Female Man*, cuya protagonista es un genotipo femenino que se encarna en cuatro probabilidades espacio-temporales distintas, en los personajes de Janet, Jeanine, Jael y Joanna, cuyos nombres empiezan todos con el mismo fonema y cuyas prácticas sociosexuales van del celibato a la monogamia lesbiana y del sexo con androides al sadomasoquismo.²⁷ Pero lo que la misma Wittig ha declarado al respecto es quizás aún más extremado:

La barra en el *j/e* de *El cuerpo lesbiano* es el signo de un exceso. Un signo que ayuda a imaginar un “yo” excesivo,

excedente, exaltado. “Yo” en *El cuerpo lesbiano* se ha convertido en tan potente como para lanzar el ataque contra el orden heterosexual en los textos y contra el llamado amor, contra los héroes del amor; los ataca y los lesbianiza, lesbianiza los símbolos, a los dioses y las diosas, a los hombres y las mujeres. Este “yo” puede ser destruido, pero resucita. Nada resiste a este “yo” (o al “tú”, que es su nombre, su amor), este “yo” que se extiende por el mundo del texto como la lava que fluye y que nadie puede detener.²⁸

El exceso, la exaltación del yo por medio de la *performance*, del vestido, de la puesta en escena, de la representación, de la ironía, y de la manipulación total de la apariencia caracterizan, según Sue-Ellen Case, el discurso del *camp*, que ha tenido precisamente enorme importancia en la cultura lesbiana norteamericana. Lamentablemente la cultura lesbiana popular de bar, que floreció en los años cuarenta y cincuenta, se eclipsó en los setenta cuando organizaciones como las Hijas de Bilitis alentaron a las mujeres lesbianas a que se identificaran con los estilos de vida y los códigos de vestuario “más legítimos” del feminismo. Pero, de todas formas, “los bares, con su ambiente incandescente, nos han dado el *camp*, el estilo, el discurso, la puesta en escena de los roles sexuales en la pareja *butch-femme*”, escribe Case. “Recuperando el espacio de la seducción” a través de la puesta en escena de estos roles,

las dos partes de la pareja lesbiana, *butch* y *femme*, ocupan unidas la posición de sujeto. No son sujetos divididos, víctimas atormentadas de una ideología dominante. Son sujetos en pareja, que no se sacrifican en el nombre de la diferencia sexual o de los valores metafísicos, sino que, al contrario, seducen al sistema de convenciones, lo cortejan inconstantes, lo envuelven en la luz acariciadora del artificio, sustituyendo la barra lacaniana con un bar lesbiano.²⁹

Tanto la pareja *butch-femme* como el *jle-tu* de Wittig y la pareja lesbiana sadomasoquista, en sus respectivas autodefiniciones, proponen un sujeto dual que recuerda a *Este sexo que no es uno*, aunque los tres rechazarían la hipótesis de Irigaray según la cual un erotismo no fálico se enlazaría directamente con la relación pre-edi-pica con la madre. Pero deberíamos preguntarnos si el rechazo de la hipótesis psicoanalítica, constante en el pensamiento lesbiano a ambos lados del Atlántico, está motivado únicamente por el prejuicio heterosexual que caracteriza al psicoanálisis neofreudiano y la

teoría de las relaciones de objeto, o si, por lo contrario, ese rechazo no está instigado por nuestro propio rechazo del cuerpo materno, cuerpo que la cultura fálica occidental, colonizándolo como “continente negro” y, por tanto, privándole de poder y, al mismo tiempo, haciéndolo inaccesible tanto a nosotras como a los “otros”, ha aliñado radicalmente del deseo femenino.

El problema de la producción y del destino de las representaciones culturales (en cualquier forma, género o sistema semiótico, desde la escritura a las artes dramáticas y visuales), es decir, quién las produce y para quién, y de sus contextos de recepción, o sea, quién las recibe y en qué contexto social y cultural, es de enorme interés para el feminismo en cuanto nos reenvía a la cuestión de la marginalidad o de la hegemonía cultural. En las artes visuales, este interés se ha concentrado en la relación espectral, es decir, la relación entre espectadoras y producción de imágenes de la diferencia en el cine y, en particular, en el cine de mujeres³⁰. Recientemente, el trabajo crítico y teórico sobre cine, teatro y *performance art* ha ido reelaborando la noción de relación espectral en relación específica con la subjetividad lesbiana.

Este tipo de investigación se orienta en varias direcciones. Una, la de carácter sociológico, es la que toma Elisabeth Ellsworth en su análisis de las críticas cinematográficas publicadas sobre *Personal Best* (1982), película comercial de un director de Hollywood que trata de la relación lesbiana entre dos atletas. Ellsworth observa que las críticas realizadas por feministas lesbianas adoptan estrategias interpretativas que rechazan o alteran el sentido impuesto por los códigos narrativos convencionales (de Hollywood). Por ejemplo, las autoras de estas críticas asignan el rol de protagonista del film y de “objeto de deseo” al personaje encarnado por la lesbiana, que en las otras críticas es considerado secundario, no hacen mención de la historia de amor heterosexual, no dan importancia al final (en el cual la lesbiana desaparece dejando vía libre al chico bien) y especulan, por lo contrario, sobre un futuro extratextual en el que las dos atletas se reunirán más allá del fin de la película. Además, algunas críticas hablan con fervor de ciertos “momentos críticos” en la película, eróticos no porque estén previstos como tales, sino como fruto de una “involuntaria verosimilitud lesbiana” en la actuación de Patrice Donnelly, “en los códigos gestuales, en las expresiones faciales, en el uso de la voz, en los modos de manifestarse el deseo y en la afirmación de la propia fuerza frente al dominio y el privilegio masculino”.³¹

Aunque reconoce los límites de este tipo de “apropiación táctica” de los códigos de representación, Ellsworth sostiene que este tipo de trabajo en torno a la interpretación del texto, además de ser una importante práctica de resistencia por parte de sujetos marginales, es también de por sí un proceso constitutivo de subjetividad. Ahora bien, en opinión de la crítica teatral Kate Davy, cuando la representación está expresamente dirigida a un público de espectadoras lesbianas (como lo son, por ejemplo, los espectáculos del WOW Café o de la compañía Split Britches de Manhattan), la apropiación del texto sería inmediatamente y casi automáticamente “subversiva”. O sea que en este segundo caso, el espectáculo ofrecería no tanto la ocasión de un trabajo de interpretación y de resistencia, sino más bien una representación que no requiere ningún esfuerzo interpretativo y en su lectura más inmediata señala “la creación de un imaginario nuevo, de nuevas metáforas y convenciones que producen nuevos significados para la espectadora lesbiana”.³²

La opinión de Davy se rige por la premisa, a mi parecer extremadamente reductiva, que un espectáculo tal “desplaza el modelo heterosexual al implicar a un público que no es ni el sujeto universal neutro ni ‘la mujer’ definida desde el simbólico masculino, sino a la lesbiana, un sujeto definido por la semejanza sexual... cuyo deseo está fuera del modelo de la diferencia sexual y de sus soportes”. Pero, de esta forma, el problema de la relación espectral y sobre todo la cuestión, todavía más compleja, de la representación del deseo lesbiano se liquidan demasiado rápido. Si realmente la “semejanza sexual” pudiera automáticamente sustituir a la diferencia sexual, ¿por qué el nuevo teatro lesbiano insiste tanto sobre la mascarada de género, sobre la puesta en escena paródica y excesiva de los roles sexuales, aunque sea para tratarlos como “residuos de la diferencia sexual”? ¿Por qué estos roles se reproponen y representan constantemente, como observa la misma Davy, “en las poses, los gestos, los movimientos, los manierismos, las voces y los vestidos” del juego *butch-femme*? Si el teatro lesbiano reproponen el *camp*, se podría responder con Case, es precisamente para salvar ese espacio de seducción que ha sido históricamente el bar, y antes de él, los salones de la *rive gauche* parisina. En la puesta en escena de los roles sexuales, el teatro lesbiano recupera los espacios eróticos y de *performance* que son los de la vida cotidiana de las lesbianas, la mascarada, el travestismo y otras prácticas necesarias para la existencia de una comunidad, un espacio social

lesbiano, y, por tanto, para la constitución misma del sujeto social y de la subjetividad lesbiana. La cual, por tanto, no está simplemente determinada por la “ semejanza sexual ” y no puede darse por descontada, como querrían Davy y otra crítica teatral, Jill Dolan.

Esta última, en su trabajo sobre las “ dinámicas del deseo ” que compara la *performance art* feminista con el teatro lesbiano, sostiene que el reapropiarse de imágenes pornográficas por parte de revistas lesbianas como *On Our Backs* (definida como “ un espacio visual libre, al menos teóricamente, de la subordinación del hombre ”) ofrece “ fantasías liberadoras ” y la representación de un tipo de “ sexualidad basada en el deseo lesbiano ”. Según Dolan, las “ formas masculinas ” de pornografía “ adquieren nuevos significados si se usan para comunicar el deseo a lectoras de diferente orientación sexual ”.³² Ni Dolan ni Davy aclaran qué entienden por “ deseo lesbiano ”; para ambas los modos en que nuevos contextos producirían nuevos significados parecen depender de la hipótesis de una espectadora/lectora lesbiana dotada de una subjetividad unitaria y no contradictoria, o sea, tan simple, unívoca y predecible como la de la espectadora “ femenina ” a quien tanto Dolan como Davy asocian al teatro feminista protagonista de la cruzada contra la pornografía. Pero si todas las lesbianas tuvieran una idéntica percepción y definición de lo que es el “ deseo lesbiano ”, ciertamente no habría motivos de enfrentamiento entre nosotras acerca de la interpretación de las imágenes culturales, especialmente sobre aquéllas que nosotras mismas producimos.

No estaría por tanto fuera de lugar interrogarse sobre el significado de un término tan crucial para la especificidad y la originalidad reivindicada por estos espectáculos y por estas estrategias de representación. Pero cuando finalmente, en la conclusión de su trabajo, Dolan se plantea la pregunta de qué es el deseo lesbiano, la situación en vez de mejorar, empeora. Leemos así que “ el deseo no es necesariamente una mercancía fija de propiedad masculina, sino que puede intercambiarse entre mujeres adquiriendo entonces un significado muy diverso ”. A menos que la aceptemos como forma extrema de representación *camp*, esta idea del deseo lesbiano como intercambio de mercancías es realmente preocupante, dado que desafortunadamente (o afortunadamente, quién sabe) el intercambio de mercancías tiene el mismo significado entre mujeres que entre hombres, según la definición de la estructura del capital de Marx. Y así, si queremos determinar la “ diferencia estética entre representación feminista y representación lesbiana ” en base al criterio de la

presencia o ausencia de la pornografía, y si esta diferencia debe depender de un “nuevo significado” del intercambio de mercancías, entonces no hay que sorprenderse si no somos capaces de quitarnos la pornografía de encima.

El rey no cuenta a las lesbianas.

Marilyn Frye, *The Politics of Reality*

La dificultad de definir una forma autónoma de sexualidad y de deseo femenino dentro de una tradición cultural todavía platónica, todavía enraizada en la (in)diferencia sexual, todavía atrapada en el tropismo hommosexual, no debe ser menospreciada. Quizás sea una dificultad todavía mayor que las que se han ido encontrando en la búsqueda de estrategias de representación que puedan, a su vez, transformar las condiciones de visibilidad social y redefinir el campo de lo visible, es decir, de lo que *se puede ver*. Porque esto, sin duda, es el proyecto de un teatro y de un cine lesbiano, proyecto que ya se ha puesto en práctica con notable éxito no sólo en el WOW Café sino también, por citar sólo algunos ejemplos, en el teatro de Cherríe Moraga (*Giving Up the Ghost*, 1986), en la película de Sally Potter *The Gold Diggers* (1983), en la película de Sheila MacLaughlin *She Must Be Seeing Things* (1987), y muchas más. Pero es necesario insistir en que la redefinición de la visibilidad social, y de las condiciones y modalidades de representación, no puede basarse en la noción de una identidad o subjetividad lesbiana unitaria, ni en la simple identificación entre actriz y espectadora.

Consideremos a este respecto la parábola brechtiana que concluye un trabajo de Marilyn Frye titulado “Ser y ser vistas”. Imaginemos, dice Frye, que la realidad conceptual de nuestra cultura, la “realidad falocrática”, sea un Espectáculo, una representación teatral de tipo tradicional. A los actores, los adeptos a la representación en cuanto producción ideológica del Espectáculo, se les verá en el escenario, mientras que los tramoyistas, que aportan el trabajo necesario para asegurar la reproducción material del Espectáculo, permanecerán invisibles detrás de bastidores. ¿Qué pasaría, se pregunta Frye, si los tramoyistas (mujeres, feministas) comenzaran a comportarse como actores y buscaran hacerse visibles participando en la representación, atrayendo la atención del público hacia su actividad y a su nuevo rol en el Espectáculo? Los actores, leales a la falocracia, ni siquiera imaginan que alguien de entre el público se distraiga en mirar a los tramoyistas y, al fijar la atención en su acti-

vidad al fondo de la escena, pueda perderse, cambiarse o subvertirse el sentido del Espectáculo. Pero, sostiene Frye, hay entre el público algunas personas que ven lo que el Espectáculo —o sea, el sistema conceptual de la heterosexualidad— quisiera mantener invisible. Estas personas son mujeres lesbianas, que consiguen verlo precisamente porque el Espectáculo no se dirige a ellas (su realidad no está representada ni siquiera sospechada por el Espectáculo), y ellas reorientan su atención hacia el fondo del escenario y los bastidores, hacia los espacios, las actividades y las figuras de mujeres que han sido hechas invisibles en la puesta en escena. Pero “la atención”, dice Frye, “es una especie de pasión [que] fija y dirige nuestra capacidad de trabajo físico y emotivo”:

Si la lesbiana ve a las mujeres, entonces quizá una mujer verá a la lesbiana que la está observando. Llegados a este punto se abren un abanico de posibilidades. La mujer, sintiéndose observada, entiende que puede ser vista; entiende también que una mujer puede ver, o sea, puede ser sujeto de la percepción... La mirada de la lesbiana intercepta el mecanismo que debería convertir en automática, para las mujeres, la producción y reproducción ininterrumpida de la heterosexualidad.³⁴

Y ésta es la situación en que nos encontramos ahora, cuando la reconstrucción crítica de la historia lesbiana pasada y presente está haciendo por el pensamiento feminista lo que Pirandello, Brecht y otros hicieron por las convenciones del teatro burgués, o lo que el cine norteamericano de vanguardia ha hecho por Hollywood, sacando a la luz los aparatos de producción tecno-ideológica y los códigos de representación. Pero es necesario tener presente que estos códigos, y los modos de producción de lo visible que caracterizan a Hollywood y al teatro burgués, no han desaparecido en la nada, sino que siguen operando junto a otros y produciendo de hecho gran parte del imaginario social. Por tanto, las formas de la visibilidad social, lo que se puede y lo que no se puede ver, y, por tanto también, las formas de la subjetividad, están todavía masivamente determinadas y delimitadas por una perspectiva heterosexual u homosexual.

¿Qué está imaginando, por ejemplo, la protagonista negra de la película de Sheila McLaughlin *She Must Be Seeing Things?* ¿Qué “cosas” imagina ver (aunque no las vea de verdad) en sus delirios alucinados, loca de celos por su amante blanca, si no precisamente

las imágenes que en nuestro imaginario cultural y en toda la historia del cine constituyen lo visible, lo que se puede ver –y erotizar–? La originalidad de la película radica ahí, en su representación *del problema* del deseo lesbiano en estos términos: como encuentro de las contradicciones y de las complicidades que están inmersas en la subcultura lesbiana, tanto a nivel de prácticas como de discurso, tal como han surgido en las discusiones lesbiofeministas sobre el imaginario sexual visto como objetivo político de representación, además de como vida real.

She Must Be Seeing Things es, por tanto, muy distinta a *Desert Hearts* (1986) de Donna Deitch, película mucho más convencional desde el punto de vista formal y en la que la heterosexualidad está activamente presente, aunque fuera de campo, en las expectativas creadas en el público por el género cinematográfico (la típica historia de amor), por el placer visual construido con planos, movimientos de cámara y procedimientos narrativos del todo hollywoodianos, y por la distribución comercial (elección de actrices, entrevistas publicitarias en donde se declaran heterosexuales y se hacen fotografiar con marido e hijo, etc.). Dicho de otra forma, mientras la película de MacLaughlin opera dentro de las dos instituciones, cine y heterosexualidad, pero también al mismo tiempo contra ellas, *Desert Hearts* permanece completamente dentro de las mismas. Lo mismo vale para ciertas películas en relación con las novelas en las que se han basado, como *El color púrpura* o *El beso de la mujer araña*. Las versiones cinematográficas, a causa de su complicidad con el aparato del cine comercial y su tendencia a producir bienes de intercambio, reducen prácticamente a cero el trabajo crítico y formal con que sus respectivas novelas ponen en evidencia la indiferencia social y sexual intrínseca a la institución heterosexual.

¿Qué podemos ver entonces? También el actual *impasse* del discurso teórico feminista sobre el cine deriva del hecho de que el lesbianismo permanece fuera de campo, es un “punto negro”, como escribe Patricia White a propósito de la película de Ulrike Ottinger *Madame X. Eine Absolute Herrscherin* (1977). Esta película desafía la presunción de que “el feminismo encuentra espontáneamente a su público” y, por lo contrario, se dirige a la espectadora por medio de escenarios particulares de “identificación transexual”, de “figuras de deseo espectral” figuras de travestismo y mascarada. De este modo, la posición que construye la película para la espectadora no es ni la de una feminidad esencial ni la de una imposible masculinización (las únicas dos alternativas que el cine clásico y de

Hollywood ofrecen a las espectadoras, propuestas respectivamente por Mary Ann Doane y Laura Mulvey), sino una posición marginal o “desviada” respecto al campo de visibilidad normativo, esto es, heterosexual.³⁵

Y de nuevo lo mismo, ¿pero qué podemos ver? “Cuando entro en una tienda, la gente ve sobre todo una persona negra, el hecho de que soy una mujer es secundario”. Así escribe Jewelle Gómez, autora de ciencia-ficción y de un relato de vampiros que tiene por protagonista a una cantante de blues lesbiana llamada Gilda: “si una mujer blanca se niega tarde en la noche a entrar en el ascensor de una casa del Upper West Side conmigo, la razón es que soy negra. En mí ve la identidad del asaltante tal como lo transmiten los telediarios de la noche, no a otra mujer, tan asustada como ella de salir sola de noche”.³⁶ Pero si es verdad que indiferencia social e indiferencia sexual no están nunca muy lejos la una de la otra, entonces es muy probable que en el ascensor, de noche, la mujer blanca vea, sobrepuesta a la imagen de la asaltante negra, la imagen masculina de la *butch* y que ambas imágenes le impidan ver en la otra mujer a una igual a sí misma. Gómez prosigue: “si las circunstancias me lo impusieran, podría pasar por heterosexual... pero nunca podría pasar por blanca en esta sociedad”. Está claro que el problema mismo del “pasar” por, del atravesar los límites impuestos por las divisiones sociales, raciales y sexuales, está en estrecha relación con el campo de lo visible y las condiciones de representación.

“Pasar requiere quietud. Y de esa quietud, el silencio”, escribe la jamaicana Michelle Cliff; “una mascarada doble –pasar por *straight*/pasar por lesbiana– enerva y contribuye al silencio forzoso; hablar significaría revelar”. Pero paradójicamente el silencio puede ser vencido, y el “viaje en el discurso” comenzar, sólo con “la reivindicación de una identidad que me han enseñado a despreciar”; es decir, sólo pasando por negra “contra una historia de lenguaje forzado”, contra toda una vida gastada en pasar por blanca.³⁷ En resumen, la doble mascarada es al mismo tiempo la condición de un silencio forzado y de la victoria sobre el mismo con la entrada en el discurso; esta entrada tiene lugar con la toma de conciencia y la afirmación de la propia división de sujeto, de las diferencias de que deriva toda identidad que tiene necesidad de ser reivindicada y que, por consecuente, puede ser reivindicada sólo como “la misma casa de la diferencia” (Lorde).

Estas divisiones y desplazamientos en la historia, en la memoria y en el deseo son los fantasmas a quien los personajes de *Giving*

Up the Ghost de Cherríe Moraga querrían, pero no pueden, renunciar. La división de la chicana Marisa/Corky de la mujer que ama, la mejicana Amalia, cuyo deseo está ineludiblemente inscrito en el imaginario heterosexual de su cultura, es también la división de Marisa/Corky de sí misma: es el eco de la escisión provocada en la adolescente Corky (la propia Marisa, ahora treintañera, cuando tenía de 11 a 17 años) por la indiferencia socio-sexual y por la interiorización de una homosexualidad que Marisa ahora vive como una herida, una distancia infinita entre su cuerpo de mujer y su deseo por las mujeres. Si “la conciencia de una opresión común que deriva del ser mujeres y chicanas ofrece la promesa de una comunidad que comprenda tanto a lesbianas como a heterosexuales”, como observa Yvonne Yarbro-Bejarano, es también cierto que tal “promesa no llega a realizarse en la estructura de la obra”, y las divisiones entre y en los personajes quedan sin resolver. A pesar de ello, añadiría yo, el personaje de Marisa se ha alejado considerablemente de la homosexualidad de Corky; y con el ambiguo personaje de Amalia, que ha amado a un hombre como si fuese una mujer, y que puede amar a Marisa sólo si ella misma (Amalia) deja de ser mujer, también la representación se aleja de la simple oposición lesbiana/heterosexual e invita a plantearse la pregunta del deseo lesbiano en un *continuum* de relaciones, de práctica crítica y de vivencia, que constituye a la mujer chicana en sujeto político.³⁸

¿Qué hacer con la invertida femenina?

Esther Newton, *The Mythic Mannish Lesbian*

Haciendo un repaso a los clásicos de la literatura sobre la inversión, Newton señala que “la idea del lesbianismo como diferencia sexual y masculinidad, y la convicción de que el deseo sexual debía ser masculino” hacen de Radclyffe Hall una escritora que al mismo tiempo consiente con y se rebela contra los discursos médico-sociales del principio de siglo. “La idea de una mujer lesbiana femenina estaba en contradicción con la teoría de la homosexualidad congénita que muchos homosexuales contemporáneos de Radclyffe Hall aceptaron de buen grado para huir de las diversas terapias punitivas”.³⁹ Esta situación probablemente condujo a la escritora a reducir la tipología de la inversión femenina (que según Krafft-Ebing comprendía cuatro tipos, después reducidos a tres por Havelock Ellis) a dos figuras: la invertida congénita y la mujer “normal” que incautamente se enamora de ella. De ahí el rol central de Stephen en *El*

pozo de la soledad mientras Mary, su amante, es en comparación un personaje “poco memorable e incoherente”, que finalmente se vuelve a entregar a los brazos de un hombre.

Algo muy distinto ocurrió a la compañera real de Radclyffe Hall, Una Troubridge, la cual, nos recuerda Newton, “no volvió a la heterosexualidad ni siquiera cuando Hall, en edad avanzada, se enamoró de otra”. Una Troubridge representaría así a la figura de lesbiana suprimida en la novela, el tercer tipo de invertida femenina, la más perturbadora para Havelock Ellis: la mujer “mujer”, hacia la cual “la invertida masculina activa se siente más atraída. Estas mujeres se distinguen de la mujer normal o media en cuanto... muestran una genuina preferencia, aunque no necesariamente sexual, por las mujeres más que por los hombres”.⁴⁰ Por tanto, concluye Newton, “la verdadera historia de Mary está aún por contar”, y a continuación añade una referencia en nota a “dos sugestivos inicios” de la que podría ser la historia de Mary narrada desde el punto de vista de una lesbiana *femme* contemporánea.⁴¹

Los discursos y las cuestiones que conforman la identidad y la representación (de la) lesbiana en los años ochenta son más variados y socialmente heterogéneos que los de principios de siglo. En primer lugar, se fundan en una concepción política de la opresión, de la reivindicación y de la toma de la palabra, conceptos elaborados en las luchas de los movimientos sociales, especialmente del movimiento de mujeres, el movimiento de liberación gay y el feminismo tercermundista; en segundo lugar son conscientes, en general, de la importancia que tiene el inconsciente en la constitución del sujeto mujer y de su relación con el deseo y la sexualidad.

Pero como he intentado mostrar, los discursos y las cuestiones que conforman la autorrepresentación (de la) lesbiana están todavía atrapados en la paradoja de la (in)diferencia socio-sexual y a menudo son incapaces de pensar el lesbianismo y la homosexualidad al mismo tiempo separada y conjuntamente. Todavía hoy, por tanto, en la mayor parte de los contextos de representación, Mary tan sólo podría *pasar* o por lesbiana o por heterosexual, porque su homosexualidad sigue siendo aquello que no se puede ver. O sea, que a menos que entre en plano travestida —o como pareja de una travestida— de hombre, la mujer lesbiana es todavía, como sujeto social, invisible.

¹ Luce Irigaray, *Questo sesso che non é un sesso*, trad. it. de Luisa Muraro, Milán, Feltrinelli, 1978, p. 71 (hay trad. cast. de Silvia Tubert, *Este sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982). La expresión "indiferencia sexual" aparece en Irigaray, *Speculum: l'altra donna*, trad. it. de Luisa Muraro, Milán, Feltrinelli, 1975, p. 23 (hay trad. cast. de Baralides Alberdi, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978).

² Irigaray, *Speculum*, pp. 97-98.

³ Citado por Mary Dunlap, "Brief Amicus Curiae for Lesbian Rights Project et al.", *Review of Law and Social Change*, 14 (1986), p. 960.

⁴ David M. Halperin, "Why Is Diotima a Woman", en *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays in Greek Love*, Nueva York, Routledge, en prensa. De Halperin v. también, "Plato and Erotic Reciprocity", *Classical Antiquity*, 5, 1 (1986), pp. 60-80.

⁵ Me refiero en particular a Julia Kristeva, *Eretica del'amore*, Turín, La Rosa, 1979, y Jacques Derrida, Sproni, *Gli stili di Nietzsche*, Venecia, Corbo e Fiore Editori, 1976.

⁶ Sobre ello, v. también el trabajo de Sue-Ellen Case sobre Aristóteles y el teatro "Classic Drag: The Greek Creation of Female Parts", *Theatre Journal*, 37, 3 (1985), pp. 317-327. Para una discusión en profundidad de la estructura heterosexual que funda y garantiza el pacto social (noción originariamente propuesta por Monique Wittig en su trabajo "The Straight Mind", *Feminist Issues*, 1, 1 (1980), pp. 103-111), v. mi trabajo "The Female Body and Heterosexual Pre-emption", *Semiótica*, 67, 3-4 (1987), pp. 259-279.

⁷ Monique Wittig y Sande Zeig, *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, París, Grasset & Fasquelle, 1976.

⁸ V. sobre este propósito, Biddy Martin y Chandra Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do With It", en *Feminist Studies/Critical Studies*, ed. por Teresa de Lauretis, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 191-212.

⁹ Catharine R. Stimpson, "The Somagrams of Gertrude Stein", en *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, ed. por Susan Suleiman, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 34.

¹⁰ Catharine R. Stimpson, "Zero Degree Deviancy: The Lesbian Novel in English", *Critical Inquiry*, 8, 2 (1981), p. 369. V. Djuna

Barnes, *La foresta della notte*, trad. de Giulia Arborio Mella, Milán, Adelphi, 1987.

¹¹ Carolyn Allen, "Writing Toward *Nightwood*: Djuna Barnes' Seduction Stories", en *Silence and Power: A Reevaluation of Djuna Barnes*, ed. por M.L. Broe, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

¹² Carolyn Allen, "'Dressing the Unknowable in the Garments of the Know': The Style of Djuna Barnes' *Nightwood*", en *Women's Language and Style*, ed. por Butturft y Epstein, Akron (Ohio), L & S Books, 1978, p. 116.

¹³ Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman", *Signs*, 9, 4 (1984), pp. 557-575. V. también Madeline Davis y Elisabeth Lapovsky Kennedy, "Oral History and the Study of Sexuality in the Lesbian Community: Buffalo, New York, 1940-1960", *Feminist Studies*, 12, 1 (1986), pp. 7-26; y Joan Nestle, "Butch-Fem Relationships: Sexual Courage in the 1950s", *Heresies*, 12 (1981), pp. 21-24, reed. en Joan Nestle, *A Restricted Country*, Ithaca (NY), Firebrand Books, 1987.

¹⁴ Sobre las teorías de Krafft-Ebing, Havelock Ellis y otros, v. George Chauncey, Jr., "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance", *Salmagundi*, 58-59 (1982-83), pp. 114-146, y Carroll Smith-Rosenberg, "The New Woman as Androgyne", en *Disorderly Conduct: Vision of Gender in Victorian America*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, pp. 245-349.

¹⁵ Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. por Carole S. Vance, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 309; "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, ed. por Rayna R. Reiter, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210. Sobre la "guerra del sexo" dentro del feminismo en los años setenta y ochenta, v. B. Ruby Rich, "Feminism and Sexuality in the 1980s", *Feminist Studies*, 12, 3 (1986), pp. 525-561. Sobre la relación entre feminismo y lesbianismo, v. también Wendy Clark, "The Dyke, the Feminist and the Devil", en *Sexuality: A Reader*, ed. por Feminist Review, Londres, Virago, 1987, pp. 201-215.

¹⁶ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Nueva York, Pantheon, 1978, 106, cit. por Rubin, "Thinking Sex", p. 307. Para una lectura crítica de la importancia y de los límites del pensamiento de Foucault por lo que respecta a la sexualidad femenina, v. Bidy Martin, "Feminism, Criticism, and Foucault", *New German Critique*, 27 (1982), pp. 3-30, y Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, caps. 1 (publicado en este libro) y 2.

¹⁷ Catherine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987, p. 60.

¹⁸ V. a este propósito el manifiesto del grupo Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement" en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. por Cherríe

Moraga y Gloria Anzaldúa, Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983, p. 210.

¹⁹ Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name*, Trumansburg (NY), The Crossing Press, 1982, pp. 203 y 224.

²⁰ Escribir. Es trabajo. Transformar la relación con el lenguaje... La narrativa femenina plantea cuestiones teóricas: el hacer teoría de las mujeres se presenta en forma de narrativa. La escritura de las mujeres modifica los significados que normalmente damos a narrativa y teoría, términos que asignan valores diversos a dos tipos de discurso... La ficción teórica es la forma de escritura feminista más difundida en Québec desde hace una década", escribe Barbara Godard en nombre del colectivo de redacción de *Tessera* n. 3, una publicación feminista bilingüe, que hasta ahora se ha editado anualmente como número especial de otra revista ("Fiction/Theory: Editorial", en *Canadian Fiction Magazine*, 57 (1986), pp. 3-4). V. también Nicole Brossard, *L'Amèr ou Le chapitre effrité*, Montreal, Quinze, 1977. Sobre Brossard y otras escritoras canadienses de ficción teórica, v. Shirley Neuman, "Importing Difference" y otros ensayos en *A Mazing Space: Writing Canadian Women Writing*, ed. por Shirley Neuman y Smaro Kamboureli, Edmonton, Longspoon Press and NeWest Press, 1986.

²¹ Elaine Marks, "Lesbian Intertextuality" en *Homosexualities and French Literature*, ed. por Georges Stambolian y Elaine Marks, Ythaca (NY), Cornell University Press, 1979, pp. 353-377.

²² Monique Wittig, *The Lesbian Body*, trad. de David LeVay, Nueva York, William Morrow, 1975, p. 9.

²³ Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular", *Feminist Issues*, 3, 2 (1983), p. 64.

²⁴ Monique Wittig, *Le corps lesbien*, París, Minuit, 1973, p. 7 (hay trad. cast. de Nuria Pérez de Lara, Valencia, Pre-textos, 1977).

²⁵ Monique Wittig, "One Is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, 1, 2 (1981), pp. 52-53. El concepto de práctica cognoscitiva se discute y se elabora más extensamente en mi trabajo "Sujetos excéntricos", también en este libro.

²⁶ Monique Wittig, *Les Guérillères*, París, Minuit, 1969.

²⁷ Joanna Russ, *The Female Man*, Nueva York, Bantam, 1975.

²⁸ Monique Wittig, "The Mark of Gender", *Feminist Issues*, 5, 2 (1985), p. 71.

²⁹ Sue-Ellen Case, "Towards a Butch-Femme Aesthetic", *Discourse*, 11, 1 (1988-89), pp. 56-57.

³⁰ V. por ejemplo, Judith Mayne, "The Woman at the Keyhole: Women's Cinema and Feminist Criticism", y B. Ruby Rich, "From Repressive Tolerance to Erotic Liberation: *Mädchen in Uniform*", en *Re-vision: Essays in Feminist Film Criticism*, ed. por Mary Ann Doane, Patricia Mellencamp y Linda Williams, Frederick (Maryland), University Publications of America and the American Film Institute, 1984, pp. 49-66 y 100-130; y Teresa de Lauretis, "Rethinking Women's Cinema: Aesthetics and Feminist Theory", en *Technologies of Gender*, cit. nota 16.

³¹ Elizabeth Ellsworth, "Illicit Pleasures: Feminist Spectators and *Personal Best*", *Wide Angle*, 8, 2 (1986), p. 54.

³² Kate Davy, "Constructing the Spectator: Reception, Context, and Address in Lesbian Performance", *Performing Arts Journal*, 10, 2 (1986), p. 49.

³³ Jill Dolan, "The Dynamics of Desire: Sexuality and Gender in Pornography and Performance", *Theatre Journal*, 39, 2 (1987), p. 171.

³⁴ Marilyn Frye, "To Be and Be Seen", en *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg (NY), The Crossing Press, 1983, pp. 166-173.

³⁵ Patricia White, "Madame X of the China Seas", *Screen*, 28, 4 (1987), p. 82. Los dos trabajos discutidos por White son Mary Ann Doane, "Film and Masquerade: Theorising the Female Spectator", *Screen*, 23, 3 (1982), pp. 74-87, y Laura Mulvey, "Afterthoughts on 'Visual Pleasure and Narrative Cinema' inspired by *Duel in the Sun*", *Framework*, 15-17 (1981), pp. 12-15. Sobre la noción de mascarada en la representación lesbiana, v. nuevamente Sue-Ellen Case, "Toward a Butch-Femme Aesthetic", cit. nota 29.

³⁶ Jewelle Gómez, "Repeat After Me: We Are Different. We Are the Same", *Review of Law and Social Change*, 14, 4 (1986), p. 939. El relato de Gómez se titula "No Day Too Long", en *Worlds Apart: An Anthology of Lesbian and Gay Science Fiction and Fantasy*, ed. por Carmilla Decarnin, Eric Garber y Lyn Paleo, Boston, Alyson Publications, 1986, pp. 215-223.

³⁷ Michelle Cliff, "Passing", en *The Land of Look Behind*, Ithaca (NY), Firebrands Books, 1985, p. 22; "Notes on Speechlessness", *Sinister Wisdom*, 5 (1978), p. 7; "A Journey into Speech" y "Claiming an Identity They Tought Me to Despise", ambos en *The Land of Look Behind*, pp. 11-17 y 40-47.

³⁸ Yvonne Yarbro-Bejarano, "Cherríe Moraga's *Giving up the Ghost*: The Representation of Female Desire", *Third Woman*, 3, 1-2 (1986) 118-119. V. también Cherríe Moraga, *Giving up the Ghost: Teatro in Two Acts*, Los Angeles, West End Press, 1986. El término *chicana/chicano* designa a los estadounidenses de origen mejicano o anglomejicano.

³⁹ Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian", cit. en nota 13, p. 575.

⁴⁰ Havelock Ellis, "Sexual Inversion in Women", *Alienist and Neurologist*, 16 (1895), pp. 141-158, cit. por Newton, "The Mythic Mannish Lesbian", p. 567.

⁴¹ Joan Nestle, "Butch-Fem Relationships" (cit., nota 13), y Amber Hollibaugh y Cherríe Moraga, "What We're Rollin' Around in Bed With", *Heresies*, 12 (1981), pp. 58-62.

SUJETOS EXCÉNTRICOS*

En el pensamiento feminista el término “conciencia” se encuentra suspendido en el límite que une y, al mismo tiempo, distingue términos opuestos en diversos campos teóricos: sujeto y objeto, uno/una mismo/a y otro/otra, privado y público, opresión y resistencia, dominio y capacidad de obrar, etc. A principios de los años setenta, en su primer intento de auto-definirse, el feminismo se planteó las siguientes preguntas: “¿Quién o qué es una mujer? ¿Quién o qué soy yo?” Al plantearse estas preguntas el feminismo –un movimiento social de las mujeres para las mujeres– descubrió la *inexistencia* de la mujer, o, mejor dicho, la paradoja de un ser que está ausente y a la vez prisionero del discurso, sobre quien se discute constantemente pero permanece, de por sí, inexpressable; un ser espectacularmente exhibido, pero a la vez no representado o irrepresentable, invisible, pero constituido como objeto y garantía de la visión: un ser cuya existencia y especificidad al mismo tiempo se afirman y niegan, se ponen en duda y se controlan.¹

En un segundo momento de auto-reflexión, del plantearse esta pregunta, el feminismo se ha dado cuenta de que una teoría feminista tiene que partir de esta paradoja y tiene que afrontarla directamente. Ya que si la constitución del sujeto social depende del nexo entre lenguaje/subjetividad/conciencia –si, en otras palabras, lo que es personal es político, dado que lo político se convierte en personal a través de sus efectos subjetivos en la experiencia del sujeto– entonces el ámbito del saber feminista, el objeto teórico, el método crítico y la modalidad de conocimiento que queremos reivindicar como feministas, están todos ellos atrapados en la paradoja “mujer”.

*Artículo escrito en 1987, y publicado en italiano en T. de Lauretis, *Soggetti eccentrici* (Feltrinelli, Milán, 1999). Una versión inglesa, “Eccentric Subjects”, está publicada en *Feminist Issues*, 16, 1 (primavera, 1990), pp. 115-150.

Están, así, excluidos del discurso teórico oficial y, sin embargo, encarcelados dentro del mismo, o bien relegados a una habitación propia pero sin que se les reconozca su propia especificidad.

Y en eso precisamente consiste la peculiaridad del discurso teórico y el carácter epistemológico del feminismo: su estar a un tiempo dentro y fuera de –o exceder– sus mismas determinaciones sociales y discursivas. La toma de conciencia de esta naturaleza particular marca un tercer momento en la teoría feminista. En las páginas que siguen analizaré por separado cuatro puntos que en mi opinión caracterizan el estado actual de reconceptualización y elaboración de nuevos términos: 1) la rearticulación del sujeto, concebido ahora como móvil o múltiple, lo que significa que se organiza en torno a coordenadas variables de diferencia; 2) el volver a examinar las relaciones entre formas de opresión y modalidades de conocimiento formal –es decir, de hacer teórico; 3) el emerger de un concepto de marginalidad como posición política y de un concepto de identidad como des-identificación, y 4) la hipótesis de un auto-desplazamiento al mismo tiempo social y subjetivo, externo e interno, político y personal, que caracteriza al movimiento y a la teoría de un sujeto excéntrico.

Estas nociones deberían disipar la visión de un feminismo en singular, unificado tanto en sus estrategias retóricas y políticas, como en sus términos de análisis conceptual. Lamentablemente esta visión del feminismo es la que todavía prevalece en el ámbito académico, a pesar del énfasis que se pone actualmente en las diferencias, énfasis que produce un número indefinido de feminismos híbridos o diversamente adjetivados (feminismo blanco, negro, tercermundista, judío, socialista, marxista, liberal, cultural, post-estructuralista, psicoanalítico, etc.). Aquí voy a usar el término “teoría feminista”, así como los términos “conciencia” o “sujeto”, en singular para indicar ya no una perspectiva única y unificada, sino un proceso de conocimiento que se modifica según la especificidad histórica y está marcado por la presencia simultánea, y a menudo contradictoria, de esas diferencias en cada uno de sus ejemplos y prácticas. Un proceso de conocimiento que, además, busca dar cuenta de su propia posición ideológica.

La paradoja “mujer”

“La humanidad es masculina”, escribía Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949), “y el hombre define a la mujer no en cuan-

to tal sino en relación a sí mismo: no es considerada un ser autónomo... Él es el Sujeto, el Absoluto: ella es el Otro". Y para clarificar aún más este punto, de Beauvoir citaba a Emmanuel Lévinas: "La alteridad se cumple en lo femenino, un término situado al mismo nivel pero de significado opuesto a la conciencia... ¿No podría darse entonces una situación en que la alteridad marcara inconfundiblemente la naturaleza de un ser, como si fuese su esencia, un ejemplo de alteridad que no consistiese pura y simplemente en la oposición de dos especies del mismo género? Pienso que lo femenino representa lo contrario en sentido absoluto".² Llegados a este punto nos podíamos preguntar: ¿cómo es posible que la mujer, por un lado definida en relación al hombre, si bien como ser inferior o como "hombre imperfecto", sea a la vez considerada la representación de la alteridad en sentido absoluto?

Para de Beauvoir "la categoría del Otro tiene orígenes tan remotos como la misma conciencia" o, en otras palabras, "la Alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano". Es en el pensamiento de Hegel donde de Beauvoir encuentra el sentido de una "hostilidad" de la conciencia frente al otro/otra: "el sujeto se sitúa tan sólo por oposición —él se afirma como esencial y convierte al Otro en inesencial, en objeto" (p. xx). Por tanto, continúa de Beauvoir, al intentar negar cualquier tipo de reciprocidad entre sujeto y objeto, el sujeto (masculino) de la conciencia coloca a la mujer como objeto en una dimensión de alteridad radical; pero como continúa teniendo necesidad de ella como "sexo", o bien como fuente de deseos sexuales, además de prole, el sujeto masculino permanece ligado o próximo a la mujer, y también ella a él, por una necesidad recíproca similar a la que une al amo y al siervo. De aquí la definición paradójica de la mujer como ser humano fundamentalmente esencial para el hombre y, a un tiempo, objeto inesencial y radicalmente otro.³

Entonces de Beauvoir se pregunta: ¿por qué acepta la mujer el estatus de objeto? ¿De dónde procede la sumisión o la complicidad que la convierte en "incapaz de reivindicar el estatus de sujeto" y que la hace abandonar toda aspiración a una conciencia propia? Porque aun cuando la necesidad recíproca sea "igualmente urgente" para el hombre que para la mujer, como afirma de Beauvoir refiriéndose a la necesidad que une amo y siervo, ésta siempre se vuelve "a favor del opresor y en contra del oprimido" (p. xxiii). A esta pregunta de Beauvoir responde que el vínculo que une a la mujer a su opresor no es comparable a ningún otro ligamen (por

ejemplo, el del proletariado con la burguesía o el del esclavo negro de América con su amo blanco) ya que no se puede romper nunca, porque “la división de los sexos es un dato biológico, no un hecho de la historia humana... no es posible ninguna fractura de la sociedad en sexos” (pp. xxiii). En esto consiste, para de Beauvoir, “el drama de la mujer, (el) conflicto entre la reivindicación fundamental de cada sujeto —que se entiende a sí mismo siempre como esencial— y la exigencia de una situación en la que ella es la inesencial” (p. xxxiv).

A quien lea este texto en la actualidad se le plantean varias preguntas: ¿Quién confiere a de Beauvoir el rol de sujeto en su discurso sobre la mujer? ¿Qué tipo de conciencia puede reivindicar Beauvoir en la perspectiva de un humanismo existencialista si no la misma conciencia que opone el sujeto al objeto, a menos que quizá la mujer pueda ser recuperada de la parte del Sujeto y reconocida como “miembro de la raza humana” de pleno derecho, mientras la alteridad radical se desplaza a algún otro sitio? ¿Es suficiente que ella y otras pocas mujeres, “que han tenido la suerte de ver restituidas las prerrogativas del ser humano”, puedan permitirse “el lujo de la imparcialidad” (p. xxxii) y sean así “capaces de explicar la situación de la mujer” desde una postura “objetiva” y “distante”? En una perspectiva feminista contemporánea, distancia e imparcialidad han dejado ya de tener sentido, pero en cambio estas preguntas siguen siendo válidas. Por un lado, la respuesta dada por la historia no es favorable a de Beauvoir: la historia del feminismo —con sus compromisos, su arrogancia racial, sus zonas de sombra conceptuales e ideológicas—, ha convertido las respuestas a estas preguntas en dolorosamente explícitas. Por otro lado, sin embargo, una teoría feminista consciente de sí y de la historia no puede ignorar la paradoja ni prescindir de la contradicción que estas preguntas revelan en el que se ha convertido en uno de los textos clásicos del feminismo.

Para las mujeres, la paradoja de la mujer no es una contradicción aparente o ilusoria, sino una contradicción verdadera y real. Como sostiene Catharine MacKinnon en lo que podría parecer una respuesta directa a de Beauvoir, el feminismo es una crítica de la dominación y del punto de vista masculino que “se ha impuesto en el mundo y que continúa imponiéndose en el mundo como su modalidad de conocimiento”. El género mismo, prosigue MacKinnon, no es tanto una cuestión de diferencia (sexual) cuanto un ejemplo de este dominio; y apelar a la biología como “hecho ya dado” que determina la especificidad sexual de la mujer es la consecuencia ideológica de una modalidad de conocimiento masculino,

cuya posición epistemológica de objetividad refleja no sólo la costumbre del sujeto occidental de ejercer control a través de la objetivización (la “hostilidad” de la conciencia de de Beauvoir), sino también de erotizar el acto mismo del control. En este sentido, “erotizar la dominación y la sumisión crea el género... Bajo el dominio de la supremacía masculina, lo erótico es lo que define el sexo como desigualdad, esto es, como diferencia significativa. La objetivización sexualizada es lo que define a las mujeres como, y únicamente como, sexuales”.⁴ En otro de sus ensayos, MacKinnon cita la descripción de la objetivización sexual dada por John Berger en *Ways of Seeing* y, significativamente, extiende ese análisis al campo de lo visual.

Una mujer tiene que mirarse constantemente. Está casi constantemente acompañada de su propia imagen... de tal manera que considera la parte de sí que observa y la que se siente observada como los dos elementos constitutivos, si bien siempre distintos, de su propia identidad de mujer... Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres miran como son miradas. Esto determina no sólo la mayor parte de las relaciones entre hombres y mujeres sino también la relación de las mujeres consigo mismas. La parte de la mujer que se observa es masculina: la parte que se siente observada es femenina. Así la mujer se transforma en objeto, y más exactamente en un objeto de visión: una vista.⁵

Es la objetivización, por tanto, lo que constituye a la mujer como ser sexual, instaurando la sexualidad en el centro de la realidad material de la vida de las mujeres, muy diversamente de lo que afirma el determinismo biológico según el cual es la diferencia sexual la que define a la mujer y causa su objetivización. Pero también de forma diversa a lo que sostiene un cierto culturalismo feminista, para el que la representación cultural de una especificidad sexual (“diferencia”) de la mujer es la que causa su objetivización en una cultura dominada por lo masculino.

Es, por lo contrario, el hecho de erotizar la dominación y la sumisión, dice MacKinnon, lo que al mismo tiempo constituye esa especificidad sexual como “diferencia” y como algo erótico. En otras palabras, la objetivización, el acto del control, define la diferencia de la mujer (la mujer como objeto, como otro); al mismo tiempo, el erotizar el acto del control define esa diferencia como diferencia sexual (erótica) y, por tanto, “las mujeres como, y únicamente como,

sexuales”. MacKinnon individua en esta presencia material, constitutiva, de la sexualidad como objetivización y auto-objetivización (“la mujer se transforma en objeto, y más exactamente en un objeto de visión”) la especificidad de la subjetividad y de la conciencia femenina. Yo añadiría, además, que es precisamente este continuo transformarse de la mujer de sujeto en objeto y viceversa lo que asienta las bases de una relación diversa de las mujeres con el erotismo, la conciencia y el saber.

La relación entre dominación, sexualidad y objetivización en la “modalidad de conocimiento” masculina, y la posible configuración de un punto de vista epistemológico y ontológico femenino son planteados por Nancy Hartsock en términos a primera vista similares a los de MacKinnon, pero, de hecho, bien distintos. Ambas escritoras parten de Marx, considerando los conceptos marxistas de trabajo y explotación, de opresión de clase y de perspectiva de clase (proletariado) como pertinentes para la teoría feminista. Para Hartsock, “así como la comprensión del mundo desde el punto de vista del proletariado permitió a Marx indagar a fondo en la ideología burguesa, un punto de vista feminista (*feminist standpoint*) nos puede ayudar a entender las instituciones y las ideologías patriarcales como inversiones perversas de relaciones sociales más humanas”.⁶ Para MacKinnon “el marxismo y el feminismo son teorías del poder y de su desigual distribución. Describen cómo situaciones sociales de disparidad estructural pueden ser internamente racionales aunque sean injustas”. Ahora bien, mientras Hartsock asume la posición metateórica de Marx (es decir, que sólo la perspectiva de la clase oprimida puede revelar las verdaderas relaciones sociales y de esa forma conseguir cambiarlas) y busca traducir la noción de punto de vista del proletariado en un punto de vista feminista basado en “la división sexual del trabajo”, MacKinnon plantea un paralelismo metateórico entre las dos teorías basado en los términos que inscriben las relaciones del sujeto con el poder y con la conciencia: “La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo: lo que es más propio y al mismo tiempo más expropiado”.⁷ A partir de estas diversas premisas, sus trayectorias divergen.

El análisis de Hartsock de la división sexual del trabajo, en que “las mujeres son institucionalmente responsables de la producción tanto de bienes materiales como de seres humanos”, se acompaña de un análisis del desarrollo psicológico humano tomado a grandes rasgos de la teoría de las relaciones de objeto. Esto la lleva a afirmar que las mujeres son como los trabajadores, sólo que mejor o

más que ellos: “las mujeres y los trabajadores viven en un mundo en que el énfasis se pone más en el cambio que en el estancamiento, un mundo que se caracteriza más por la interacción con sustancias naturales que por la separación de la naturaleza, un mundo en que la calidad es más importante que la cantidad, un mundo en que la unión de la mente y el cuerpo es inherente a la actividad desempeñada”. Pero, como las mujeres (re)producen también a los seres humanos, esta actividad les permite una experiencia más intensa, específicamente femenina “de continuidad y relación entre cuerpo y mente, tanto con los otros como con el mundo natural”; y esta experiencia proporciona “la base ontológica para desarrollar una síntesis social no-problemática”. El escenario dibujado por Hartsock sugiere un final feliz, a pesar de que su trayectoria transcurre por un sendero inexplorado hacia una utopía tambaleante: “generalizar globalmente la actividad de las mujeres en el sistema social crearía, por primera vez en la historia de la humanidad, la posibilidad de una comunidad completamente humana, una comunidad estructurada en la conexión más que en la separación y en la oposición”.⁸ La autora termina citando a Marx, enmendado, al escribir “mujeres” donde ponía “hombres”.

La trayectoria de MacKinnon, por lo contrario, termina desembocando en el post-marxismo, haciendo volver la crítica marxista sobre sí misma en un escenario de lucha continua por parte de lo que se podría llamar un sujeto-en-construcción aquí y ahora.

El feminismo representa para el marxismo lo que el marxismo representa para la economía política clásica: es su conclusión final y su crítica definitiva. Respecto al marxismo, se da la vuelta al lugar del pensamiento y de las cosas tanto en el método como en la realidad, en una toma de poder que hace penetrar el sujeto con el objeto, la teoría con la práctica. En un movimiento doble, el feminismo le da la vuelta al marxismo y lo pone del revés.⁹

El punto de divergencia de ambas trayectorias es la noción de sexualidad y su relación con la conciencia. Si bien Hartsock no usa la palabra “sexualidad” en el trabajo citado, afirma que la especificidad de las mujeres en cuanto seres sociales consiste en su trabajo reproductivo, en la maternidad, que convierte “la experiencia femenina” en sensual, relacional, en contacto con lo concreto de los valores de uso y las necesidades materiales, en una relación de continuidad y conexión con los otros y con el mundo natural, y así se

contrapone a la “experiencia masculina” que es, por lo contrario, la de una “masculinidad abstracta”¹⁰. “La unión profunda entre trabajo mental y manual, entre el mundo social y el natural” que caracteriza el trabajo de las mujeres y “la construcción femenina de sí en relación a los otros” (y por tanto la perspectiva feminista que deriva de ello) “procede del hecho de que los cuerpos de las mujeres, a diferencia de los de los hombres, pueden ser ellos mismos instrumentos de producción”. Lo que permite a las mujeres un punto de vista verdadero y el potencial para una comunidad “completamente humana” en un mundo de relaciones socio-sexuales “perversas”, dice Hartsock, es su construcción cultural como madres, que se basa en la productividad específica de sus cuerpos, su sexualidad biológica. De forma similar, si bien la palabra “conciencia” no aparece en el trabajo, está implícita en la noción de punto de vista [*feminist standpoint*] como visión comprometida, una visión que (sólo) pueden alcanzar los oprimidos pero que debe ser conquistada y por la que hay que luchar. Escribe Hartsock, “yo uso aquí el término ‘feminista’ más que ‘femenino’ para indicar tanto que un punto de vista debe ser conquistado, como que un punto de vista, por definición, comporta un potencial liberador”.¹¹ En su visión, por tanto, la sexualidad y la auto-conciencia de las mujeres están en una relación directa, no contradictoria, de casi-sinonimia. Ambas están incluidas en la actividad de hacer de madre (maternaje), y ambas son explotadas en tal actividad. De esta forma, transforma la experiencia femenina en conciencia feminista. Pero qué es lo que produce esta conciencia no se explica.

MacKinnon, por lo contrario, se centra precisamente en la conciencia como producto y forma de la práctica feminista, como terreno de una perspectiva o método feminista y de divergencia entre feminismo y marxismo. “La autoconciencia es la principal técnica analítica, estructura organizativa, modalidad de práctica y teoría de cambio social del movimiento de las mujeres.” A través de la toma de conciencia, o bien a través de “la reconstrucción crítica colectiva del significado de la experiencia social de las mujeres, tal como las mujeres la viven”, el feminismo ha dado a las mujeres la posibilidad de ver cómo la propia identidad social y sexual es a la vez algo construido desde el exterior y algo interiorizado.

Para poder dar cuenta de la conciencia de las mujeres (y para mejor difundirla) el feminismo debe entender que el poder masculino produce el mundo antes de trastornarlo...

Crear conciencia quiere decir confrontar el poder masculino en esta dualidad: total de un lado, ilusorio del otro. En el proceso de auto-conciencia, las mujeres aprenden que han *aprendido* que los hombres lo son todo, que las mujeres son su negación, pero que los dos sexos son de igual valor. El contenido del mensaje se revela al mismo tiempo verdadero y falso... Sus cadenas se hacen visibles, su inferioridad –su desigualdad– se revela un producto de la sumisión y uno de los modos en que ésta se les impone.¹²

Si el tomar conciencia es visto como método feminista, la diferencia de este método del del materialismo dialéctico constituye una divergencia fundamental entre las dos teorías porque es “el método (el que) forma la visión de la realidad social” propuesta por una y otra teoría. A diferencia del materialismo dialéctico que “se posiciona y se refiere a una realidad fuera del pensamiento” y que separa la teoría como ciencia “pura” del pensamiento situado, en cuanto este último no es nunca inmune a la ideología, la conciencia feminista se posiciona y se refiere a una realidad, la existencia socio-sexual de las mujeres, que es “una mezcla de pensamiento y materialidad” y se propone conocerla “a través de un proceso que comparte su determinación: la conciencia de las mujeres, no como ideas individuales o subjetivas, sino como entidad social colectiva”. En otras palabras, el método feminista “está dentro de sus propias determinaciones para revelarlas, y las critica para poderlas valorar en sus propios términos; así, las critica para poder definir sus propios términos.” Consecuentemente, la teoría feminista no se dirige al exterior, hacia (el análisis de) una realidad objetiva, sino hacia el interior, hacia “la búsqueda de la conciencia”; y así “se convierte en una forma de práctica política” (p. 13). Finalmente, escribe MacKinnon, si “el crear conciencia ha demostrado que las relaciones de género son un hecho colectivo y no simplemente personal, tanto como lo son las relaciones de clase”, esto puede entonces demostrar que “también las relaciones de clase pueden ser personales, sin serlo menos por el hecho de ser al mismo tiempo colectivas”.¹³

Esta última observación es particularmente significativa a la vista de los intentos realizados por la teoría marxista de establecer un lazo entre ideología y conciencia en el campo de la subjetividad. El mismo Althusser, al proponer la construcción del sujeto por parte de los aparatos ideológicos del Estado, apuesta de nuevo por una posible integración de marxismo y psicoanálisis, y abre un espacio especulativo en donde las relaciones sociales de clase pueden vol-

verse a pensar conjuntamente a las relaciones de género y raza. Lamentablemente esta apertura de la teoría marxista a la cuestión del sujeto, definido por Althusser en términos lacanianos, ha desembocado en la reafirmación de un saber científico (teoría) no contaminado por la ideología o la práctica, con la consiguiente expulsión de la subjetividad del saber; de ahí la contención del sujeto en la ideología y de la conciencia en la falsa conciencia.¹⁴ La sugerencia de MacKinnon de que la conciencia feminista puede captar los efectos subjetivos o individuales de las relaciones de clase y de raza, tal como capta los efectos individuales y a la vez colectivos de las relaciones de género, me parece más prometedora y más acorde con la posición del sujeto feminista en relación a la ideología del género, como ya he escrito en otro ensayo.¹⁵

Mientras MacKinnon se distancia del psicoanálisis, Hartsock toma la tesis de que “las mujeres se definen y se experimentan a sí mismas en forma relacional mientras que los hombres no lo hacen” de la teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto, en la versión de la socióloga Nancy Chodorow.¹⁶ Pero es en realidad la noción de sexualidad de MacKinnon la que afronta, o al menos pone sobre la mesa, problemas como identidad e identificación, las relaciones entre subjetividad y sumisión, entre objetivización e imagen (interiorizada) de sí, el conflicto entre representación y auto-representación, las contradicciones entre conciencia feminista y complicidad ideológica (preconsciente).

Plantear problemas como estos, que están en el centro de la crítica feminista de la representación en el cine, en la literatura, en los medios de comunicación y en el arte, ha dado a la teoría feminista gran parte de su profundidad, especialmente en lo que respecta a la comprensión del rol central de la sexualidad tanto en los procesos de subjetivización femenina como en la formación de la identidad social de las mujeres. Por ejemplo, ha contribuido a desligar la sexualidad (por no decir el placer) femenina del lecho de Procuste de la reproducción en que estaba confinada por el patriarcado, bien en nombre de la maternidad o bien del trabajo. Plantearse la sexualidad femenina y la identidad psico-socio-sexual de las mujeres ha significado interrogar, al menos inicialmente, al psicoanálisis neo-freudiano, que era el único discurso teórico que se prestaba para articular los términos de una sexualidad femenina independiente de la reproducción o del destino biológico. El hecho de que la teoría psicoanalítica siga de por sí siendo incapaz de imaginar –menos aún de describir– las modalidades y los procesos de una sexualidad

femenina autónoma de la masculina, se ha hecho explícito en los escritos de las feministas neo-freudianas o lacanianas¹⁷ y en los basados sobre la teoría de las relaciones de objeto.¹⁸ Pero, a pesar de ello, si la fragilidad conceptual y el conservadurismo político de las nociones de sexualidad y subjetividad femenina propuestas por estos últimos hacen tambalearse la teoría del punto de vista feminista [*feminist standpoint*] de Hartsock, también la propuesta de MacKinnon de que el rol de la sexualidad es determinante en la existencia material de las mujeres y en su definición de sí mismas carece del espesor teórico que le podría proporcionar el proyecto psicoanalítico feminista de entender de qué forma las normas sociales opresivas son interiorizadas, persisten y se reproducen en la subjetividad femenina.

La contribución específica del psicoanálisis neo-freudiano en este sentido reside, como subraya Juliet Mitchell, en el concepto de inconsciente:

El modo en que nosotros percibimos como “ideas” las leyes necesarias de la sociedad humana no es tanto consciente, sino más bien *inconsciente*; la contribución específica del psicoanálisis es descifrar el modo en que adquirimos en nuestro inconsciente el patrimonio hereditario de las ideas y leyes de la sociedad humana, o, por decirlo de otro modo, la mente inconsciente *es* el modo en que adquirimos esas leyes.¹⁹

Comentando este fragmento en el contexto de la historia conflictiva entre feminismo, psicoanálisis y marxismo, Jacqueline Rose sostiene que si el psicoanálisis puede verse “como el único modo para explicar los mecanismos exactos por medio de los cuales los procesos ideológicos son transformados, a través de sujetos individuales, en acciones y convicciones humanas” es porque éste, como el marxismo, ve esos mecanismos como determinantes, sin duda, pero capaces de dejar siempre algo más, algo que les excede.

La razón política a favor del psicoanálisis radica en esta doble concepción; de otra forma no sería distinguible de una descripción funcionalista de la interiorización de normas... La dificultad reside en empujar el psicoanálisis en ambas direcciones: hacia el reconocimiento que identidad y normas son socialmente construidas, para luego volver al punto de tensión entre ego e inconsciente en que éstas incesantemente son remodeladas e incesantemente se infringen.

Cuando las feministas y los marxistas o las marxistas insisten en que los conceptos de dinámica psíquica o de conflicto interno son nocivos para la política porque la atención dedicada a la fantasía niega “una denuncia inequívoca de lo real”, dice Rose, se atienen a una dicotomía mal concebida entre eventos externos (opresión), vistos como reales, y eventos internos (las manifestaciones psíquicas de las normas opresivas interiorizadas, como, por ejemplo, las fantasías inconscientes o la coacción a repetir), que, por lo contrario, son vistas como irreales.

Diría que la importancia del psicoanálisis consiste precisamente en el modo en que pone en crisis la dicotomía sobre la que, claramente, se basa el apelar a la realidad del evento. Quizás para nosotras mujeres es particularmente importante encontrar un lenguaje que nos permita reconocer nuestra participación en estructuras intolerables, pero de modo que ni nos convierta en puras víctimas, ni tampoco en únicas artífices de nuestro sufrimiento.²⁰

MacKinnon, por su parte, reconoce la participación de las mujeres en estas “estructuras intolerables” y su carácter interior y conflictivo.

Creo que en las mujeres, al menos en esta cultura, el deseo sexual se ha construido socialmente como aquello por lo que llegamos a desear nuestro propio auto-aniquilamiento. Esto es, nuestra subordinación es erotizada precisamente en tanto femenina... Esta es la apuesta que hemos hecho en un sistema que no va a favor de nuestros intereses, en un sistema que nos está matando. Estoy diciendo pues que la feminidad, tal como la conocemos, representa la forma en que llegamos a desear la dominación masculina, que no está en absoluto a favor de nuestros intereses.²¹

Pero al poner el acento sobre la realidad del evento –la realidad de la opresión como evento– el esquema analítico de MacKinnon no permite comprender la resistencia en términos psíquicos (por ejemplo, a través de procesos de identificación o de fantasía) y, por tanto, configura la capacidad de obrar sólo en el sentido de lo que Rose llama “una política de la sexualidad basada sobre la aserción y sobre la voluntad”. Por otra parte, entender el inconsciente como lugar de resistencia y tener en cuenta su capacidad específica de exceder los mecanismos de la determinación social puede llevar a

comprender otro aspecto crucial de la capacidad de obrar y de su potencial para la política feminista.

Este es, a mi parecer, un asunto particularmente relevante para la teoría feminista. Pero no puede ser planteado en términos de “crear conciencia”, o sea, del método de autoconciencia definido por MacKinnon que ignora la teoría del inconsciente elaborada por el psicoanálisis neo-freudiano y cuya noción de conciencia deriva en parte de la psicología norteamericana del ego y en parte de la noción de conciencia de clase de Georg Lukàcs. Rechazando a Freud, MacKinnon limita su teoría de la conciencia feminista a una visión funcionalista de la interiorización y no permite el análisis de los mecanismos psíquicos a través de los que la objetivización no sólo se interioriza sino que también puede convertirse en fuente de resistencia. Por otra parte, sin embargo, tampoco la argumentación de Rose a favor de un Freud leído a través de Lacan consigue ir más allá de la descripción institucional de esos mecanismos. “Si el psicoanálisis puede dar cuenta de cómo las mujeres experimentan el camino hacia la feminidad”, afirma Rose, “también nos dice, a través del concepto del inconsciente, que la feminidad no se consigue simplemente o de forma completa”.²² Y eso es obviamente así. Pero para que la resistencia del inconsciente sea algo más que una pura negatividad, para que sea efectivamente capacidad de obrar y no simplemente feminidad incompleta o no conseguida, es necesario poder pensar más allá de la estrechez conceptual impuesta por el término “feminidad” y por su opuesto “masculinidad”.

Y es precisamente ahí, según mi opinión, donde la noción del inconsciente como exceso puede ser muy productiva. ¿No se podría pensar este exceso, por ejemplo, como una *resistencia* a la identificación más que una identificación no conseguida? O una *des-identificación* de la feminidad que no resulta necesariamente en su opuesto, no se convierte en una identificación con la masculinidad, sino que se traduce en una forma de subjetividad femenina que excede la definición fálica? Estas preguntas no han sido planteadas por ningún filón del feminismo psicoanalítico pero son de cualquier forma compatibles con una teoría del inconsciente como exceso. Aquí no puedo hacer otra cosa que indicarlas como un área de trabajo crucial para la teoría feminista.

Sin una elaboración en este sentido, las diversas perspectivas de Rose y de MacKinnon tienen ambas un mismo límite: la ecuación entre mujer y feminidad, y la presión ejercida por el segundo término (feminidad) para anular la distancia crítica entre “mujer” y muje-

res. Tal como está planteada, en base a esta ecuación, la exposición de Rose sobre la relevancia del psicoanálisis para la teoría feminista no hace sino reafirmar la idea de “una subjetividad enfrentada consigo misma”,²³ que es únicamente el punto de partida, la premisa que encontramos en los escritos de Freud sobre la sexualidad femenina, más que el desarrollo de una teoría psicoanalítica feminista. Por su parte, el énfasis axiomático de MacKinnon sobre el monopolio (hetero)sexual del “poder masculino” (“la heterosexualidad es la estructura de la opresión de las mujeres”)²⁴, si no se admite la existencia de posibilidades de resistencia o capacidad de obrar a través de formas de sexualidad no normativas o autónomas del hombre –prácticas sexuales excesivas, subversivas, perversas, invertidas o lesbianas–, contribuye a recolocar tanto la conciencia feminista como la sexualidad femenina en el círculo vicioso de la paradoja “mujer”. Y, sin embargo, yo estoy convencida que lo que necesita en este momento histórico el feminismo es un punto de vista excéntrico respecto al monopolio masculino (heterosexual) del poder/saber, una posición discursiva en exceso, es decir, no reasimilable por la institución socio-cultural de la heterosexualidad. Creo además que una posición tal ya existe de hecho en la conciencia feminista como práctica personal-política y puede encontrarse en ciertos textos críticos feministas. Y también creo que es precisamente esta posición excéntrica la que ha proporcionado el impulso, el contexto y la dirección del trabajo teórico feminista, incluso el de la propia MacKinnon, desde el principio.

Prescindiendo del énfasis sobre la sexualidad, que es un concepto mucho más inclusivo y articulado en el pensamiento actual que lo que lo era para de Beauvoir, que hablaba sólo de “deseo sexual y de deseo de prole”, el análisis que MacKinnon hace de la condición de la mujer es sorprendentemente similar al de *El segundo sexo*, de tal forma que más parece su revaloración histórica que su crítica. “El feminismo no ha cambiado la condición de las mujeres”, escribe MacKinnon en la introducción de su libro *Feminism Unmodified*, escrito cuarenta años más tarde que la mucho más optimista introducción de de Beauvoir a *El segundo sexo*. Y si nos preguntamos “por qué los análisis feministas han sido a menudo acusados de replicar la ideología masculina [acusación que se le hizo a de Beauvoir]; por qué se dice que las feministas son ‘condescendientes con las mujeres’ [lo que también se puede decir de *El segundo sexo*], cuando lo que realmente hacemos no es otra cosa que expresar y desenmascarar el modo en que las mujeres son trata-

das condescendentemente”, MacKinnon responde: es “porque el poder masculino ha creado en la realidad el mundo al que se refieren las intuiciones feministas cuando éstas son exactas”.²⁵ Es decir, como dice de Beauvoir, “la humanidad es masculina”.

Pero, indudablemente, después de cuarenta años y diversos movimientos sociales, las cosas han cambiado algo, y también ha cambiado el análisis de las relaciones sociales que constituyen la humanidad. Algo de este cambio se deja entrever en la estructura paralela de las dos notas en las que de Beauvoir y MacKinnon explican sus respectivas razones, primero citando frases de escritores hombres por su claridad, después criticando sus limitaciones debido a su perspectiva androcéntrica. De Beauvoir critica a Lévinas diciendo que su descripción del “misterio” de la mujer, “que pretende ser objetiva, es de hecho una afirmación del privilegio masculino”.²⁶ MacKinnon critica a Berger porque no reconoce que la (auto)objetivización de las mujeres “expresa una desigualdad respecto al poder social” y en relación a ello hace referencia a un escrito del movimiento feminista titulado “The Normative Status of Heterosexuality” [El estatuto normativo de la heterosexualidad].²⁷

En los cuarenta años transcurridos se han ido elaborando tanto la crítica de la objetividad científica, con el consecuente cuestionamiento del destino biológico a que de Beauvoir atribuía la condición de la mujer, como el entender que el saber y el pensamiento mismo, en tanto productos histórico-culturales, están siempre posicionados.²⁸ Estas posiciones epistemológicas se han desarrollado en el contexto de un análisis del poder: no únicamente el poder en las relaciones económicas de (re)producción sino en todas las relaciones sociales producidas, articuladas y reguladas por los discursos e instituciones del saber/poder. Entre ellos son fundamentales el concepto foucaultiano del bio-poder [*bio-pouvoir*] (reglamentación de la vida humana, construcción de la sexualidad como dispositivo de control social) y el concepto feminista de la normativa heterosexual. La fe en la objetividad como base epistemológica de todos los ámbitos del saber, característica del pensamiento moderno occidental, se ha visto sacudida por un repensar crítico del carácter situado o “tendencioso” de todos los discursos y de todas las prácticas –una tendenciosidad que no está determinada sólo por la clase, como en el análisis marxista, sino por todas las principales divisiones del poder, todas las coordinadas a lo largo de las cuales se organizan y distribuyen las diferencias de poder, por ejemplo, la raza y el género. De ahí la revaloración de los discursos de las minorías y el afir-

marse de los que Foucault llama saberes subyugados en el ámbito de la crítica al discurso colonial y en la crítica feminista de la cultura occidental y del mismo feminismo occidental (blanco).

Visto desde esta perspectiva, lo que a de Beauvoir le parecía el privilegio masculino del filósofo nos parece ahora como una relación diferencial respecto al poder social, mantenido y legitimado por los aparatos ideológicos. Son éstos los que *construyen* el sujeto, que entonces deja de ser Sujeto trascendental para ser sujeto de relaciones sociales materiales. Si, como he intentado demostrar en otro lugar a través de una lectura de Althusser con Foucault,²⁹ el género es uno de estos aparatos, un aparato ideológico al que el cuerpo sexuado sirve de sustento material, entonces lo que (re)produce y regula mediante el género una específica diferencia de poder entre mujeres y hombres –independientemente de las otras diferencias que existan simultáneamente para esas mismas mujeres y hombres, diferencias de clase o de raza, por ejemplo– no es un dato biológico, sino la institución social de la heterosexualidad. Desde esta perspectiva, el privilegio masculino no es algo a lo que uno pueda renunciar con un acto de buena voluntad o abrazando una ética más humana, sino que es constitutivo del sujeto *generado* por el contrato social heterosexual, o sea, un sujeto social que está desde un principio diversificado en dos géneros complementarios que a la vez se excluyen y se implican.

Con la expresión contrato social heterosexual o contrato edípico quiero poner de manifiesto la homología semiótica de diversos esquemas conceptuales: el contrato social de Rousseau con la distinción de los géneros masculino y femenino; la noción de lenguaje de Saussure como contrato social entre hablantes; el contrato psicosocial que es el complejo edípico de Freud, estructura psíquica que orienta tanto el deseo como la identificación de género del sujeto; el contrato cinematográfico que estipula las condiciones de la visión codificando particulares relaciones entre imagen, sonido y significado para la espectadora o el espectador, y finalmente, el concepto de “contrato heterosexual” propuesto por Monique Wittig, esto es, el acuerdo entre sistemas teóricos o epistemológicos modernos de no cuestionar el *a priori* del género y de sostener que la oposición sociosexual entre “hombre” y “mujer” sea el momento necesario y fundante de toda cultura.³⁰

El análisis de la heterosexualidad como institución es bastante reciente dentro de la teoría feminista,³¹ y ni siquiera es aceptado unánimemente entre las mismas feministas.³² El uso común del tér-

mino “heterosexualidad” para nombrar prácticas sexuales entre una mujer y un hombre, en contraposición a las que se desarrollan entre personas del mismo sexo (homosexualidad), presenta a las primeras como actos “naturales” y a las segundas como “desviadas” o “no-naturales”. Por ello el término mismo tiende a oscurecer la no-naturalidad de la misma heterosexualidad —o sea, el hecho de ser una construcción social, su dependencia de la construcción semiótica-ideológica del género, más que de la existencia física (natural) de dos sexos. Además de ello, la tenaz costumbre mental de pensar la sexualidad como *actos* sexuales entre personas y asociarla con la esfera privada o la “privacy” individual, aun cuando estamos constantemente rodeadas de *representaciones* de la sexualidad (imágenes visuales y verbales de actos sexuales, o imágenes que aluden a actos sexuales entre personas) tiende a negar lo obvio, esto es, el carácter absolutamente público de los discursos sobre la sexualidad y lo que Foucault ha llamado “la tecnología del sexo”: los aparatos o dispositivos sociales (del sistema educativo a la jurisprudencia, de la medicina a los medios de comunicación, etc.) que *no sólo regulan la sexualidad sino que efectivamente la imponen*, esto es, la regulan y la imponen *como heterosexualidad*.

Los efectos profundos y duraderos del significado de tales inversiones ideológicas se extienden, además del uso común del término sexualidad, al pensamiento crítico y a la reflexión teórica sobre la cultura, incluidos el pensamiento y la reflexión feminista, y obstaculizan la comprensión plena de las implicaciones de nociones por otra parte aceptadas: no solamente el concepto feminista fundamental de que lo personal es político, sino también la influyente reconceptualización foucaultiana del sexo como tecnología social; o bien la concepción lacaniana del sujeto según el cual el lenguaje es “causa” del sujeto, es el orden simbólico (por tanto, eminentemente social) el que estructura la subjetividad, tanto la conciencia como el inconsciente, de cada sujeto. Consecuencia inevitable de esta concepción es que la sexualidad se coloca en la intersección de subjetividad y sociabilidad y se constituye en el nombre del Padre. Lo que equivale a decir, con MacKinnon, que la sexualidad es exactamente “lo que es más propio y al mismo tiempo más expropiado”.³³

La trayectoria seguida por el pensamiento feminista por lo que respecta al análisis de la heterosexualidad, vista en principio como práctica sexual privada y más tarde como institución civil, y el continuo deslizamiento del término de lo personal a lo político y viceversa, tiene un interesante paralelismo con la transformación semán-

tica del término inglés “institution”, tal como la relata Raymond Williams:

Institución es un ejemplo entre tantos (v. *cultura, sociedad, educación*) de un sustantivo referido a una acción o un proceso que, en un momento dado, se convierte en un nombre abstracto referido a algo tan aparentemente objetivo y sistemático como es una institución en el sentido moderno. Se usa en inglés desde fines del siglo XIV, derivando del término del francés antiguo *institution*, del latín *institutionem*, de la raíz *statuere*: establecer, fundar, asignar. En principio tenía el sentido de acto que daba origen a algo —algo que se instituía en un momento particular—, pero ya en el siglo XVI comenzaba a desarrollarse el sentido general de prácticas establecidas en determinados modos [...] si bien, retenía, en el contexto dado, un fuerte sentido de costumbre, como en la expresión actual “una de las instituciones del lugar”. No es fácil datar la aparición del sentido plenamente abstracto, pero éste aparece paralelamente al afirmarse de la abstracción en el término *sociedad*. Hacia la mitad del siglo XVIII el sentido abstracto es totalmente evidente y los ejemplos se multiplican en los siglos XIX y XX... En el siglo XX **institución** se ha convertido en el término usual para designar cualquier elemento organizado de una sociedad.³⁴

Sería interesante preguntarse si, de la misma forma en que *institución* se afirmó en su sentido abstracto paralelamente a *sociedad*, de la que era una de sus condiciones de existencia, el sentido abstracto de heterosexualidad como institución emergió en el feminismo con la llegada de la teoría feminista, una modalidad de conocimiento formal, crítica y política, cuya existencia está condicionada por esa misma institución. Pero, aunque fuera así, la ambigüedad del término “heterosexualidad” permanece, provocando un continuo deslizamiento entre los dos sentidos de práctica privada e institución civil.

El sentido de “costumbre”, de práctica circunscrita, local, derivado del uso común del término aleja la comprensión del sentido abstracto de institución, o sea, de algo aparentemente “objetivo y sistemático” (Williams), dirigiéndola hacia el significado restringido de *acto* o relación personal entre dos individuos. Vemos un ejemplo de ello en la objeción de Ann Ferguson al famoso trabajo de Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, a cuyas tesis ella objeta que no refleja la realidad de “algu-

nas parejas heterosexuales en las que mujeres que son feministas mantienen una relación igualitaria con los hombres”.

La idea de que la heterosexualidad esté en la base de la opresión de las mujeres es plausible únicamente si se presume que lo que permite a los hombres controlar los cuerpos de las mujeres como instrumentos para sus propios fines es la dependencia emotiva de las mujeres de los hombres como amantes, dependencia que se une a otros mecanismos de dominación masculina (como el matrimonio, la maternidad, la dependencia económica). Pero las madres solteras, las mujeres negras y las mujeres económicamente independientes, por ejemplo, pueden huir o evitar estos otros mecanismos en sus relaciones heterosexuales con los hombres... Si el feminismo como movimiento es verdaderamente revolucionario, no puede darse prioridad a una forma de dominación masculina (el heterosexismo) excluyendo las otras.³⁵

Se le escapa a Ferguson el hecho de que esas mujeres heterosexuales que consiguen individualmente evitar en su casa la dominación sexual o económica por parte de hombres concretos, están de todas formas sujetas en la esfera pública a los efectos objetivos y sistemáticos de las instituciones que las definen, para todos los hombres y también para ellas mismas, como mujeres, más exactamente, como mujeres heterosexuales. Esto resulta evidente en casos de discriminación en el trabajo, acoso sexual, violación, incesto, etc. La institución de la heterosexualidad no es simplemente uno entre los diversos “mecanismos de dominación masculina”, sino que está íntimamente implicada en cada uno de ellos: se trata de una estructura sostenedora del pacto social y fundamento de las normas culturales.

El hecho mismo de que en la mayor parte de los saberes disciplinares el género sea o invisible, un punto ciego, o algo dado por descontado, un *a priori*, refleja la presunción de heterosexualidad sobre la que se apoya todo conocimiento formal: que la oposición sociosexual entre “mujer” y “hombre” sea el momento necesario y fundamento de la cultura, dice Wittig.

Y si bien se ha reconocido en años recientes que la naturaleza no existe, que todo es cultura, persiste dentro de esa cultura un núcleo de naturaleza que se resiste a todo examen, una relación excluida de lo social en el análisis, una relación cuya característica es su inevitabilidad tanto en la naturaleza como en la cultura, esto es, la relación heterosexual.³⁶

No se trata por tanto de privilegiar el heterosexismo sobre los otros sistemas de opresión como el capitalismo, el racismo o el colonialismo, sino de entender el carácter institucional y la especificidad de cada uno, y *después* analizar sus recíprocas complicidades o contradicciones.

El sujeto excéntrico

La teoría feminista como tal se ha hecho posible en una óptica poscolonial, cuando de crítica feminista a otros objetos teóricos o campos del saber se ha transformado en reflexión teórica sobre el feminismo. Con esto quiero decir que el pensamiento feminista se ha hecho teórico en la medida en que se ha interrogado acerca de las interrelaciones entre sujetos, discursos y prácticas sociales, y acerca de la multiplicidad de posiciones existentes al mismo tiempo en el campo social entendido, con Foucault, como campo de fuerzas: no un único sistema de poder que domina los sin poder, sino una maraña de relaciones de poder y puntos de resistencia distintos y variables.³⁷ Por lo que respecta al feminismo, la comprensión de lo social como campo diversificado de relaciones de poder se ha consolidado hacia mediados de los años ochenta, cuando los escritos de algunas mujeres de color y mujeres lesbianas, que se presentaban precisamente como forma de práctica política “a la búsqueda de conciencia”, se constituyeron explícitamente como críticas feministas del feminismo. Estas intervenciones han interrumpido un discurso feminista anclado en el único eje del género como diferencia sexual entre hombre y mujer, discurso que se encontraba estancado en la paradoja “mujer”.

Sobre la noción de diferencia sexual como oposición entre mujer y hombre, o mujeres y hombres, o femenino y masculino, oposición basada sobre el eje del género, se había fundado el análisis feminista de las relaciones de poder como relación de sentido único entre opresor y oprimida, o entre colonizadores y colonizados. Hablábamos de nosotras mismas como de una población colonizada, concebíamos el cuerpo femenino cartografiado por el deseo fálico y territorializado por el discurso edípico. Nos veíamos a nosotras únicamente vistas a través de ojos masculinos. Pensábamos que nuestro hablar era sintomático o no autorizado, y que nuestra escritura, en el mejor de los casos, podría expresar el silencio de las mujeres en el lenguaje de los hombres.³⁸

Las estrategias de resistencia y de lucha nacidas de tales análisis se desarrollaron principalmente en dos direcciones. Una se orientaba hacia la igualdad: se aceptaba la definición de la mujer como biológica, emotiva y socialmente diversa pero complementaria del hombre, reivindicando así sus mismos derechos, sin considerar cómo “los derechos del hombre” cambian con las relaciones sociales de raza y clase que determinan la existencia de los hombres reales. Este proyecto se dirigía, por tanto, hacia la homologación, a crear un lugar para las mujeres dentro del discurso hegemónico o, como dice Luce Irigaray, de la “ideología de lo mismo”. La alternativa era el separatismo radical, que hacía suya una posición de neta oposición frente a los hombres y buscaba crear un contra-discurso, como en las nociones anglófonas de “lenguaje de las mujeres” y “cultura de las mujeres”, o reivindicaba un lenguaje sintomático del cuerpo, como en la noción francófona de *écriture féminine*, que se presumía subversiva del orden “falocéntrico” de la cultura.

Ambas estrategias, distintas pero entrecruzadas, eran y continúan siendo importantes en contextos particulares o locales, pero recaían en los parámetros de los discursos culturales dominantes. Puestas como estaban en términos del pluralismo liberal, humanismo socialista y modernismo estético, ambas permanecían a su modo, aunque involuntariamente, ligadas al racismo, colonialismo y heterosexismo a ellos conectados. Por lo que respecta a la segunda estrategia, aun cuando la cuestión del separatismo es mucho más compleja que lo que indica una simple etiqueta y se podría sostener ciertamente que el separatismo es inevitable, deseable, o incluso esencial para el feminismo, de hecho gran parte del primer separatismo radical se basaba enteramente en un sentido de indignación moral.³⁹

Privado de una teoría específica y centrado en su condena ética del “patriarcado”, el separatismo radical terminaba por asumir la definición del mundo dada por el enemigo, o adoptando o dándole la vuelta a sus términos, términos que le venían dados y permitían el acceso a ciertas instituciones, por ejemplo, al derecho y los estudios académicos sobre las mujeres (*women's studies*). En estos últimos, de hecho, el separatismo ha comportado la búsqueda de un espacio que la crítica feminista de esos años describía como un territorio a ocupar: una tierra incógnita, sin cultivar y salvaje que debía ser colonizada (Showalter), una naturaleza hecha a imagen de la mujer (Griffin), una “gin/ecología” o ética de “puro deseo” (Daly).⁴⁰ El modo en que esta crítica feminista ha hecho el juego a la ideología

de lo mismo queda de manifiesto en la “carta abierta” que Audre Lorde dirige a Mary Daly:

Te pregunto si eres consciente de cómo esto sirve a las fuerzas destructivas del racismo y de la separación entre las mujeres, esa convicción de que la historia [*herstory*, historia-de-ella] y el mito de las mujeres blancas son el único modo legítimo, para todas las mujeres, sobre el que fundar el propio poder y la propia pertenencia, y que las mujeres no-blancas y nuestras historias [*herstories*] sirvan únicamente de decoración y de ejemplos de victimización femenina. Te pregunto si eras consciente del efecto que esta falta de reconocimiento tiene sobre la comunidad de las mujeres negras y de las otras mujeres de color, y de cómo ello devalúa tus mismas palabras... Cuando el patriarcado nos da de lado, alienta a nuestros asesinos. Cuando la teoría feminista lesbiana radical nos da de lado, alienta su propio fin.⁴¹

La contestación interna por parte de mujeres de color en contra del racismo y de mujeres judías en contra del antisemitismo, así como de mujeres lesbianas de cualquier color en contra del heterosexismo, ha obligado al feminismo a confrontar, tanto emotiva como conceptualmente, la presencia de relaciones de poder para cuya comprensión no bastaban –más bien eran un obstáculo– los conceptos de género y diferencia sexual. No sólo está última, con su implicación más o menos explícita en la heterosexualidad, sino también la análoga noción de diferencia homosexual propuesta por el feminismo radical –esto es, que el lesbianismo político era el requisito indispensable para pertenecer a una utópica colectividad de mujeres– se han mostrado inadecuadas para afrontar las relaciones de poder que se (re)producían y se (re)producen también en los espacios de mujeres; relaciones que generan opresión entre mujeres y entre categorías de mujeres, y relaciones que esconden o reprimen las diferencias internas de un grupo de mujeres o también de cada una de ellas.

Ahora bien, estas acusaciones de racismo, heterosexismo, clasismo y privilegio social han sido aceptadas en general por el pensamiento feminista como bien fundadas, pero quizás hayan sido aceptadas demasiado de prisa o demasiado fácilmente. La reivindicación de otros intereses y la presencia de otros discriminantes sociales como la raza o el color, la pertenencia étnica, la sexualidad, etc. –otros ejes según los que se organizan o jerarquizan las “diferencias” y, conse-

cuentemente, la opresión, la identidad y la subjetividad— han sido aceptados en el discurso feminista y puestos en un mismo plano. Estos ejes son así considerados paralelos o de valor similar, aunque con “prioridad” diversa según cada mujer. Para algunas, el eje racial puede tener prioridad sobre el eje sexual a la hora de definir la identidad y la base material de la subjetividad; para otras mujeres puede tener prioridad el eje sexual; para otras puede ser el eje étnico-cultural el que tenga prioridad en un momento dado. De ahí la expresión que actualmente se oye a menudo en los ambientes filofeministas: “género, raza y clase”, con la variante local “género, raza, clase y preferencia sexual”.

La expresión, que delinea una serie de formas de opresión articulada en ejes paralelos de “diferencia”, no llega a expresar, sin embargo, el carácter específico y complejo de la opresión social; esto es, la implicación recíproca de estos ejes y cómo cada uno de ellos ejerce un efecto sobre los otros, por ejemplo, de qué forma el género incide en la opresión racial y en sus efectos de subjetivización. En el trabajo titulado *Toward a Black Feminist Criticism* [Hacia una crítica feminista negra], escrito en 1977 y reeditado en diversas ocasiones, la feminista lesbiana militante afroamericana Barbara Smith observaba que los críticos negros “tienen dificultades a la hora de comprender la experiencia de las mujeres negras *en términos tanto sexuales como raciales*.”⁴² La experiencia, sostiene Smith, se articula no sólo en términos sexuales, cosa que para una feminista es fácilmente comprensible, sino también en términos raciales, así que, por ejemplo, los hombres negros, al no comprender la experiencia de las mujeres negras en términos sexuales, tampoco la comprenden en términos raciales; o bien, no comprenden la experiencia que las mujeres negras tienen del racismo. Esto no es algo fácil de entender para una mujer blanca, porque desde una posición que se pretende racialmente neutra se puede pensar simplemente que todas las personas negras tienen la misma experiencia del racismo y que las mujeres negras, además, viven también la experiencia del sexismo. Mientras que, por lo contrario, dice Smith —y parece casi una tautología, y sin embargo ¿cuántas la hemos entendido verdaderamente?— las mujeres negras experimentan el racismo no como personas negras sino como mujeres negras.

La misma sutil pero fundamental distinción aparecía en el irónico título de la primera antología de estudios de mujeres negras, *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave* (Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hom-

bres, pero algunas de nosotras somos valientes). El término “negros” incluye a las mujeres negras tan poco como el término “hombre” (blanco) incluye a las mujeres (blancas). La teoría de la simultaneidad de opresiones, elaborada por Barbara Smith con otras feministas afroamericanas,⁴³ significa que los ejes de “diferencia” y los modos de opresión que derivan de ellos no están alineados o son paralelos, sino que se superponen y entrecruzan unos con otros; los sistemas de opresión están interconectados y se determinan recíprocamente. La afirmación de Smith viene a confirmar en primer lugar que el género es un elemento base de la subjetividad; no por casualidad Smith se autodefine como una feminista negra, una mujer negra y una lesbiana negra.⁴⁴ En segundo lugar, sin embargo, se impone la siguiente reflexión: si la experiencia del racismo y, por tanto, de la propia pertenencia racial, da forma a la experiencia que cada una tiene del género y de la sexualidad, o sea, a los significados que esos adquieren en la vida de cada una, entonces una mujer blanca no es necesariamente más apta para entender la experiencia de una mujer negra en términos sexuales –su experiencia de la sexualidad, del género o del heterosexismo; en resumen, su sentido de sí como sujeto social– que un hombre negro. Y si es verdad que la experiencia de género, la experiencia de una misma en cuanto mujer, está determinada por las relaciones raciales, eso debe ser válido para todas las mujeres, incluidas las mujeres blancas.

Un ejemplo concreto de cómo las determinaciones raciales operan en la identidad de una mujer blanca, y de cómo éstas pueden ser analizadas y deconstruidas a través de una “historia personal”, se encuentra en el ensayo-relato autobiográfico de Minnie Bruce Pratt, *Identity: Skin Blood Heart* [Identidad: piel sangre corazón]⁴⁵ y en la lectura que hacen del mismo Bidy Martin y Chandra Mohanty. El ensayo, sostienen las dos investigadoras, es una puesta en práctica del proceso de autoconciencia: se mueve desde un sentido visceral, puramente personal, de la identidad expresado en el título hacia “una compleja elaboración de la relación entre casa, identidad y comunidad, que cuestiona la noción de una identidad coherente, estable e históricamente continua”, revelando “las exclusiones y las represiones que sostienen la aparente homogeneidad, estabilidad y obviedad de la identidad blanca”.⁴⁶ Entonces esta última se revela como constituida precisamente en base a la marginalización de las diferencias que existen tanto dentro como fuera de los límites trazados para delimitar toda identidad homogénea o unitaria, sea ésa el yo, la casa, la raza o la comunidad étnica.

La narrativa autobiográfica de Pratt se configura como un paso no lineal a través de las diversas identidades de la escritora (blanca, de clase media, de educación cristiana, del sur de los Estados Unidos, lesbiana) y las ciudades, los barrios y las comunidades que han sido su “casa” en diversos períodos de su vida. La escritura de la historia personal se origina en pasos paralelos al cuestionamiento de las específicas historias geográficas, demográficas, arquitectónicas y sociales de esas comunidades, saliendo a la luz historias locales de explotación y lucha, “historias de personas que no eran como ella”, que nunca habían sido mencionadas en la historia que contaba su familia; y de esta forma se verifica una tensión entre el “estar en casa” y el “no estar en casa”. Cada etapa del relato se convierte en lugar de lucha personal y social a un tiempo, hasta llegar al reconocimiento de que “la casa era una ilusión de coherencia y seguridad basada en la exclusión de historias específicas de opresión y de resistencia [y en la] represión de las diferencias dentro de cada persona” (p. 196). Por lo que, a pesar de que el hecho mismo de narrar vuelve a anclar al yo en cada una de las posiciones discursivas y de las situaciones históricas concretas en que Pratt se coloca como escritora y sujeto narrativo, la existencia contradictoria de este sujeto en cualquier lugar donde se encuentre, su estar y no estar “en casa” en todo lugar, y su continuo dislocarse de cada forma de identidad, después de haber tomado conciencia de las diferencias suprimidas, minan el concepto de identidad como algo singular, coherente, unitario o determinado de una vez por todas.

Pero si la vuelta al pasado proporciona el reconocimiento crítico de que la idea de un yo inmutable y de una identidad estable se obtiene gracias a exclusiones y se mantiene gracias al terror al ostracismo social, por otra parte no existe una vía fácil de escape hacia la liberación, no hay una forma sencilla de deshacerse del miedo del padre y de sus leyes simbólicas; y la dimensión de una libertad total nunca se alcanza. La historia personal de Pratt revela una serie de desplazamientos de óptica desde las cuales cada una de las configuraciones de la identidad es examinada en su contradictoriedad y es deconstruida. Lo que no significa que sea descartada, al contrario, es asumida conscientemente en lo que Martin y Mohanty llaman “una reescritura de sí en relación a contextos interpersonales y políticos múltiples”. Si hay un punto de identificación privilegiado, que dé ímpetu al trabajo de auto-(de)construcción, es el ser lesbiana, pero ello no comporta una identidad más verdadera o sin contradicciones; se trata, por lo contrario, del punto neurálgico que

favorece la comprensión y la toma de conciencia. Y lo que convierte en imposible “una casa” y hace del yo algo no idéntico.

Su lesbianismo es lo que le da la experiencia más inmediata de las limitaciones impuestas por la familia, la cultura, la raza y la clase que le han procurado privilegios y comodidades a un precio muy alto. Aprender cuál es el precio de los privilegios, el confort, la casa y una idea reconfortante de sí misma –el precio para ella y, en última instancia, para los demás– es lo que convierte al lesbianismo en una motivación política que va más allá de una experiencia personal... En el relato de Pratt el ser lesbiana es lo que pone de manifiesto el límite último de lo que se representa como el ser humano en su universalidad, no limitado por una particular identidad, esto es, la figura del individuo blanco de clase media (p. 203).

Al final del relato, es el concepto mismo de casa el que se abandona, no tan sólo la casa de su infancia y la familia, sino cualquier “casa”, por ejemplo, un grupo de mujeres que replique sus condiciones y dé lugar a la “supresión de las diferencias que asegura la identidad del núcleo familiar” (p. 205). El concepto de casa se sustituye por el de comunidad, en el sentido de algo intrínsecamente inestable y contextual, no basada en la identidad de sus componentes y sobre lazos naturales, sino una comunidad que sea el fruto del trabajo, de la lucha, de la interpretación –“interpretación basada en la atención a la historia, a lo concreto, a lo que Foucault llama ‘saberes sojuzgados’” (p. 210). La misma lectura de Martin y Mohanty del texto es ya en sí misma una interpretación, una intervención crítica en el terreno conflictivo de la teoría feminista:

Lo que hemos querido poner de manifiesto en este texto es el modo en que hace tambalearse no sólo la idea de que el feminismo sea siempre una casa acogedora, sino también la idea de que existan identidades discretas, coherentes y totalmente separadas –casas dentro del feminismo, por así decirlo– basadas en divisiones nítidas entre identidades sexuales, raciales o étnicas (p. 192).

El análisis crítico, y autocrítico, de las nociones convencionales de experiencia e identidad que encontramos en éste y en otros textos de teoría feminista de los años ochenta contradice el estereotipo de un feminismo único, totalizador, “occidental” que sería necesariamente opresivo o, en el mejor de los casos, irrelevante para las

mujeres de color del resto del mundo. Estereotipo que, además de no representar al feminismo ni a la situación de las mujeres blancas en Occidente, perpetúa una oposición entre Occidente y Oriente, entre blanco y no blanco; oposición que deja intacta la ficción ideológica de sus respectivas identidades y de esta forma contribuye a la imagen de una (falsa) homogeneidad del “Occidente”.

Teorizar el feminismo como comunidad de límites lábiles, en los que las identidades y las diferencias se expresan y renegocian a través de relaciones tanto interpersonales como políticas, está de acuerdo con la redefinición de experiencia (individual) como proceso continuo de intercambio y mediación entre presiones externas y resistencias internas. En este sentido identidad significa una auto-colocación, una elección –siempre determinada por la experiencia– entre las posibles posiciones accesibles en el campo social, es decir, que pueden ser asumidas por el sujeto o involuntariamente (ideológicamente) o bajo la forma de conciencia política.⁴⁷

El sujeto de esta conciencia feminista ya no es aquel definido inicialmente teniendo en cuenta el único eje del género, la oposición hombre-mujer, y constituido únicamente por la opresión, represión o negación de su diferencia sexual. En primer lugar este sujeto es mucho menos puro. Así, es con más probabilidad ideológicamente cómplice del “opresor”, pudiendo ocupar su lugar en determinadas relaciones socio-sexuales, aunque no en otras. En segundo lugar no es un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable; ni un sujeto únicamente dividido entre masculinidad y feminidad. Es, al contrario, un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de varios ejes de diferencia, y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser –y a menudo lo son– recíprocamente contradictorios. Está constituido, como el sujeto postmoderno, marginal, imaginado por Samuel Delany, de “fragmentos cuyos aspectos constitutivos incluyen siempre otros objetos, otros sujetos, otros sedimentos, por lo que la noción de “otro” [otro que uno mismo] se resquebraja bajo la misma presión del análisis que el yo aplica para localizarlo”.⁴⁸ Finalmente, y quizá esto sea todavía más significativo, el sujeto en la teoría feminista tiene la capacidad de obrar, de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, incluso en su contradicción y no-coherencia.

He dicho más arriba que la teoría feminista se ha afirmado y hecho autónoma en una óptica postcolonial. Quiero ahora repetirlo de otra forma: si se puede decir que la historia del segundo feminis-

mo comenzó “cuando llegaron a converger textos feministas escritos por mujeres y un movimiento feminista consciente de sí”,⁴⁹ se puede también añadir que una teoría feminista como tal comienza cuando la crítica feminista de las formaciones socio-culturales (discursos, formas de representación, ideología) se convierte en consciente de sí y se vuelve hacia su interior para interrogar su propia complicidad con aquellas ideologías: para interrogar su propio cuerpo heterogéneo de escrituras y de interpretaciones, sus presupuestos conceptuales, las prácticas a que dan lugar y de las que emergen.

Así, la teoría feminista comienza con el “reconocimiento de nuestro posicionamiento, el dar un nombre a la tierra de la que provenimos, las condiciones que hemos dado por descontadas”, como escribía Adrienne Rich en un ensayo de 1984, *Notes Toward a Politics of Location*.⁵⁰ Entonces pasa a examinar el carácter situado, histórico y político de su propio pensamiento. Pero después, para poder continuar con el trabajo de transformación social y subjetiva, para poder sostener el movimiento, debe otra vez dislocarse, desidentificarse de esos presupuestos y esas condiciones. Esta teoría feminista, que ahora está apenas empezando, no tan sólo alarga y reconfigura los límites discursivos precedentes con la inclusión de nuevas categorías, sino que a la vez representa y pone en marcha una transformación de la conciencia histórica.

En mi opinión, la transformación comporta un deslizamiento, un verdadero y propio desplazamiento: dejar o renunciar a un lugar que es seguro, que es “casa” en todos los sentidos –socio-geográfico, afectivo, lingüístico, epistemológico– por otro lugar, desconocido, en el que se corre un riesgo no sólo afectivo sino también conceptual; un lugar desde el cual el hablar y el pensar son inciertos, inseguros, no garantizados (aunque marcharse es necesario porque en el otro lugar, de todas formas, no se podía seguir viviendo). Sea del lado efectivo o sea del epistemológico, el cambio es doloroso, es hacer teoría en la propia piel, “una teoría de carne y hueso” (Moraga).⁵¹ Es un continuo atravesar fronteras (*Borderlines/La frontera* es el título del libro de Gloria Anzaldúa sobre la “nueva mestiza”), un volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades, lo que, quizá, explica por qué son principalmente las feministas de color y lesbianas las que han afrontado el riesgo.

Este des-plazamiento –esta des-identificación de un grupo, una familia, un yo, una “casa”, digamos incluso de un feminismo mantenido unido gracias a las exclusiones y a las represiones que sostienen toda ideología de lo mismo– es además un des-plazamiento

del propio modo de pensar; comporta nuevos saberes y nuevas modalidades de conocimiento que permiten una revisión de la teoría feminista y de la realidad social desde un punto de vista que es a la vez interno y externo a sus determinaciones. En mi opinión este punto de vista o posición discursiva excéntrica es necesario para el pensamiento feminista: necesario para sostener la capacidad de movimiento del sujeto y para sostener el movimiento feminista mismo. Es una posición conseguida tanto conceptualmente como en las otras dimensiones de la subjetividad; es fuente de resistencia y de una capacidad de obrar y de pensar en modo excéntrico respecto a los aparatos socioculturales de la heterosexualidad, a través de un proceso de “conocimiento insólito” (Frye), una “práctica cognitiva” (Wittig), que no es únicamente personal y política sino también textual, una práctica de lenguaje en su sentido más amplio.

Una figura textual de esa subjetividad excéntrica es el título de un trabajo de Monique Wittig, “One Is Not Born a Woman” (Mujer no se nace). La frase, sacada de *El segundo sexo* de de Beauvoir, es retomada con acento irónico por la autora de *El cuerpo lesbiano*. Repitiendo la frase, pero trasladando el énfasis de la palabra “nace” a la palabra “mujer”, Wittig invoca la definición convencional (heterosexual) de la mujer dada por de Beauvoir y la desplaza; la niega, pero sin anularla; cambia su significado reescribiéndola o introduciéndola en una perspectiva excéntrica.⁵² Traslado de énfasis en un texto crítico, por tanto una práctica textual, que no por casualidad nos remite al sujeto que escribe y al desplazamiento geográfico y cultural de la misma Wittig de Francia a los Estados Unidos, donde vive y trabaja actualmente. En las páginas que siguen usaré ese texto, extraordinariamente rico en sugerencias teóricas, para reunir los rastros de un camino que yo he seguido en mi deambular intertextual a través del espacio discursivo de escritos de mujeres lejanas (o cercanas) entre ellas tanto como lo son la Francia de 1949 y la frontera de Méjico y los Estados Unidos en el *anno domini* de 1987.

Como de Beauvoir, Hartsock y MacKinnon, también Wittig parte de la premisa que las mujeres no son “un grupo natural” con características biológicas comunes, cuya opresión sería debida a su misma “naturaleza”, sino que son una categoría social: el producto de una relación económica de explotación y de una construcción ideológica. Por ello (pero aquí Wittig abandona a de Beauvoir para seguir el análisis feminista materialista de Christine Delphy), las mujeres son una clase social con intereses comunes basados en su condición específica de explotación y dominación, esto es, la opresión de géne-

ro, la cual les ofrece una perspectiva, una posición de conocimiento y de lucha, análoga (como sostiene Hartsock, que sin embargo, como hemos visto, va en una dirección bastante distinta) a la del proletariado. Las mujeres, por tanto, pueden tomar conciencia de sí en cuanto clase, y esta toma de conciencia en un movimiento político es lo que representa el feminismo.

“La condición de las mujeres”, escribe Delphy, “se hizo ‘política’ en el momento en que dio inicio a una lucha, y cuando, al mismo tiempo, se comenzó a pensarla como opresión.” La opresión del proletariado era la premisa necesaria para la teoría marxista del capital, y la conceptualización de esa opresión era posible sólo si se hacía desde la particular posición de los oprimidos; del mismo modo “es únicamente desde el punto de vista y desde la experiencia de vida de las mujeres que su condición puede ser entendida como opresión”. El movimiento de las mujeres y la conceptualización feminista de la experiencia de las mujeres como opresión ejercitada y articulada en base a su sexo y género, hacen de la sexualidad uno de los lugares fundamentales de la lucha de clases. Esto enriquece al análisis histórico materialista con una nueva dimensión de experiencia, y da lugar a una nueva comprensión de la esfera política que “podría transformarla completamente. O también se podría decir que la toma de conciencia de las mujeres de estar oprimidas cambia la misma definición de opresión”.⁵³

Tal redefinición de la opresión como categoría política y subjetiva, a la que se llega únicamente desde el punto de vista de las oprimidas, a través de la lucha y como forma de conciencia, es distinta de la categoría económica de la explotación, que es una categoría objetiva; y nos remite a la definición de opresión formulada ya a mediados de los años setenta por el colectivo feminista afroamericano “Combahee River Collective”, que fue el primero en teorizar una política de la identidad [*identity politics*].

Las feministas negras y muchas otras mujeres negras que no se definen como feministas han vivido toda la opresión sexual como un factor constante de nuestra vida cotidiana... Aun así, no veíamos el modo de conceptualizar aquello que para nosotras era tan evidente, aquello que sabíamos que estaba realmente sucediendo... antes de adquirir los conceptos de política sexual, dominio patriarcal y, todavía más importante, feminismo, esto es, el análisis y la práctica que nosotras mujeres usamos para luchar contra nuestra opresión...

Este volver la atención a nuestra opresión queda incorporado en el concepto de política de la identidad. Nosotras creemos que la política más profunda y potencialmente más radical proviene directamente de nuestra identidad... Si bien somos feministas y lesbianas, nos sentimos solidarias con los hombres negros progresistas y no auspiciamos el fraccionamiento pretendido por las separatistas blancas... Luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras que luchamos contra los hombres negros en cuanto toca al sexismo... Es necesario articular la verdadera situación de clase de personas que no son simplemente trabajadores/trabajadoras sin raza ni sexo, sino, al contrario, son personas para quienes la opresión racial y sexual son factores determinantes en su vida laboral y económica. Aunque estamos esencialmente de acuerdo con la teoría de Marx como se aplicaba a las específicas relaciones económicas que él analizó, sabemos también que su análisis debe extenderse más ampliamente para que nosotras comprendamos nuestra específica condición económica de mujeres negras.⁵⁴

El análisis de la opresión económica y social se articula en torno a varios ejes según los que se organizan y jerarquizan las diferencias de clase, raza, color, género y sexualidad, pertenencia étnica, etc.; y se articula, por una parte, en relación a la subjetividad y a la identidad, y, por otra, en relación a la capacidad de resistencia y de acción por parte del sujeto. Es este tipo de análisis el que representa la noción de conciencia que he intentado dibujar como históricamente específica del feminismo occidental actual. No es casualidad, entonces, que el análisis de Delphy tenga también varios puntos en común con el análisis postmarxista de MacKinnon.

“Si la izquierda rechaza un análisis materialista [sólo en relación a la opresión de las mujeres] es porque eso podría conducir a la conclusión de que son los hombres los que se benefician de la explotación patriarcal, y no el capital”, escribe Delphy en respuesta a las feministas marxistas inglesas Michèle Barrett y Mary MacIntosh, desde el momento que “los hombres son la clase que oprime y explota a las mujeres”. Si las feministas socialistas insisten en entender la opresión de las mujeres como “consecuencia secundaria del antagonismo de clase *entre hombres*”, y si tan vehementemente desean eximir a los hombres de la responsabilidad de la opresión de las mujeres, ello sólo puede derivar de la convicción “de que deben existir necesariamente, entre la mayor parte de los hombres y de las mujeres, relaciones estrechas y permanentes en todo momento”, con-

vicción fundada en la ideología de la heterosexualidad (y firmemente defendida por de Beauvoir en el fragmento antes citado). Delphy concluye con lo que quiere ser una profecía: “Creo que éste será el próximo debate en el movimiento... la ruptura de la última barrera ideológica y la salida del túnel de la cuestión de la relación entre lesbianismo y feminismo”.⁵⁵ Pero en el trabajo antes citado, “One Is Not Born a Woman” (escrito en los Estados Unidos, pero aproximadamente en el mismo período y en el mismo contexto político, esto es, el trabajo de la revista *Questions féministes*, a la que estaba próxima antes de dejar Francia), Wittig ha sobrepasado ya esa barrera y ha llevado el análisis de Delphy mucho más lejos.

En efecto, la salida del túnel lleva a la teoría feminista a una encrucijada: un camino (si las mujeres no son una clase de por sí) conduce de nuevo a la paradoja de la mujer, a la diferencia sexual, a la oposición de género, raza y clase, al debate sobre las prioridades, etc...; el otro camino (si las mujeres son una clase oprimida que lucha por la desaparición de todas las clases) lleva a la desaparición de las mujeres en cuanto a clase, o sea, a la desaparición de las mujeres en cuanto mujeres. La divergencia de este último camino, que es el que toma Wittig, de los escenarios antes dibujados de un futuro feminista se convierte en drástica cuando Wittig imagina cómo serán las personas hoy llamadas mujeres en una sociedad sin mujeres. Ello le viene sugerido por la presencia, en el mundo actual, de una “sociedad lesbiana” que, aunque marginal, funciona en cierta manera autónomamente de la institución heterosexual. Y esto es así porque, sostiene Wittig, las lesbianas no son mujeres: “El rechazo de convertirse en (o seguir siendo) heterosexual ha significado siempre rechazar el convertirse en hombre o en mujer, conscientemente o no. Para una lesbiana esto supone mucho más que rechazar el rol de ‘mujer’. Es el rechazo del poder económico, ideológico y político del hombre”.⁵⁶ Volveré sobre este punto después de resumir su tesis.

Situándose también ella en el ámbito del feminismo materialista que yo aquí he llamado postmarxista, Wittig coloca en el terreno de juego el materialismo histórico y el feminismo liberal, y en una maniobra estratégica los enfrenta uno contra otro y cada uno contra sí mismo, demostrando que ambos son inadecuados para definir el sujeto en términos materialistas. En primer lugar, moviliza los conceptos marxistas de ideología, clase y relaciones sociales para criticar el feminismo de la homologación: los términos de la ecuación género = diferencia sexual, sostiene Wittig, construyen a la mujer como una “formación imaginaria” en base al valor biológico-erótico

de las mujeres para los hombres; eso hace imposible entender cómo los mismo términos “mujer” y “hombre” son “categorías políticas y no datos naturales” y, por tanto, cuestionar las verdaderas relaciones socio-económicas instauradas y mantenidas por el género. Después, sin embargo, reivindicando la noción feminista del sujeto, de una subjetividad que, si bien producida socialmente, es percibida y vivida por el individuo en su singularidad concreta, corpórea, Wittig usa esta noción contra el marxismo, el cual, por su parte, niega una subjetividad individual a los miembros de las clases oprimidas. Aunque “el materialismo y la subjetividad siempre se han excluido mutuamente”, ella insiste en que hay que tener en cuenta ambas, la conciencia de clase y la subjetividad individual: sin la última, escribe, “no puede existir ninguna lucha o transformación real. Pero también es verdad lo contrario: sin el concepto de clase y la conciencia de clase no existen sujetos reales, existen sólo individuos alienados”.

Lo que une materialismo y feminismo y permite redefinir la conciencia de clase y la subjetividad individual como historia personal, o reescritura de sí en el sentido antes explicitado a propósito del ensayo político-autobiográfico de Pratt, es el concepto de opresión que, como ya se ha visto, se ha venido elaborando en la teoría feminista de los años ochenta a esta parte.

Cuando descubrimos que las mujeres son objetos de opresión y de apropiación, en el mismo momento en que somos capaces de percibirlo, nos convertimos en sujetos en el sentido de sujetos cognitivos, gracias a una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no es sólo una reacción (para combatir) contra la opresión. Es también la completa revaloración conceptual del mundo social, su completa reorganización por medio de nuevos conceptos, desde el punto de vista de la opresión... llamémosla una práctica cognitiva subjetiva. El movimiento hacia delante y hacia atrás entre los niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son ambas realidades sociales) se consigue a través del lenguaje.

La “práctica cognitiva subjetiva” de Wittig es una reconceptualización del sujeto, de la relación entre subjetividad y sociabilidad, y del conocimiento mismo, desde una posición que viene experimentada como autónoma de la heterosexualidad institucional y por tanto excede los límites de su horizonte discursivo-conceptual.

Lesbiana es el único concepto que yo conozco que está más allá de las categorías del sexo (mujer y hombre), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer ni económica ni política ni ideológicamente. Porque lo que constituye una mujer es una específica relación social con un hombre, una relación que anteriormente habíamos llamado servidumbre, una relación que implica una obligación personal y física, así como económica (residencia forzosa, trabajo doméstico no remunerado, deberes conyugales, producción ilimitada de prole, etc.), una relación de la que las lesbianas huyen rechazando convertirse en o permanecer heterosexuales.⁵⁷

He aquí en qué sentido propone Wittig la desaparición de las mujeres como objetivo del feminismo. La lucha contra los aparatos ideológicos y las instituciones socio-económicas de la opresión de las mujeres consiste en rechazar los términos del contrato heterosexual, no sólo en la práctica del vivir sino también en la práctica del conocer. Consiste en concebir el sujeto social en modo excéntrico, en términos autónomos o excedentes a las categorías del género. “Lesbiana” es uno de esos.

La dificultad de entender o definir un término que no forma parte de un sistema conceptual dado, sostiene Marilyn Frye, radica en el hecho de que el lenguaje en que se basa ese sistema no es apto para definirlo. Cómo puede ser, se pregunta Frye, que cuando intento nombrar y explicar cómo y qué soy, mi lengua materna me ofrezca una palabra... que quiere decir ‘habitante de Lesbos’”. Si el término “lesbiana” demuestra ser extraordinariamente resistente a los procedimientos estándares de análisis semántico es porque las lesbianas no están contempladas dentro del esquema conceptual dominante, así como están ausentes del léxico oficial de la lengua inglesa; hasta tal punto que el intento de llegar a una definición del término “lesbiana” con una serie de referencias entrecruzadas tomadas de varios diccionarios es “un flirt con el sinsentido –una danza a través de una región de lagunas cognitivas y espacios semánticos negativos”. A pesar de ello, añade Frye, el estar fuera del sistema conceptual nos coloca “en una posición para ver cosas que no pueden ser vistas desde dentro”; consiente “una reorientación de la atención [y] de las propias capacidades perceptivas” y, por tanto, la puesta en cuestión de la realidad social dada.⁵⁸ En otras palabras, si esta posición está fuera del sistema conceptual, asumirla u ocuparla significa disociarse, des-identificarse, des-plazarse y adquirir un punto de vista excéntrico al sistema.

Como la mujer blanca “infidel a la civilización” de quien escribe Rich en *Disloyal to Civilization*,⁵⁹ como la “nueva mestiza” de Anzaldúa y las “mujeres de mi casa” de Smith, la lesbiana de Frye “infidel a la realidad falocrática” es el sujeto de un “conocimiento insólito”, una práctica cognitiva, una forma de conciencia que no es primordial, universal o connatural al pensamiento humano, como creía de Beauvoir, sino que está históricamente determinada y asumida subjetivamente, políticamente. Como ellas, la lesbiana de Wittig no es simplemente una persona con una particular “preferencia sexual” y tampoco es una feminista con una “prioridad política”; es un sujeto excéntrico al campo social, constituido en un proceso de interpretación y de lucha, de reescritura de sí en relación a otra forma de entender lo social, la historia, la cultura.

Creo que es ésta la “sociedad lesbiana” de la que habla Wittig: no un término que designa un tipo de organización social (no tradicional), ni el programa para una sociedad futurista, utópica o distópica, como la imaginada en *The Female Man* de Joan Russ, o como la comunidad de amazonas de *Les guérrillères* de la misma Wittig. Me parece, por lo contrario, un término teórico, la figura de un espacio conceptual y experiencial recortado del campo social, un espacio de contradicciones, en el “aquí y ahora”, que deben ser afirmadas pero no resueltas; espacio en que el “Otro/a inapropiado/a” como lo imagina Trinh T. Minh-ha, “se mueve siempre con al menos dos/cuatro gestos: el de afirmar ‘yo soy como tú’ mientras indica insistentemente la diferencia; y el de recordar ‘yo soy diferente’ mientras pone del revés cualquier definición de alteridad conseguida”.⁶⁰

El término “lesbiana” y “sociedad lesbiana” sostienen la tensión de este gesto múltiple y contradictorio. Incluso cuando afirma que las lesbianas no son mujeres, Wittig nos está poniendo en guardia contra los escritos de las “lesbofeministas” norteamericanas y de otros lugares que nos querrían otra vez atrapadas en el mito mujer. Pero rechazar ser mujer no nos convierte en hombre. Finalmente, por tanto, “una lesbiana *debe* ser otra cosa, no-mujer y no-hombre”.⁶¹ Por ello, cuando Wittig concluye “somos nosotras las que históricamente debemos emprender la tarea de definir el sujeto individual en términos materialistas”, este nosotras es una figura conceptual: el punto de vista excéntrico desde el cual reescribir tanto el marxismo como el feminismo, reuniendo la crítica del sistema sexo/género con la “economía política del sexo”, como auspiciaba hace un tiempo Gayle Rubin.⁶²

Insisto. El “nosotras” de Wittig no se refiere a mujeres privilegiadas, “cualificadas para explicar la condición de la mujer”, como pensaba de Beauvoir. La “sociedad lesbiana” no se refiere a una colectividad concreta de mujeres homosexuales, así como el término “lesbiana” no se refiere simplemente a una mujer lesbiana. Son, por lo contrario, los términos conceptuales, teóricos, de una forma de conciencia feminista que puede existir históricamente sólo en el “aquí y ahora” como conciencia de *otra cosa*. Nosotras, lesbiana, mestiza y otra inapropiada, son todas figuras de esa posición crítica que he intentado sacar a la luz y rearticular desde varios textos del feminismo contemporáneo: una posición alcanzada a través de prácticas de desplazamiento político y personal, atravesando los límites entre identidad y comunidad socio-sexual, entre cuerpos y discursos. La posición de un sujeto excéntrico.

¹ Para la distinción entre “mujer” (o Mujer) y “mujeres” –distinción crucial para entender el estatus de las mujeres en los discursos dominantes de la cultura occidental– v. mi libro *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pp. 5-6 (trad. cast. *Alicia ya no: Feminismo, Semiótica, Cine*, Madrid, Cátedra, 1992). Dos de sus capítulos están ahora traducidos al italiano en mi libro *Sui Generis. Scritti di teoria femminista*, Milán, Feltrinelli, 1996. En uno de ellos, “Semiotica ed esperienza” se introducen y discuten los conceptos de experiencia, subjetividad y (auto)conciencia, que son particularmente relevantes tanto para este ensayo como para la teoría feminista en general.

² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. de H.M. Parshley, Nueva York, Vintage, 1974, pp. xviii-xix, cita de Emmanuel Lévinas, p. xix. Las referencias sucesivas a esta obra se incluyen en el texto (hay trad. cast.: *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977).

³ Igual de paradójica es la definición de la mujer que da Lévi-Strauss en *Les structures élémentaires de la parenté*, publicado, como *El segundo sexo*, en 1949: las mujeres son tanto sujetos humanos como objetos de intercambio entre los hombres, son tanto hablantes como signos del lenguaje (el parentesco) con que los hombres se comunican unos con otros a través de las generaciones, creando la cultura. De Beauvoir, de hecho, da las gracias a Lévi-Strauss por haberle permitido leer el manuscrito de la obra y dice haberla usado “liberalmente” en la segunda parte de *El segundo sexo* (p. xx).

⁴ Catherine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1987, p. 50.

⁵ John Berger, *Ways of Seeing*, citado por C. MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”, en *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, ed. por Nannerl O. Keohane, Michelle Z. Rosaldo y Barbara C. Gelpi, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 26.

⁶ Nancy C.M. Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. por San-

dra Harding y Merrill B. Hintikka, Dordrecht (Holanda), Reidel, 1983, p. 284.

⁷ MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State", p. 12.

⁸ Hartsock: "The Feminist Standpoint", pp. 292, 290, 303 y 305.

⁹ MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State", p. 30.

¹⁰ Una versión revisada de este ensayo de 1983 está reeditada en el capítulo 10 del libro de Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press, 1985. En el libro la sexualidad se define en un sentido amplio como "una serie de prácticas y de significados culturales y sociales que estructuran y son a su vez estructurados por las relaciones sociales". La autora cita los estudios sobre sexualidad del sociólogo Jeffrey Weeks, del psicólogo Robert Stoller, de las antropólogas Sherry Ortner y Harriet Whitehead y el debate entre Adrienne Rich y Ann Ferguson sobre la heterosexualidad obligatoria (de la que hablaremos más adelante), y se considera de esa forma exonerada de definir lo que entiende por sexualidad; no le parece necesario entrar en detalles sobre la "posición" que defienden estos teóricos en contextos diversos y se limita a hacer referencia a sus trabajos "para indicar que suscribo sus argumentos en general" (p. 156). Pero es evidente que la única posición que tales fuentes heterogéneas tienen en común es su mínimo denominador común, o sea, la idea —ahora ya un lugar común— que la sexualidad es una construcción cultural. De las páginas que siguen se entiende, sin embargo, que para Hartsock la sexualidad es definida e impuesta por un Eros masculino y negativo que es compartido por mujeres y hombres por igual en una sociedad en la que "la sexualidad está estructurada por la violencia, por la dominación y por la muerte" (p. 178). A ésta, Hartsock opone el potencial para "una comunidad plenamente humana" inherente en la experiencia femenina de una sexualidad materna (p. 256) y de fusión erótica con la pareja sexual (p. 257), y en la "capacidad de establecer relaciones con otros que proviene de la experiencia de haber sido criado por una mujer" (p. 158). En suma, la masculinidad es al maternaje como lo abstracto a lo concreto, la violencia al nutrir, la muerte a la vida, en una serie de oposiciones binarias construidas sobre la pareja primaria: sexualidad masculina/no-reproductiva versus sexualidad femenina/reproductiva.

¹¹ Hartsock, "The Feminist Standpoint", pp. 299, 289.

¹² MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State", pp. 5, 28, 29.

¹³ MacKinnon, *op. cit.*, pp. 13, 29.

¹⁴ Para Althusser v. "Freud and Lacan" e "Ideology and the Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. de Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971.

¹⁵ V. capítulo 2 de este libro, "La tecnología del género".

¹⁶ Hartsock, "The Feminist Standpoint", p. 295.

¹⁷ Por ejemplo, Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre Femme*, París, Editions du Minuit, 1974 (trad. cast. *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978); Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and*

Feminism, Londres, Penguin, 1974; Jacqueline Rose, *Sexuality and the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986; Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1982; Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, Nueva York, Oxford University Press, 1983; Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

¹⁸ Por ejemplo, Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarcal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", en *Discovering Reality*; Jessica Benjamin, "A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space" en *Feminist Studies/Critical Studies*, ed. Teresa de Lauretis, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 78-101, y Nancy Chorodow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

¹⁹ Juliet Mitchell, *Psycho analysis and Feminism*, p. 6.

²⁰ Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, pp. 7, 12, 14.

²¹ MacKinnon, *Feminism Unmodified*, p. 54.

²² Rose, p. 7.

²³ Rose, p. 15.

²⁴ MacKinnon, *Feminism Unmodified*, p. 60.

²⁵ MacKinnon, *Feminism Unmodified*, pp. 2, 59.

²⁶ De Beauvoir, p. 44.

²⁷ Purple September Staff, *The Normative Status of Heterosexuality*, cit. por MacKinnon, *Feminism, Marxism, Method and the State*, p. 26.

²⁸ En el ámbito feminista, v. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1984; Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York, Pergamon Press, 1984; Wini Breines y Linda Gordon, "The New Scholarship on Family Violence", *Signs*, 8 (primavera, 1983), pp. 490-531; Donna Haraway, "Teddy-Bear Patriarchy", *Social Text*, 11 (1984-85), pp. 20-64; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.

²⁹ V. cap. 2, "La tecnología del género".

³⁰ Monique Wittig, "The Straight Mind", *Feminist Issues*, 1 (verano, 1980), pp. 103-110.

³¹ Además de Wittig, "The Straight Mind", v. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, New Haven, Yale University Press, 1979, y Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en su *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, Nueva York, W.W. Norton, 1986.

³² Por ejemplo, Ann Ferguson, "Patriarchy, Sexual Identity, and Sexual Revolution", *Signs* 7 (otoño, 1981), pp. 158-172.

³³ MacKinnon, *Feminism, Marxism, Method, and the State*, p. 1.

³⁴ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1976, pp. 139-140.

Noto con amargura que el libro de Williams no contiene los términos género, feminismo o sexualidad, cuya historia semántica podría ser tan útil e interesante como la de los términos allí analizados.

³⁵ Ferguson, "Patriarchy, Sexual Identity, and Sexual Revolution", p. 171.

³⁶ Wittig, "The Straight Mind", p. 107.

³⁷ M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I. *An Introduction*, trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage, 1980, pp. 92-96 (hay trad. cast., *Historia de la Sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1977-87).

³⁸ V. capítulo I, "Genealogías feministas".

³⁹ En el feminismo estadounidense el separatismo era inicialmente separatismo de los hombres, pero más tarde el término se ha usado para cualquier tipo de separatismo, incluso entre mujeres; por ejemplo, separatismo de las mujeres lesbianas de las heterosexuales o de las mujeres de color de las mujeres blancas. V. Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg (NY), Crossing Press, 1983, pp. 95-109.

⁴⁰ Elaine Showalter, "Feminist Criticism in the Wilderness", en *Writing and Sexual Difference*, ed. Elisabeth Abel, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 9-35; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Nueva York, Harper & Row, 1978; Mary Daly, *GynÉcology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978, y *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984.

⁴¹ Audre Lorde, "Open Letter to Mary Daly", en *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg (NY), Crossing Press, 1984, p. 69.

⁴² Barbara Smith, "Toward a Black Feminist Criticism" en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith eds., Old Westbury (NY), The Feminist Press, 1982, p. 162. La cursiva es mía.

⁴³ En el volumen colectivo *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. por Barbara Smith, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983, pp. 272-282.

⁴⁴ En los años setenta y ochenta el término "Black" (negro/negra) y "Afro-american" [afroamericano/afroamericana] con que se auto-designaban las personas de origen africano en los Estados Unidos, sustituyeron al precedente "Negro", término usado por ejemplo durante las luchas por los derechos civiles en los años sesenta. Hoy en día se prefiere "African American", aunque en italiano me parece mejor traducirlo como "afroamericano/afroamericana".

⁴⁵ Minnie Bruce Pratt, "Identity: Skin Blood Heart", en Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt y Barbara Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Brooklyn (NY), Long Haul Press, 1984.

⁴⁶ Bidy Martin y Chandra Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?" en de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, cit., pp. 193, 195.

⁴⁷ La asunción de la identidad de "mujeres de color" [women of color] en los Estados Unidos (o "mujeres negras" en Gran Bretaña)

por parte de mujeres que pertenecen a grupos étnicos y a culturas diversísimas entre ellas —asiáticas, nativas americanas, afroamericanas, caribeñas, chicanas, latinoamericanas, etc.— es un ejemplo de conciencia política personal que no se basa simplemente en diferencias étnicas o culturales respecto a la cultura blanca dominante; una conciencia personal-política que no es de hecho la oposición de valores culturales estables de una minoría étnica dada a valores culturales de la mayoría, pensados asimismo como estables. La identidad de mujer de color está inmersa y ha sido elaborada desde la específica experiencia histórica del racismo en la sociedad anglo-americana, dominada por los intereses económicos y culturales de los hombres blancos. Se ha desarrollado desde la toma de conciencia de la necesidad política y personal de construir comunidad a través, a pesar, en tensión o incluso en contradicción con los valores culturales del propio grupo étnico, de la propia familia, de la propia "casa". V. Cherrí Moraga, *Loving in the War Years*, Boston, South End Press, 1984; Mirtha Quintanales, "I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance", en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrí Moraga y Gloria Anzaldúa, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983, pp. 150-156; Melanie Kaye/Kantrowitz, "Some Notes on Jewish Lesbian Identity", en *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Trumansburg (NY), Crossing Press, 1982, pp. 28-44; Cheryl Clark, "Lesbianism: An Act of Resistance", en *This Bridge Called My Back*, pp. 128-37; Merle Woo, "Letter to Ma", en *ibid.*, pp. 140-147.

⁴⁸ Samuel R. Delany, "Interview" con Takayuki Tatsumi, *Diacritics*, 16 (otoño, 1986), pp. 27-43.

⁴⁹ Elaine Marks e Isabelle de Courtivron, eds. *New French Feminism: An Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980, p. 3.

⁵⁰ El ensayo, publicado en *Blood, Bread, and Poetry*, pp. 210-231, está parcialmente traducido al italiano con el título "Política del posicionamiento", en *Mediterranean*, 2 (junio-diciembre, 1996). La traducción de los fragmentos que se citan es mía. A Rich no le gusta el término "teoría", le parece demasiado occidental y demasiado centrado en los intereses de los blancos, abstraído de las acciones humanas y después "endilgado a la gente bajo la forma de eslogan" (p. 213). La teoría del feminismo blanco occidental no ha tomado todavía en consideración el feminismo de las mujeres de color, contestaba acertadamente Rich en 1984. Hoy en día, sin embargo, el término "teoría feminista" y las diversas prácticas críticas que ésta incluye han sido aceptadas por muchas escritoras de color, sobre todo en el ámbito universitario (v. por ejemplo, el libro de Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margins to Center*, Boston, South End Press, 1984).

⁵¹ Moraga, *This Bridge Called My Back*, cit., p. 23.

⁵² Wittig, "One Is Not Born a Woman", en *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 9-20.

⁵³ Christine Delphy, *Close to Home, A Materialist Analysis of Women's Oppression*, trad. y ed. por Diana Leonard, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, pp. 217, 218.

⁵⁴ “The Combahee River Collective Statement”, en Smith, *Home Girls*, pp. 274-78.

⁵⁵ Christine Delphy, “A Materialist Feminism Is Possible” en *Close to Home*, pp. 178-179, 180, 181.

⁵⁶ Wittig, “One Is Not Born a Woman”, p. 49.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 50-53.

⁵⁸ M. Frye, *The Politics of Reality*, pp. 160, 154, 171.

⁵⁹ Adrienne Rich, “Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynophobia”, en *On Lies, Secrets, and Silences: Selected Prose, 1966-1978*, Nueva York, W.W. Norton, 1979, pp. 275-310.

⁶⁰ Trinh T. Minh-ha, “Introduction”, *Discourse*, 6 (1986-87), p. 9.

⁶¹ Wittig, “One Is Not Born a Woman”, p. 49.

⁶² G. Rubin, “The Traffic on Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Rapp Reiter, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

IRREDUCTIBILIDAD DEL DESEO Y CONOCIMIENTO DEL LÍMITE*

Mi trabajo sobre la subjetividad femenina, una investigación interdisciplinaria que se ha desarrollado a lo largo de más de veinte años, principalmente en los Estados Unidos, se centra en las prácticas del feminismo norteamericano, pero se nutre de aportaciones teóricas y perspectivas epistemológicas de origen europeo. Quisiera aquí reflexionar y retomar algunos conceptos y términos que en mi opinión constituyen los grandes nudos, los puntos de articulación, del pensamiento lesbiano y feminista sobre la subjetividad. E intentaré confrontarlos con el pensamiento italiano actual.

Los términos que he escogido en el orden de una cronología muy personal son: *género* y *diferencia sexual*, *identidad* y *política*, *sexualidad* y *deseo*. Mi discurso podrá resultar en parte esquemático al traducirlo o trasladarlo al contexto italiano, pero a veces la traducción (que ya se sabe, es siempre una traición) puede producir un viraje, un salto conceptual, una pizca de sentido que empuja el pensamiento y lo lleva más allá de etiquetas y frases hechas.

Género y diferencia sexual

El concepto de *género* en el sentido de *gender* se utiliza desde hace relativamente poco en el pensamiento crítico italiano y, en general, en el europeo, mientras que en los Estados Unidos y en otros países anglófonos nació con el movimiento de mujeres en los años setenta y ha sido elaborado por la crítica feminista en el contexto de los Estudios de Mujeres (*Women's Studies*). Los actuales *Gender Studies* norteamericanos surgirían mucho más tarde y precisamente

* Este trabajo fue escrito en italiano en 1996 y fue publicado en T. de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Milán, Feltrinelli, 1999.

en oposición al feminismo radical y a la investigación que privilegia la producción cultural femenina y los estudios de las mujeres.

En los años setenta, género, diferencia sexual y sexualidad eran prácticamente sinónimos en el discurso feminista, para luego escindir-se –más o menos, en los ochenta– en dos categorías antitéticas: por un lado, sexualidad o sexo, pensados como hechos naturales, biológicos, aunque no en sentido heteronormativo; del otro lado, *gender* o diferencia sexual, vistos como construcciones sociales e ideológicas del patriarcado, desfavorables para las mujeres (y para ciertos hombres). Permaneció invariable, sin embargo, el principio ético de integridad o coherencia entre vida y pensamiento político (“lo personal es político”), que ha constituido desde siempre una premisa fundamental del feminismo, y la idea de una sexualidad femenina natural sobre la que la sociedad patriarcal sobreimponía el género como estructura institucional de opresión de las mujeres.¹

En ese contexto, mi trabajo sobre las “tecnologías del género” (cuyo capítulo introductorio se puede leer en este libro) analizaba la construcción social del género y su asimilación por parte de cada individuo como efecto de discursos y representaciones que, según Foucault, se anclan a dispositivos de poder, es decir, a instituciones sociales como la familia, la escuela, la medicina, el derecho, el lenguaje, los medios de comunicación, y también a prácticas culturales (la literatura, el arte, el cine) y a los saberes disciplinarios –disciplinados– como la filosofía o la teoría. El sujeto social, sostenía en ese trabajo, no está dotado de una sexualidad natural, innata u originaria, sino que se constituye –y se constituye sexuado– como efecto de las representaciones de género, al identificarse en éstas, al hacerlas propias; el sujeto está así construido o mejor *generado** en una continua interacción –en una sujeción interactiva, podríamos decir hoy en el lenguaje de los videojuegos– con las tecnologías del género. La toma de conciencia que deriva de este análisis, y del análisis de la macroinstitución que sostiene todas las tecnologías del género, esto es, la institución de la heterosexualidad, hace que el sujeto del feminismo –y no digo el sujeto femenino– se sitúe en posición crítica, distanciada, excéntrica respecto a la ideología del género. Por eso yo lo he llamado un *sujeto excéntrico*, es decir, no inmune o externo al género, pero autocrítico, distanciado, irónico, excedente-excéntrico.

* Remito a la nota de pie de pág. 35 respecto al término *in-generato*. (N. de la T.)

Y a la luz de la actual vuelta del debate italiano a la cuestión de la heterosexualidad obligatoria, sobre la que hablaré dentro de poco, es quizás bueno recordar que sin un análisis de esta macroinstitución del poder masculino sobre las mujeres, el feminismo no puede ir más allá de las estrategias emancipacionistas y se ve limitado al momento utópico o visionario, que es siempre necesario pero no suficiente. Sin ese análisis, en mi opinión, no se pueden gestionar las posibilidades reales de contratación que las mujeres tienen dentro de las estructuras de poder cuando éstas son concebidas, siguiendo a Foucault, como un campo de fuerzas en el que poderes y resistencias son ejercitados desde puntos móviles y variables. No es necesario traer a colación a Lisistrata, basta pensar en los cambios o en los desplazamientos sucedidos en las sociedades occidentales tardocapitalistas en los últimos veinte o treinta años, en el período que corresponde al segundo feminismo; y digo desplazamientos en un campo de fuerzas, más que victorias, porque esos cambios no han marcado un simple progreso en la lucha de las mujeres contra el patriarcado, sino que han reconfigurado las respectivas posiciones y modalidades tanto de resistencia como de poder.

En el momento actual, en Norteamérica, sexo, sexualidad y género han vuelto a ser casi sinónimos, por ejemplo, en el discurso llamado *postgender*, en cuya óptica postmoderna, funcionalista y voluntarista tanto sexo/sexualidad como género son vistos como construcciones discursivas que, por tanto, pueden ser dotados de nuevos significados a través de prácticas de *performance* o directamente rehechos quirúrgicamente. Al mismo tiempo, el término *diferencia sexual*, concebida exclusivamente como diferencia entre hombre y mujer (es decir, diferencia que reagrupa a los sujetos humanos en dos categorías antitéticas que se excluyen mutuamente –todos los hombres en una, todas las mujeres en la otra– prescindiendo de tantos otros factores que participan en la constitución del sujeto, como la cultura, clase, “raza”, disposición o elección sexual, religión, etc.) ha caído en desuso incluso en el pensamiento teórico y en las prácticas del feminismo radical y ha sido sustituido por su plural, *diferencias sexuales*, es decir, diferencias entre varios tipos de disposiciones sexuales desviadas o no respecto a la sexualidad heteronormativa, que contribuyen a la (trans)formación de la subjetividad, aunque no sean su único determinante.

Por *subjetividad* entiendo los modos y las diversas modalidades de mi ser sujeto que en *Sui Generis* articulé en el concepto de *expe-*

riencia pero que en mis trabajos en vías de preparación estoy repensando como *auto-traducción*. Sujeto lo entiendo en el doble sentido de 1) ser, individuo, persona sujeta –sometida– a reglas, constricciones, normas sociales más o menos rígidas (por ejemplo, las reglas bastante rígidas del sistema de parentesco; las constricciones, un poco menos rígidas, que definen las clases sociales; las normas que regulan los comportamientos y las expectativas de género/gender; los discursos pseudo-científicos, además de ideológicos, sobre la raza, etnia, etc.); pero también 2) sujeto en el sentido de sujeto gramatical: quien existe, obra, cumple las acciones descritas por el predicado, o sea, sujeto o “yo” dotado de existencia, capacidad de obrar, de querer, etc.

El término subjetividad tiene por tanto dos valores. Uno es el de sometimiento o sujeción a determinadas constricciones sociales (que no son sólo sociales). El otro es el de capacidad de autodeterminación, autodefensa, resistencia a la opresión, a las fuerzas del mundo externo, pero también resistencia y autodefensa de fuerzas que actúan en el mundo interno, lo que Freud llama el ello y el super-ego. Basta pensar en los mecanismos psíquicos de defensa del yo, represión, negación, proyección, etc. Hace poco he dicho que “no son sólo sociales” porque el sujeto social es siempre también sujeto psíquico y, por tanto, atravesado por deseos, pulsiones, fantasías o fantasmas conscientes o inconscientes que constituyen otra modalidad de constricción. Y a menudo estas dos modalidades se contradicen entre ellas. Por ejemplo: “tengo cuerdas de mi sensibilidad que no coinciden con mi voluntad de ser feminista y con la práctica que he hecho en el feminismo”, dice Adriana Cavarero durante un diálogo con Rosi Braidotti que tuvo lugar en el “Filo de Arianna” de Verona y que se publicó en *DWF* con el título “Il tramonto del soggetto e l'alba della soggettività femminile” (El crepúsculo del sujeto y el alba de la subjetividad femenina).²

Frente a la afirmación de ambivalencia de Cavarero, que se refiere a la contradicción dentro del sujeto en su singularidad, el título explicita una contradicción en el plano discursivo-teórico, en cuanto parece querer separar la subjetividad femenina del sujeto (presumiblemente cartesiano) ahora en decadencia, para después reconstituirla *ex novo*, en los albores de lo que Braidotti llama “este período del después-mujer”.³ Qué tipo de subjetividad femenina resulta de este proceso resulta, sin embargo, ambiguo y contradictorio. De hecho, las organizadoras explican, citando a Braidotti, que “el yo es tan sólo una necesidad gramatical”, para después añadir

que: “es feminista la que lo quiere con fuerza, con toda la energía y la pasión que un sujeto es capaz de expresar”.⁴ Pero entonces ese yo que quiere con fuerza no puede ser tan sólo una necesidad gramatical y, por tanto, sigue expresando una subjetividad en positivo, un sujeto sin divisiones o ambivalencias, enriquecido de una corporeidad potenciada tecnológicamente y movido sólo –parecería– por la voluntad.

Este ejemplo reciente, tomado del contexto italiano, reconfirma una contradicción que había individuado como característica del feminismo norteamericano ya en los años ochenta: “una doble tensión en direcciones opuestas –la negatividad crítica de su teoría y la positividad afirmativa de su política– es al mismo tiempo la condición histórica de existencia del feminismo y su condición teórica de posibilidad”.⁵ La contradicción que deriva de esta doble tensión no puede ser entonces resuelta, pero debe ponerse de manifiesto y analizarse ya que si vivir la contradicción es la condición de existencia de una subjetividad feminista, analizarla es la condición de una política feminista.

Me explico: podemos estar todas de acuerdo con Braidotti en que el yo –como el género, como el cuerpo– es una construcción social, lingüística, un efecto del discurso, y no un dato natural, *a priori*, preexistente a lo social o a la semiosis. Y sin embargo el yo es también una necesidad política, una necesidad de supervivencia tanto física como psíquica y, por tanto, también epistemológica. Es un yo corpóreo, como dice Freud, quizá imaginario (dice Lacan), pero es tal que cuanto más se extiende operando sobre datos físicos del cuerpo, y se reconstruyen sus partes, órganos, genitales, se potencia o modifica con prótesis; en suma, cuanto más cibernético se vuelve, tanto más ese cuerpo debe hacer referencia a un yo, sujeto que desea y sujeto político: sujeto atrapado en una doble tensión, erótica y ética, que a veces lo inmoviliza y otras veces le abre las puertas y las ventanas de lo impensable.

En ciertos casos el sujeto opone resistencia al optimismo de la voluntad: “Lo que intentaba decir sobre la corporeidad singular es desde el punto de vista político un punto de resistencia. Es lo que quiero oponer a la invasión tecnológica... es necesario también medirse con las negaciones y las limitaciones del propio cuerpo”.⁶ En otros casos el sujeto hace avanzar pretensiones, exigencias y derechos, sobre todo el derecho al reconocimiento social. Por ejemplo, el “Manifiesto Cyborg” de Donna Haraway reivindica, a principios de los años ochenta, el reconocimiento social de un sujeto

femenino que entonces empezaba a hacerse visible en los Estados Unidos, esto es, la mujer de color; en los años noventa un manifiesto análogo de Sandy Stone pide el reconocimiento social del sujeto transexual.⁷ Todavía en los años noventa, la afirmación de una identidad lesbiana en Italia es un ejemplo de subjetividad política feminista que, dirigiéndose a las otras mujeres, pide –y exige– el reconocimiento de su propia existencia y de su propia específica diferencia para poder articular un proyecto político común.

Identidad y política

Pero, ¿por qué será a veces tan difícil entenderse sobre lo que puede constituir un proyecto político común? ¿Será inevitable que la exigencia de reconocimiento expresada en términos de identidad conduzca forzosamente a una política de la identidad? ¿Qué relación existe entre subjetividad y política? En relación a todas estas preguntas me parece ejemplar el texto de las discusiones entre el grupo milanés de los *Quaderni Viola* y el *Laboratorio di critica lesbica*, discusiones basadas sobre el material proporcionado por el *Laboratorio* y que se desarrolló durante tres encuentros (de los que el último se publica en el texto) que las redactoras definen como un “viaje de algunos meses por la política lesbiana”.⁸ Motivado por una “obstinada voluntad de entenderse, más allá de los lenguajes y de los puntos de partida diversos” (p. 18), es entendido como el inicio de un diálogo entre el movimiento feminista y el lesbiano, diálogo que en Italia no había tenido lugar todavía –en parte, paradójicamente, impedido por categorías políticas específicas del feminismo italiano, como la llamada “práctica de las relaciones entre mujeres”–. El texto de los *Quaderni Viola* es ejemplar en cuanto pone en evidencia tanto las razones políticas de uno y otro grupo en el intento de converger hacia un proyecto común (un feminismo fuerte en la lucha contra el patriarcado para transformar las estructuras de poder), como, por otro lado, la incompreensión de fondo del significado y el valor afectivo de ciertos términos.

Partiendo de una discusión sobre los términos *identidad* y *diferencia*, *identidad* y *política*, sobre los que no parecen existir diferencias insalvables, la discusión pasa a centrarse y a estancarse en la cuestión de la *heterosexualidad obligatoria*. Por un lado, se reconoce el valor político del lesbianismo para todas las mujeres y la importancia vital de una identidad lesbiana para las mujeres lesbianas:

El lesbianismo ha continuado siendo invisible porque expresa libertad e independencia femenina, que son intolerables en esa trama de relaciones que relega a las mujeres al rol de "reproductoras". Esa debería ser la relación obvia entre lesbianas y feministas. Y es por eso que yo no concibo un feminismo que no vea el valor político del lesbianismo; me parece un feminismo débil, que no sabe bien sobre qué habla cuando habla de patriarcado (y por ello puede permitirse darlo por terminado y no hablar ya más de él)... La visibilidad lesbiana es fundamental porque crea imaginario para toda las mujeres, no sólo para las lesbianas (Giulia, QV, p. 27).

La cuestión de la identidad ha sido importante para los sujetos oprimidos o segregados o discriminados que han tenido que reconstruir su propia imagen antes que nada para sí mismos, porque a menudo habían interiorizado la falta de valoración y el desprecio por parte de los otros. En el caso de las lesbianas la identidad puede coincidir con la misma posibilidad de existencia: se puede ignorar que se existe porque el silencio absoluto que ha rodeado tradicionalmente el lesbianismo priva de la misma posibilidad de reconocerse, transformando la existencia en un indefinido malestar... Necesidades-identidad-proyecto yo los veo como articulaciones de la subjetividad política (Lidia, QV, p. 20).

Por el otro lado, se pide reconocer a la sexualidad la capacidad de estructurar no sólo la subjetividad sino también las relaciones sociales y así aceptar el concepto de heterosexualidad obligatoria como categoría política del feminismo.

¿Qué quiere decir... mediación entre lesbianas y heterosexuales? ¿Encontrar puntos en común? ¿Cuáles son estos objetivos que podemos codividir? Seguramente reconocer en la dinámica del mundo las reglas de negación y violencia social y simbólica operada contra las mujeres y las lesbianas puede considerarse un punto de partida para ambos sujetos. Pero esto no basta, es únicamente el punto de partida desde el que debe desarrollarse un proyecto radical de transformación de las estructuras de poder. Una de estas estructuras es... la heterosexualidad obligatoria (Antonia, LCL, p. 26).

Cuando nosotras os pedimos que constatéis la evidente obligación de la heterosexualidad, que favorece únicamente al género humano masculino, no os estamos proponiendo que os convirtáis en lesbianas, sino que adquiráis la heterosexualidad obligatoria como criterio de inteligibilidad política, con

objeto de conseguir una mejor definición de los problemas. Os estamos pidiendo que notéis que la obligación a la heterosexualidad está constantemente borrada de la reflexión política, a pesar de ser tan importante como para interferir en nuestra felicidad, en nuestra libertad (Cristina, *LCL*, p. 31).

Y ahí empiezan los malos entendidos. Aunque admitiendo que “la crítica lesbiana de la heterosexualidad amplía también mi horizonte de heterosexual” (Rosa, p. 24), que “si se puede elegir, cambia el sentido mismo de la elección heterosexual” (Nadia, p. 25), y que “cuestionar la obviedad de la heterosexualidad puede tener un significado político ya que el patriarcado se sirve de la misma para perpetuarse” (Francesca, p. 29), las mujeres de los *Quaderni Viola* afirman que no entienden: “No he entendido el punto de vista del método político; no he entendido su aspecto sustancial y no he entendido qué implicaciones prácticas podría tener la crítica de la heterosexualidad obligatoria” (Lidia, p. 31).

Lo que no se entiende, me parece, es el doble registro en que opera este término, que se desliza sin sentir de uno a otro campo semántico: en uno heterosexualidad significa “elección” o comportamiento sexual, en el otro, heterosexualidad equivale a institución social.¹⁰ El hecho mismo de que el término *institución heterosexual* o *institución de la heterosexualidad*, ahora usado comúnmente en el discurso feminista anglo-norteamericano, nunca aparece en este texto, donde se habla más bien de “crítica lesbiana de la heterosexualidad” o de un “ataque lesbiano encarnizado contra la sexualidad obligatoria” (p. 28, mis cursivas), es un buen indicio del deslizamiento del énfasis de la categoría política de institución hacia la privada de comportamiento sexual.

Algo parecido ocurrió en los Estados Unidos a principios de los ochenta. Voy aquí a resumir lo sucedido. Se objetó que la heterosexualidad obligatoria era una categoría pertinente a la opresión de las mujeres sólo en el caso de mujeres ligadas a hombres por vínculos de dependencia económica, social o afectiva que dan a los hombres el control del cuerpo femenino, vínculos como el trabajo, el matrimonio o la maternidad. Se dijo, por ejemplo, que las mujeres económicamente independientes, las madres solteras o las mujeres negras (que asumen el papel económico y afectivo de jefas de familia por la ausencia frecuente del padre y otras particularidades de la cultura afroamericana) podían evitar tales vínculos aun teniendo relaciones sexuales con hombres. Pero resultó evidente que incluso

esas mujeres que individualmente consiguen evitar la dependencia económica o afectiva de sus parejas sexuales en su propia casa están sujetas igualmente en la esfera pública a los efectos sistemáticos de un simbólico y de un imaginario social que las definen como mujeres a los ojos de todos los hombres y a sus mismos ojos; y más exactamente las define, como definen a todas las mujeres, como *heterosexuales*, por ejemplo, en el trabajo o por cuanto respecta a la posibilidad de acoso sexual, violación, incesto, etc.

Esto demuestra que la presunción de heterosexualidad está implícita no sólo en las instituciones civiles –familia, trabajo, maternidad– sino también en todos los otros mecanismos del dominio masculino; es un eje sustentador de la estructura social y un *a priori* ideológico, no dicho, ocultado o inconsciente, de todas las formaciones culturales dominantes. Es en este sentido que la heterosexualidad es obligatoria: está institucionalizada, ha asumido el carácter normativo, sistemático y abstracto (es decir, abstraíble del hacer de cada individuo) propio de las instituciones. Y puede, por tanto, ser analizada como institución; más aún, como macroinstitución que sostiene y sobre la que se fundan otras instituciones y tecnologías sociales.¹¹

Si en las discusiones de los *Quaderni Viola* la crítica de la heterosexualidad es entendida en última instancia como una crítica de las mujeres lesbianas a las feministas heterosexuales, como *ressentiment* o reivindicación sectaria (p. 21), es en parte porque el deslizamiento del término de un registro al otro se produce en los discursos de ambos grupos. Se lee así en uno de los materiales propuestos por el *Laboratorio*:

Una parte del movimiento político de las mujeres nos ha hecho descubrir figuras de libertad femeninas cuyo trazo distintivo es que se sustraen del pacto sexual con los hombres. Las santas, las monjas, las llamadas heréticas son ejemplos de libertad. ¿Por qué? Estas mujeres han elegido para sí la única posibilidad que una mujer tiene para ser verdaderamente libre: separar su propio deseo sexual de los hombres. Susstraerse de la materialidad de la relación con los hombres es la forma primordial, es la condición primaria de un proyecto de libertad. Es necesario asumir la sexualidad no como mero comportamiento, ni tampoco como elección que pueda distinguir nuestras propias preferencias sexuales, sino como código que significa en manera originaria los sujetos y el orden de los discursos y de los significados.¹²

Aun cuando el sentido de la última proposición esté claro y resuma perfectamente el concepto teórico sobre el que gira la posición del *Laboratorio*, la construcción retórica y la argumentación del fragmento que he citado tienden a enturbiar las aguas. No es sólo el tono magistral o el carácter axiomático de estas afirmaciones lo que provoca la impresión de sectarismo, sino también el continuo salto conceptual del discurso de lo particular a lo general: de individuos particulares (santas, monjas, heréticas a quienes se les presupone una elección que a mí me parece basada sobre todo en la mitología de un cierto feminismo) a su estatus de *exempla* (“*figuras* de libertad femenina”), de sujetos concretos (las mujeres que han elegido “separar su propio deseo sexual de los hombres”) a la abstracción de una forma primordial (“sustraerse de la materialidad de la relación con los hombres es la forma primordial, es la condición primaria de un proyecto de libertad”), y finalmente de la heterosexualidad como comportamiento sexual (“sustraerse de la materialidad de la relación con los hombres”) a la heterosexualidad como macrocódigo semiótico, o sea, como institución (“Es necesario asumir la sexualidad no como mero comportamiento...”).

Una explicación posible de la ambigüedad teórica de este fragmento, y quizás también de los malos entendidos entre las interlocutoras del debate, debe buscarse en los textos propuestos por el *Laboratorio* como base para las discusiones, que se reeditan en la sección “Documenti” del cuarto número de *Quaderni Viola*. Entre ellos, además de cosas recientes, hay dos trabajos de finales de los setenta, “The Straight Mind” (1980), de Monique Wittig, y “Lesbian Feminism and the Gay Rights Movement” (1983), de Marilyn Frye, que representan dos posiciones teóricas y políticas históricamente importantísimas en el desarrollo del pensamiento lesbiano y del feminismo radical en Norteamérica, pero que son difíciles de separar de los debates producidos en esos años. En ellos, como también en el famoso ensayo de Adrienne Rich del mismo período (v. nota 11), la sexualidad se concebía principalmente como el terreno, el lugar y el medio de la opresión de género, mientras que el discurso del deseo estaba totalmente ausente. Tengo la impresión de que esas ideas sobre la sexualidad, contenidas en los textos repropuestos por el *Laboratorio* en el actual contexto italiano y retomadas junto a las temáticas del pensamiento de la diferencia (libertad femenina), producen el deslizamiento conceptual por el que de la crítica de la institución heterosexual se pasa a la prescripción de sustraerse de la relación heterosexual.

Es así oportuna la respuesta de Lidia, que pone en el fuego el problema de fondo:

Sé muy bien que el deseo sexual puede cambiar por razones ideológicas, culturales, sociales. Pero sé también que esto no sucede por orden, ni tampoco por un desarrollo coherente e intransigente de la crítica a la sociedad patriarcal... Ciertamente, una feminista heterosexual vive contradicciones y desgarraduras también graves, pero ¿dónde está escrito que una lesbiana sea tan serena y esté tan reconciliada consigo misma o que, si tiene contradicciones, estén todas ligadas al tabú social? A mí me parece que la literatura lesbiana dice otra cosa (p. 21).

El deseo sexual, que había sido expulsado de la formulación de la subjetividad política (“necesidades-identidad-proyecto”), reprimido o arrinconado por la exigencia de coherencia ideológica, vuelve ahora a entrar por la ventana o, mejor dicho, irrumpe en cuanto la discusión se acalora. Y hace repensar la observación de Silvia, antes ignorada por las demás: “si la imposición social funciona quiere decir que encuentra en el individuo un fantasma que lo secunda (*sic*). La cultura heterosexual tiene tanto poder porque encuentra dentro de nosotras nuestro destino de hijas e hijos, el fantasma de la filiación... El hombre es una tentación narcisista formidable para la mujer” (p. 28).

Sí, por tanto, es tan difícil entenderse en la crítica a la heterosexualidad obligatoria como categoría fundante de un proyecto político común, no es tanto porque no se vea, por ambas partes, su validez política de crítica radical al patriarcado –que por ahora, por cierto, no ha acabado– sino porque, como dice Lidia (y digámoslo todas de una vez), al deseo no se le ordena. Es esta irreductibilidad o refractariedad del deseo la que hace deslizarse al término heterosexualidad obligatoria de categoría de inteligibilidad política a escenario impulsivo o imaginario, y esto es verdad, con valor diverso, para las mujeres lesbianas y para las mujeres heterosexuales. Aparece entonces otra dimensión de la subjetividad: no ya simplemente política sino precisamente subjetiva, singular, ligada al deseo, a los fantasmas, a la experiencia y al saber de un cuerpo, a las cargas instintuales y narcisistas que pueden contrastar con la voluntad política y oponer resistencia a la misma comprensión conceptual. Y esta dimensión de la subjetividad no proporciona identidad sino división.

Sexualidad y deseo

Sobre el fantasma de la filiación y sobre la tentación narcisista de la relación amorosa ha recogido testimonios iluminadores Lea Melandri en una serie de artículos sobre escrituras femeninas –memorias, reflexiones, pensamientos y fantasías de mujeres– publicados en la revista *Noi Donne* entre 1989 y 1992. En estos fragmentos de escritura privada, Melandri lee la relación de amor heterosexual como fantasía (o fantasma, en su acepción psicoanalítica) de plenitud corpórea, la ilusión de reencontrar una unidad o plenitud perdida con el nacimiento y con la separación del cuerpo materno. Para una de las que escribe el fantasma se manifiesta cuando se queda embarazada ya que sólo al convertirse en madre se siente de nuevo “digna del cuerpo de mi madre... a la altura de mi cuerpo femenino... Estaba ‘llena de gracia’”.¹³ Para otra se manifiesta en el querer retener “dentro de ella, en su piel, dentro de su sexo... el recuerdo del hombre que la ha poseído, deseado, violado”. Melandri comenta:

La soledad, que renace cada vez que recoge el dolor de una niña o de una mujer, se muestra entonces en su doble función: testimonio de una pérdida irreparable y obstinada reafirmación del deseo de posesión absoluta, como retorno a la envoltura cálida de una madre o retención cerca de sí del hombre hijo, para que en su erigirse separado y extraño no señale el principio de la historia, de toda historia.¹⁴

La soledad, el sentido de separación y división que constituye el yo corpóreo y marca el inicio de toda historia y la posibilidad misma de la historia –historia personal, historia colectiva, historia en el sentido de relato, escritura, narración– se configura en varias formas en el pensamiento del siglo xx, tomando los nombres de separación del cuerpo materno, división del sujeto en el lenguaje, *différance*, alienación, alteridad, etc. De allí nacen el deseo, las ilusiones que lo sostienen, los fantasmas en que se articula la sexualidad y con ella la dimensión corpórea y psíquica de la subjetividad; pero de allí nacen también la proyectualidad política, la necesidad de identidad y reconocimiento, de individualidad y colectividad, de singularidad y pertenencia.

De la experiencia de separación, vivida al mismo tiempo en el sentido subjetivo, en el sentido social y en ese político que algunas todavía llaman separatismo, puede provenir el impulso de imagi-

nar, construir, teorizar y vivir una subjetividad al mismo tiempo política y sexuada, un cuerpo erótico que se da representación –en vez de anularse– en un cuerpo social, un sujeto que se reinterpreta y se redefine en una historia en construcción. Como escribe Liana Borghi:

Es ya un lugar común entre nosotras que la sexualidad sea el centro de la identidad lesbiana: que la lesbiana sea por antonomasia la amante... que la identidad lesbiana dependa en gran parte de la travesía por el cuerpo de la amante y, por tanto, del reconocimiento que así consigue, del cambio de percepción respecto a los esquemas heterosexuales... Si la relación amante-amada tiene como objetivo la reapropiación del cuerpo erótico, la relación lesbiana-comunidad se configura como el lugar de la reapropiación del cuerpo social, como el espacio de la voluntad y de la proyectualidad, como el terreno donde la construcción de un lenguaje común actualiza el nuevo sujeto. Es también el lugar donde el sujeto se representa como sujeto histórico interpretando un pasado individual y colectivo como tradición, como historia.¹⁵

Pero en la dimensión de la subjetividad que yo he llamado corpórea y psíquica, que está atravesada de impulsos de vida y muerte, de represiones, ambivalencias y compromisos, el deseo se configura en fantasmas de unidad y de división: se articula en la palabra que crea espacio simbólico, autorrepresentación, proyectualidad, teoría, política, pero también se manifiesta en el gesto sintomático, en la repetición de esquemas afectivos y escenarios fantasmáticos que impiden la palabra afirmativa, obstaculizan los proyectos, interponen negatividad, resisten al caminar seguro de la historia.

Es útil releer los textos en que esta negatividad o refractariedad del deseo se ha tomado en consideración, analizado o al menos tematizado, textos en cierta forma “originarios” del pensamiento feminista italiano pues están ligados a una de sus primeras prácticas, la práctica del inconsciente. Es útil, diría incluso necesario, como hace Ida Dominijanni en su introducción a *La política del deseo* de Lia Cigarini, re-presentar las figuras de lo extraño, de la “mujer muda”, de lo “no-político”:

El retorno de lo reprimido amenaza todos mis proyectos de trabajo, de investigación, de política. Amenaza, o ¿es quizás lo realmente político de mí, lo que me ayuda y me da espacio? [...] Ha habido un cambio, he tomado la palabra, pero en

estos días he entendido que la parte afirmativa de mí estaba ocupando de nuevo todo el espacio. Me he convencido de que la mujer muda es la objeción más fecunda de nuestra política. Lo “no-político” excava galerías que no debemos rellenar de tierra.¹⁶

Más que una introducción, el ensayo de Dominijanni es una relectura razonada, atenta a la voz de Cigarini y a su contribución particular a escritos colectivos, acompañada de referencias a otras autoras y escritos más recientes, del movimiento de mujeres o no, en un diálogo crítico que da medida concreta de esa relación de intercambio, contratación y mediación femenina sobre la que precisamente insiste Cigarini. Relectura, necesariamente parcial y propiamente subjetiva, que traza un recorrido propio, una trayectoria de pensamiento indicada ya en el mismo título de Dominijanni, *El deseo de política*, que da la vuelta al de Cigarini, *La política del deseo*. Es por este vuelco de perspectiva que, mientras la bellísima metáfora de Cigarini, “lo ‘no-político’ excava galerías que no debemos rellenar de tierra”, a mí me sugiere una profunda conciencia de la importancia de la negatividad a la hora de teorizar la subjetividad (*también política*) femenina, a Dominijanni le sugiere una absoluta positividad: “la figura de la mujer muda abre la puerta a una subjetividad liberada de la dialéctica siervo-amor y a una política animada ya no del victimismo reactivo sino del deseo activo”.¹⁷

Releyendo aquel *Sottosopra* de 1976 junto con el *Sottosopra* rojo de 1996 parece claro que la trayectoria indicada por Dominijanni es paralela a la seguida por la Librería de Mujeres de Milán en los veinte años transcurridos. En el *Sottosopra* rojo se habla, de hecho, de un deseo femenino activo, “un obrar... hecho para conquistar el mundo”, que se explicita a través de la palabra performativa, que lo afirma, lo nombra y así lo crea, lo “trae al mundo”.¹⁸ A este deseo activo y victorioso, que invierte, gana y se lleva al mercado, se contraponen una “patología del deseo femenino impedido de palabra” cuyas figuras pertenecen todavía a la patología clásica, pre-freudiana, de la sexualidad: la histérica, la melancólica, la deprimida, y ¿por qué no? —si continuamos a declinar la tipología— ¿por qué no la lesbiana? Pero de ella, las numerosas autoras de este *Sottosopra* no hablan, convencidas de que la diferencia sexual es siempre únicamente la biológica entre hombre y mujer, es “irreductible, porque es del cuerpo en su insuperable opacidad”. Ya que, habiendo “descubierto” que existe también “la diferencia masculina”, deben concluir por coherencia que ambas diferencias y ambas

sexualidades, masculina y femenina, son categorías en sí unitarias, compactas y rigurosamente determinadas cada una por un estado de naturaleza precedente a todo simbólico: el respectivo cuerpo opaco que funda la diferencia entre las dos diferencias.

Esta concepción de la sexualidad y de la relación cuerpo-subjetividad, sin embargo, (ya) no es compatible con una práctica del inconsciente porque no es compatible con la teoría freudiana del inconsciente, del yo-cuerpo o de la histérica que, al somatizar, demuestra precisamente la no-opacidad del cuerpo, su continua permeabilidad a lo simbólico. Faltan por tanto las premisas teóricas necesarias para una política “material”, como desea Dominijanni –y yo con ella– que vuelva a poner en circulación “lo reprimido del lazo social [:] cuerpo, deseo, sexualidad, fantasías, miedos, procesos inconscientes”.¹⁹ Además, si la histérica de los años setenta era figura emblemática a quien correspondía la labor crucial de permitir el acceso a la madre simbólica y a la libertad femenina, como escribe Dominijanni (aunque yo no estoy de acuerdo con esta interpretación de la histérica), en los años noventa, “la figura de la histérica ha sido reemplazada por la figura de la deprimida”.²⁰ Y la deprimida de hoy no es la histérica de ayer.

La deprimida del *Sottosopra* rojo ha dejado de ser la mujer muda, no pone objeciones, no aporta nada a la política de las mujeres; es una figura de perdedora y basta. No te preocupes por ella, sólo mira y pasa. Sólo así es posible apostar sobre el final del patriarcado, declarar por terminado su “control del cuerpo femenino fecundo y de sus frutos” (p. 1) y unas páginas más tarde hacer referencia de pasada a la “‘extraña guerra’ que ha infestado a la ex-Yugoslavia” y a la “concomitancia de silencio femenino con un guerrear masculino feroz y a todas luces estúpido” (p. 4). Desde 1976 a 1996, en la topografía política de los dos *Sottosopra*, en la que a la histérica corresponde la deprimida y a la objeción fecunda de la mujer muda corresponde el silencio perdedor de la mujer bosnia, se ha producido un cambio de perspectiva, una inversión de valores. No por casualidad, por tanto, el deseo, definido como “que precede a toda historia y a toda pertenencia, incluso la de género” (p. 3), se ha vuelto en neutro, asexuado.

En tal visión “política” del deseo y de la subjetividad femenina se ha perdido la cognición de lo no-político, es decir, de los límites de la política. Y se ha perdido el sentido psicoanalítico del deseo como límite interno del yo, es decir, del deseo como negatividad, des-identificación, desmoronamiento, disgregación, dispersión de la

coherencia (por no decir de la voluntad) del yo: momento estático de explosión/implosión, en que el yo se separa, se disgrega, no resiste más. También este momento estático de eclipse, de riesgo, de pérdida de sí en el deseo del otro o de la otra es parte de la subjetividad, la parte que más pertenece a la sexualidad. Y es ésta la que perturba la positividad, la funcionalidad, la performatividad de una política del deseo triunfante.

¿Es quizás por su carácter problemático que la sexualidad difícilmente vuelve a entrar en los discursos sobre la subjetividad femenina, resultando que el mismo deseo, para resultar siempre victorioso, tiene que ser de-sexualizado y depurado de su negatividad? Yo insisto en la refractariedad del deseo y en el cociente de negatividad que permanece activo en la experiencia de todo sujeto sexuado. Esto no significa que quiera oponer o sustituir simplemente la negatividad del deseo a la positividad de la política. Significa más bien que al doble valor del sujeto femenino en el discurso filosófico-político feminista –negatividad de la teoría, positividad de la política– veo corresponder un doble valor de la subjetividad en cuanto respecta a deseo y sexualidad, que son ambos portadores de actividad y pasividad, palabra y silencio, fantasmas de unidad y de división, unión y agresión. Tampoco este doble valor, o más propiamente dicho ambivalencia, se resuelve ideológicamente en una dirección o en otra, ni se niega o minimiza, sino que se tiene en cuenta, se afronta de vez en cuando y, si es posible, se contrata.

A quien interese articular un proyecto común de política de las mujeres a través de nuestras variadas y múltiples diferencias, propongo entonces volver a pensar la subjetividad en una dimensión material en sentido amplio, donde la sexualidad es el nudo central, el lugar en donde lo corpóreo, lo psíquico y lo social se entrecruzan para constituir la subjetividad y los límites del yo. Dicho de otra forma, parafraseando a Simonetta Spinelli, propongo volver a pensar la subjetividad femenina teniendo en cuenta qué *prácticas* comporta y qué *necesidades* sostiene el deseo cuando obra desde un *cuerpo* de mujer.

De una relación de materialidad nace el signo de una inteligencia que se refleja en nuestras prácticas de relación y por tanto en nuestras prácticas sociales... A mí la inteligencia se me abrió cuando tuve un encuentro de materialidad con otra mujer. Después lo reprimí porque me fastidiaba. Cuando comencé en el feminismo junto a otras mujeres una toma de conciencia, mi base fue aquello reprimido que había dejado

perder. Yo digo que el conocimiento, la inteligencia de una mujer lesbiana se abre cuando tiene lugar este primer encuentro de materialidad con otra.²¹

Si la teoría de la subjetividad que estoy aquí dibujando se refleja en las palabras de una mujer lesbiana, no es tan sólo por la feliz práctica intelectual femenina del partir de sí, sino también porque, como confirman otras mujeres antes citadas, la sexualidad es el “lugar común” de la existencia lesbiana. El lugar en que sucede una “travesía del cuerpo” erótico de la otra y del propio, con el consiguiente, y a menudo sorprendente, “cambio de percepción respecto a los esquemas heterosexuales” (Borghí) –tanto respecto a los esquemas del cuerpo femenino y masculino producto de las figuraciones del imaginario social, como respecto a la imagen del yo-cuerpo que cada sujeto se construye y (re)elabora en relación a los mismos. El lugar, por tanto, de una práctica de amor desde donde “se abre una inteligencia”, un saber corpóreo y una forma de conocimiento de sí y del mundo –en breve, una subjetividad– que lleva a otra producción de sentido, a otra cognición de la relación social, a otra modalidad de obrar en el mundo.²² Otras respecto a las de una subjetividad que se constituye en relación a la heterosexualidad.

Porque es cierto que para cada mujer, cada subjetividad femenina, la sexualidad es el lugar desde donde el sujeto (re)elabora la imagen de sí y del cuerpo erótico en el encuentro con el otro o con la otra, (re)elabora su propio saber corpóreo y su propio conocimiento, los modos de relacionarse y de obrar en el mundo. Es decir, que la sexualidad es el “lugar común” de toda subjetividad, aunque sea el lugar que a menudo no aparece señalado en las topografías de los lugares y de los medios de la política de las mujeres. Las razones de esta omisión son ciertamente muchas, algunas de ellas han sido ya sugeridas: la dificultad de vivir contradicciones y desgarraduras entre voluntad y afectividad, la resistencia a medirse con las limitaciones del propio cuerpo; la conciencia del riesgo que la sexualidad siempre comporta para quien es definida como mujer en un contexto social regido por la institución heterosexual; el chantaje de la desvalorización social que lo femenino, identificado con el ámbito angosto de lo corpóreo, sufre respecto al espacio ilimitado del espíritu y del pensamiento atribuido a lo masculino; la necesidad, vital además de política, de pertenencia de género y de reconocimiento por las *otras* mujeres.

Estas y otras más son razones, ambivalencias, que todas conocemos personalmente pero que raramente nos decimos en el enfrentamiento político entre nosotras. Y lo no-político deja de tener lugar en la pretensión de positividad universal de una política de las mujeres. Evitando mirar dentro de ese lugar de soledad y deseo, de fantasmas, ambivalencias y necesidades en donde se plasma la subjetividad, se pierden de vista las razones mismas de esa política, o sea, las mujeres que son sus sujetos concretos. A mí me parece que, hoy en día, una teoría o proyecto político feminista no puede dejar de tener en cuenta no sólo las diferencias entre mujeres, sino también las constricciones externas e internas al sujeto, los límites del yo y las necesidades que lo sostienen, la productividad y la refractariedad del deseo.

¹ El primer y más influyente trabajo feminista sobre el género, Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Rapp Reiter, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210, usaba el término "sex/gender system" [sistema sexo/género] para designar el conjunto de los dispositivos a través de los que una sociedad transforma el instinto sexual biológico en producto de la actividad humana y a través de los que las necesidades sexuales, así transformadas, son satisfechas" (pp. 24-25). Y demostrando la sinonimia de sexo y género típica del pensamiento feminista de los años setenta, Rubin reasumía las teorías de Freud sobre la sexualidad femenina con una frase hoy en día sorprendente: "el psicoanálisis es una teoría del género" (p. 55). Una decena de años más tarde, sin embargo, la misma Rubin, en un trabajo también muy influyente, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. por Carole S. Vance, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984, sostenía la necesidad de elaborar una teoría y una política del sexo *autónomas* de la crítica feminista del género.

² Rosi Braidotti y Adriana Cavarero, "Il tramonto del soggetto e l'alba della soggettività femminile", *DWF*, nº 4, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ De Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Milán, Feltrinelli, 1996, p. 163.

⁶ Braidotti y Cavarero, "Il tramonto del soggetto", pp. 83-84.

⁷ Donna J. Haraway, "A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review*, 80 (1985), pp. 65-107; Sandy Stone, "The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto". El libro de Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York y Londres, Routledge, 1993, proporciona otro ejemplo de contradicción entre negatividad de la teoría y positividad de la política: por una parte, sostiene que el sujeto sólo existe como efecto de la "citacionalidad" misma del poder, que el yo adquiere existencia sólo citando, reiterando la ley gracias a una "práctica repetitiva o rearticulada, inmanente al poder" (p. 15), por lo que el yo está siempre dentro del

poder y en complicidad con el mismo. Por otro lado, sin embargo, Butler nos dice que las prácticas *queer* efectúan una “reconversión de la abyección en acción política” (p. 20), una política que quiere dar legitimidad a los cuerpos abyectos, excluidos del cuerpo social, es decir, los cuerpos homosexuales, y transformarlos en “cuerpos que cuentan”, o sea, cuerpos reconocidos socialmente como “vidas... preciosas y dignas de apoyo”. Pero cómo puede desarrollarse esta política de la resignificación si no hay sujetos que la practiquen (dado que, como sostiene Butler, el sujeto no existe), sigue siendo una cuestión sin resolver que crea contradicciones dentro de su mismo discurso teórico.

⁸ “Una, due, tre discussioni... tanto per cominciare”, *I Quaderni Viola*, n. 4, pp. 18-32.

⁹ Sobre las difíciles relaciones entre lesbianismo y feminismo, v. Simonetta Spinelli, “Il silenzio è perdita”, *DWF*, 4 (1986), pp. 49-53, y Bianca Pomeranzi, “Differenza lesbica e lesbofemminismo”, *Memoria*, 13 (1985), pp. 72-78.

¹⁰ Se trata de un problema análogo al deslizamiento del término homosexualidad desde el significado de “sexualidad lesbiana” o “sexualidad gay”—es decir, dos tipos diversos de sexualidad—hacia el significado que se puede indicar con la duplicación de una “m”, *homosexualidad*, es decir, homosexualidad pensada como simple variante de la heterosexualidad institucionalizada (o sea, la sexualidad reproductiva en la que hombre y mujer son ambos necesarios y complementarios), variante en cuanto se da entre dos personas del mismo sexo. He analizado la ambigüedad conceptual de estos términos en “Diferencia e indiferencia sexual”, también en este libro.

¹¹ En el discurso feminista angloamericano el concepto de institución heterosexual fue establecido, no sin resistencia por parte también de mujeres lesbianas, por un texto escrito por el colectivo Purple September Staff, “The Normative Status of Heterosexuality” (*Lesbianism and the Women's Movement*, Ch. Bunch y N. Myron [eds.] Diana Press, Baltimore, 1975), pero el texto más conocido, cuyo título se ha retomado en el discurso italiano, es el de Adrienne Rich “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs*, 5 (1980), 631-660 (trad. cast. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *Duoda*, 10 (1996), pp. 15-45, y 11 (1996), pp. 13-37).

¹² Antonia Ciavarella, “O cambiamo politica o cambiamo vita!”, *I Quaderni Viola*, 4, 1995, pp. 43-48.

¹³ Lea Melandri, *Migliaia di foglietti. Mineralogia del mondo interno*, Mobydick, Faenza, 1996, pp. 62-63.

¹⁴ *Ibid.* p. 60.

¹⁵ Liana Borghi, “Apertura del Convegno”, en *Da desiderio a desiderio. Donne, sessualità, progettualità lesbica*, Actas del V Convegno Nazionale Lesbico, Impruneta, 5-7 diciembre, 1987, L'Amandorla, Florencia, 1987, p. 9.

¹⁶ Lia Cigarini, “Il tempo, i mezzi, i luoghi”, *Sottosopra* (diciembre, 1976), citado por Ida Dominijanni, *Il desiderio di politica*, introducción a Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, p. 12 (trad. cast. *La política del deseo*, Barcelona, Icaria, 1996).

¹⁷ Ida Dominijanni, *Il desiderio di politica*, p. 12.

¹⁸ "È accaduto non per caso", *Sottosopra* (enero, 1996), pp. 4-5.

¹⁹ Ida Dominijanni, p. 10.

²⁰ *Sottosopra* (enero, 1996) p. 3.

²¹ Simonetta Spinelli, "Nell'insieme e nel dettaglio", pp. 27-29. La cita es de *Da desiderio a desiderio*, pp. 125-128.

²² He desarrollado la tesis de que la sexualidad es el lugar en donde la subjetividad se produce en relación con la significación social y con la realidad material en *Pratica d'amore. Percorsi del desiderio perverso*, La Tartaruga, Milán, 1987. En particular, v. el capítulo 7, "Sessualità e semiosi".