

Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica

por Teresa De Lauretis

Este texto apareció originalmente en: "De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales; María C. Cangiano y Lindsay DuBois, comp.; Centro Editor de América Latina; Buenos Aires; 1993; 161pp; (págs. 73-113)

La conciencia como un concepto del pensamiento feminista se ubica en la línea divisoria que une y distingue a los términos opuestos de una serie de conceptos centrales de la teoría contemporánea de la cultura: el sujeto y el objeto; lo público y lo privado, la opresión y la resistencia, la dominación y la acción, la hegemonía y la marginalidad, la igualdad y la diferencia, etcétera. A principios de los setenta el feminismo, en su primer intento de definición, se hizo las siguientes preguntas: ¿quién es o qué es un mujer?; ¿quién soy o qué soy yo? Haciéndose estas preguntas, el feminismo, que era un movimiento social de y para las mujeres, descubrió que la mujer no existe. Su existencia es paradójica, pues está al mismo tiempo atrapada y ausente en el discurso; se habla constantemente de ella, pero es inaudible e inexpressiva en sí misma; una existencia que se despliega como un espectáculo, pero que no es aun representada ni representable, que es invisible, pero que es, a su vez, el objeto y la garantía de la visión; un ser cuya existencia y especificidad es simultáneamente declarada y rechazada, negada y controlada.

En un segundo momento de autorreflexión consciente, el feminismo, dirigiendo la pregunta hacia sí mismo, se daría cuenta de que una teoría feminista debe partir y centrarse en tal paradoja. Porque si la constitución del sujeto social depende del nexo que existe entre el lenguaje, la subjetividad y la conciencia, es decir que si, en otras palabras, lo personal es político, porque lo político se hace personal por medio del impacto subjetivo que tienen las experiencias de los sujetos, el objeto teórico o el campo de saber del feminismo y de los otros modos de saber que queremos como feministas (de metodología, saberes o conciencias) se encuentran atrapados en la paradoja de la mujer. Están excluidos del discurso teórico dominante pero están aprisionados sin querer dentro de él, o tienen asignado un espacio para sí mismos, pero les es negada su especificidad.

Debo señalar que allí es precisamente donde reside el peculiar carácter del discurso y la epistemología de la teoría feminista: El hecho de estar al mismo tiempo dentro de sus propios determinantes sociales y discursivos y afuera de ellos superándolos. La aceptación de esto marca un tercer momento de la teoría feminista, que es su etapa actual de reconceptualización y elaboración de nuevos términos: (1) una reconceptualización del sujeto como una entidad cambiante, que se multiplica a lo largo de diversos ejes de diferencias; (2) una reflexión sobre la relación entre las formas de opresión y las formas de comprensión formal o de construcción de la teoría; (3) una emergente redefinición de la marginalidad como una ubicación, de su identidad como una desidentificación y (4) la hipótesis del autodesplazamiento que expresa al movimiento simultáneo social, subjetivo, interno y externo, que es en realidad un movimiento político y personal.

Estas nociones no hacen más que dispersar la idea de un feminismo único y unificado en sus estrategias retóricas y políticas o en su análisis conceptual. Esta idea del feminismo es dominante en el discurso académico, a pesar de que éste enfatice actualmente las diferencias culturales, raciales y políticas que conforman un número indefinido de feminismos fragmentados y modificados (blanco, negro, tercermundista, judío, socialista, marxista, liberal, cultural, estructural, psicoanalítico, etc.). Aquí voy a usar el término "teoría feminista" y los términos "conciencia" o "sujeto" en singular no para dar la idea de una perspectiva única y unificada sino la de un proceso de comprensión que es el resultado de la especificidad histórica y de la presencia simultánea y contradictoria de estas diferencias en cada una de las instancias y prácticas, es decir la de un proceso que busca, además, dar cuenta de su ideología.

La paradoja de la mujer

En 1949, Simone de Beauvoir escribió "La humanidad es masculina" y "el hombre no define a la mujer por sí misma sino en relación con él; no la ve como un ser autónomo... Él es el sujeto, él es el absoluto; ella es el otro". Para desarrollar mejor este punto esta autora cita a Emmanuel Levinas diciendo que:

"La otredad alcanza su plenitud en la noción de femenino, un concepto del mismo rango que el de conciencia, pero de sentido opuesto... ¿Existe acaso otra situación en la cual, la otredad defina, sin discusión, la naturaleza de un ser, de su esencia; existe una instancia de la otredad que no se defina pura y simplemente a partir de la oposición de dos especies de igual genética? Pienso que lo femenino representa lo contrario en términos absolutos".

¿Cómo puede ser que la mujer, que es definida por un lado en relación al hombre, como un "hombre perfecto"; esté al mismo tiempo hecha para representar en un sentido absoluto a la otredad?

Para Beauvoir "la categoría de Otro es tan primordial como la misma conciencia" o, dicho de otra manera, "la otredad es una categoría fundamental del pensamiento humano". Ella encuentra en Hegel el sentido de "hostilidad" hacia la conciencia del otro". El sujeto puede ser definido como opuesto. Él se define a sí mismo como la esencia, como opuesto al otro, sin esencia, es decir al objeto". Por lo tanto, negándole toda reciprocidad al sujeto y al objeto, ella sugiere que el sujeto (masculino) de la conciencia define a la mujer como un objeto en el mundo de la alteridad radical; pero como continúa necesiéndola como "sexo", como fuente de deseo sexual, de reproducción, el sujeto permanece relacionado (o emparentado) con ella, y ella con él por una necesidad recíproca similar a la que existe entre el dueño y el esclavo. De ahí proviene la paradójica definición de la mujer como un ser fundamentalmente esencial al hombre, pero, al mismo tiempo, como un objeto sin esencia, como el otro.

La pregunta que se planteó Simone de Beauvoir fue ¿por qué la mujer acepta su status de objeto?, ¿de dónde provienen su sumisión o complicidad que la conducen a "no poder demandar el status de sujeto" y a no aspirar a la conciencia?, ¿por qué si la necesidad del hombre y la mujer es "urgentemente igual para ambos", como la necesidad que existe entre el dueño y su esclavo, "siempre funciona a favor del opresor y en contra del oprimido"? Su respuesta fue que el vínculo que une a la mujer a su opresor no puede ser comparado con otro vínculo (como el que une al proletariado al burgués, o al negro estadounidense a su dueño blanco) porque nunca puede ser roto, ya que como "la división de los sexos es un hecho biológico, no un acontecimiento de la historia humana... el clivaje de la sociedad por el sexo es imposible". Aquí yace para Beauvoir "el drama de la mujer, (el) conflicto entre la aspiración fundamental de cada sujeto (ego) que se ve siempre como esencial a sí mismo, y la compulsión de una situación en la que ella no es esencial".

Para un lector contemporáneo de este texto surgen varias preguntas: ¿quién le otorga a Beauvoir el status de sujeto en su discurso sobre la mujer?, ¿qué conciencia puede ella demandar en la perspectiva del humanismo existencialista, si no la misma conciencia que opone sujeto y objeto, excepto en el caso en que la mujer quizá se transforme en un sujeto y devenga un miembro de la raza humana cuando se coloque en otro lugar a la alteridad radical?, ¿es suficiente que ella y otras pocas mujeres "afortunadas por poder recuperar todos los privilegios que pertenecen al ser humano, tengan el lujo de la imparcialidad" y se encuentren "calificadas como para dilucidar la situación de la mujer" con una actitud "objetiva" y de "no compromiso"? Estas preguntas son candentes para la perspectiva feminista contemporánea. En primer lugar porque la historia no las ha contestado en su favor. La historia del feminismo con sus compromisos, su arrogancia racial, sus pozos ciegos conceptuales e ideológicos, las ha contestado en forma lastimosamente explícita. En segundo lugar, una teoría feminista

consciente e histórica, no puede, sin embargo, dejar de lado esta paradoja, la inconsistencia y contradicción que estas preguntas revelan sobre el que se ha transformado en un de los textos clásicos del feminismo.

La razón por la que no puede dejarse de lado esto es que la paradoja de la mujer no es una ilusión o una contradicción aparente para las mujeres, sino que es real. Como argumenta Catherine A. MacKinnon en respuesta a Beauvoir, el feminismo es una crítica al dominio masculino, dirigida hacia el punto de vista masculino "que ha dominado al mundo y lo ha dominado como forma de saber". El género, continúa, es más una instancia de ese dominio que un problema de la diferencia (sexual); y la referencia a la biología como la determinante de la especificidad sexual de las mujeres es un producto ideológico de la forma más crítica del saber, cuya instancia epistemológica de objetividad refleja no sólo el hábito de los sujetos occidentales a controlar por medio de la objetivación (la "hostilidad" de la conciencia de Beauvoir) sino a erotizar al mismo acto de control. En este sentido "la erotización del dominio y de la sumisión crean al género... Lo erótico es lo que define al sexo como algo desigual y, por lo tanto, como una diferencia significativa... La objetivación sexual es lo que define a la mujer como sexual y como mujer bajo la supremacía masculina".

Para remarcar este punto Mac Kinnon cita al relato sobre la objetivación sexual de *Ways of Seeing* de John Berger y amplía el análisis al dominio de lo visual:

"Una mujer deber mirarse continuamente a sí misma. Ella está casi continuamente acompañada por la imagen de sí misma... Llega a considerarse dentro de sí misma como la inspectora y la inspeccionada, como dos elementos distintivos de su identidad como mujer... Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se miran a sí mismas siendo vistas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre los hombres y las mujeres sino también la relación de las mujeres con ellas mismas. La inspectora de la mujer dentro de sí misma es masculina, la inspeccionada, femenina. Entonces ellas se transforman a sí mismas en objeto, sobre todo particularmente en un objeto de visión: una vista".

Por lo tanto, la objetivación es la que hace a la mujer sexual, instalando a la sexualidad en el centro de la realidad material de las vidas de las mujeres y no al revés, como lo cree el determinismo biológico cuando dice que la diferencia sexual define a la mujer y causa su objetivación, o como lo define en forma inversa la ideología "cultural" del género. Porque, incluso si "uno no nace sino deviene mujer" transformándose en un objeto erótico para el hombre como dice Beauvoir, esa transformación debería ser explicada de igual manera, argumentándose que lo que genera su objetivación en una cultura masculina es la comprensión cultural de la especificidad sexual innata de la mujer ("la diferencia").

El punto que subraya de Mac Kinnon es que la especificidad sexual misma se constituye como "diferencia" y como erótica por medio de la erotización de la dominación y la sumisión. En otras palabras, la objetivación o el acto de control definen la diferencia de la mujer (la mujer con un objeto/otro) y la erotización del acto de control define a la diferencia de la mujer como sexual (erótica), afirmando de una sola vez y al mismo tiempo "a la mujer como sexual y como mujer". Mac Kinnon sugiere que la especificidad de la subjetividad femenina y su conciencia deben ser localizadas en esta presencia material constitutiva de la sexualidad como objetivación y autoobjetivación ("Ella se transforma a sí misma en objeto, y particularmente en objeto de la visión"). Yo sugeriría que esta constante transformación del sujeto en objeto y en sujeto es precisamente la que marca una relación diferente de las mujeres con lo erótico, la conciencia y el saber.

Las relaciones que existen entre la dominación, la sexualidad y la objetivación en la "forma del saber" masculino y la posible configuración de un punto de vista ontológico y epistemológico femenino han sido desarrolladas por Nancy Hartsock en forma similar y diferente que en el caso de la "agenda para una teoría" de Mac Kinnon. Ambas escritoras

parten de Marx, tomando los conceptos marxistas del trabajo, la opresión de clase y el punto de vista de clase (proletario), porque los consideran pertinentes para la construcción de una teoría feminista. Hartsock dice que:

"Así como la comprensión del mundo desde el punto de vista proletario le permite a Marx ir más allá de la ideología burguesa, el punto de vista feminista nos permite comprender las instituciones patriarcales y las ideologías como las convenciones perversas de las relaciones humanas sociales".

MacKinnon, por su parte, escribe que "el Marxismo y el feminismo son teorías del poder y su distribución, es decir de la desigualdad. Proveen relatos acerca de la racionalidad y la injusticia de los acuerdos sociales de la disparidad". Sin embargo, mientras Hartsock acepta la instancia metahistórica de Marx (de que sólo el punto de vista de la clase oprimida puede revelar las relaciones de clase reales y cambiarlas) y trata de trasladar la noción del punto de vista proletario al punto de vista feminista basado en la "división sexual del trabajo", MacKinnon hace un paralelismo metateórico entre ambas teorías a partir de los dos términos que inscriben a la relación del sujeto con el poder y con la conciencia: "la sexualidad es al feminismo como el trabajo es al marxismo: aquello que nos es más propio es lo que más se nos quita". Las trayectorias resultantes divergen.

El análisis de la división sexual del trabajo de Hartsock, en el que "la mujer como sexo es institucionalmente responsable del producir seres humanos y productos" está acompañado por una interpretación del desarrollo psicológico humano ligada laxamente a la teoría de las relaciones objetales. Ambas tradiciones la llevan a argumentar que las mujeres son como los trabajadores, aunque mejores. Entonces:

"Las mujeres y los trabajadores habitan un mundo en el que el énfasis está puesto en el cambio más que en la estaticidad, un mundo caracterizado más por la interacción con las sustancias naturales que separado de la naturaleza, un mundo en el que la calidad es más importante que la cantidad, un lugar en el que la unificación del cuerpo y de la mente es inherente a las actividades que desarrollan".

Sin embargo, como las mujeres también (re)producen seres humanos, esta actividad les otorga una experiencia de la continuidad y de la relación con los otros, con el mundo natural, la mente y el cuerpo "específicamente femenino" que les "provee una base ontológica para el desarrollo de una síntesis no contradictoria". El escenario de Hartsock supone un final feliz, aunque la trayectoria recorra un camino que no ha sido prefijado hacia una vacilante utopía:

"Generalizar la actividad de las mujeres en el sistema social global, permitirá, por primera vez en la sociedad humana, la creación de la posibilidad de una comunidad humana completa, de una comunidad estructurada por conexiones y no por oposiciones y separaciones".

Finaliza su ensayo criticando a Marx, por haber sido enmendado por mujeres escritoras en un mundo de hombres. La trayectoria de Mac Kinnon, termina, por otro lado, en una postura posmarxista, redoblando la autocrítica marxista en un escenario que lucha permanentemente por lo que podría ser llamado un sujeto que está en proceso de hacerse aquí y ahora.

"El feminismo se relaciona con el marxismo como el marxismo lo hace con la economía política clásica: es su conclusión final y última crítica. Comparado con el marxismo, el feminismo revierte el lugar del pensamiento y de las cosas en el método y en la realidad de manera tal que el sujeto penetra al objeto y la teoría a la práctica. En un movimiento dual, el feminismo da vuelta al marxismo de adentro hacia fuera y de arriba para abajo".

El punto de divergencia entre ambas trayectorias es la noción de sexualidad y su relación con la conciencia. Aunque Hartsock usa la palabra "sexualidad" en su ensayo, la especificidad de la mujer como ser social consiste en su labor reproductiva, la maternidad. Esta es la que hace que "la experiencia femenina" sea sensible, relacional, se contacte con lo concreto de los valores de uso y con las necesidades materiales, tenga continuidad y conexión con la gente y con el mundo natural y se encuentre en oposición directa con la "experiencia masculina" como "masculinidad abstracta". "La unidad profunda del trabajo mental y manual, de los mundos naturales y sociales" que caracteriza al trabajo femenino y "la construcción femenina del ego en relación con los otros (por lo tanto del punto de vista feminista que se deriva de ellos) surge del hecho de que los cuerpos de las mujeres, a diferencia de los de los hombres, pueden ser instrumentos de producción".

La construcción cultural como madres, basada en la productividad específica de sus cuerpos, su sexualidad biológica, es lo que provee a las mujeres de un punto de vista verdadero y no perverso y del potencial para crear una comunidad plenamente humana en un mundo de relaciones sociosexuales perversas. De igual manera, aunque la palabra "conciencia" no aparezca en este ensayo, está implícita en la noción del punto de vista como una visión "comprometida", una visión que está disponible para el grupo oprimido, pero que debe ser alcanzada a través de la lucha. "Yo uso el término 'feminista' y no 'femenino' para indicar el punto de vista logrado que, por definición, conlleva un potencial liberador". Entonces, en la visión de Hartsock, la sexualidad de las mujeres y su conciencia se hallan en relación directa y no contradictoria. Ambas están subsumidas en la actividad de la maternidad y ambas son explotadas. Lo que se deja sin explicar es cómo se transforma la experiencia femenina en conciencia feminista, es decir cómo se produce la conciencia.

Por el contrario, Mac Kinnon focaliza a la conciencia como un producto y una forma de la práctica feminista, como el fundamento de un punto de vista o método feminista y, por ende, como el aspecto que marca la divergencia del feminismo con el marxismo.

"El desarrollo de la conciencia es la técnica de análisis más importante, es la estructura de organización, el método de la práctica y de la teoría del cambio social del movimiento de mujeres".

A través del desarrollo de la conciencia, es decir a través de "la reconstitución crítica y colectiva del sentido de la experiencia social de las mujeres, como lo viven ellas mismas", el feminismo les ha permitido ver su identidad social y sexual, construida por un proceso interno y externo. MacKinnon nos dice que:

"Para lograr la conciencia de las mujeres (que está poco propagada), el feminismo debe tener en cuenta que el poder masculino produce al mundo antes de distorsionarlo... Elevar a la conciencia es confrontar al poder masculino en su dualidad: por un lado como una totalidad y, por el otro, como una desilusión. Con el desarrollo de la conciencia las mujeres se dan cuenta de que han aprendido a ver a los hombres como el todo y a las mujeres como su negación, aunque ambos sean sexualmente iguales. El contenido del mensaje se les revela verdadero y falso al mismo tiempo... Sus cadenas se hacen visibles, su inferioridad -desigualdad- es un producto de la sujeción y su práctica".

Al plantearse el desarrollo de la conciencia como el método feminista, su oposición al método materialista dialéctico es el punto de discrepancia entre ambas teorías porque "el método moldea cada visión teórica de la realidad". A diferencia del materialismo dialéctico, que "alude y se refiere a una realidad que se halla fuera del pensamiento y plantea la conformación de una teoría como ciencia "pura" alejada del pensamiento situado, que sea inmune a la ideología", el feminismo alude y se refiere a una realidad, a la existencia social y sexual de las mujeres, que

es una "mezcla de pensamiento y materialidad" y busca conocerla " a través de un proceso que comparte su determinación: la conciencia de las mujeres no como un conjunto de ideas subjetivas o individuales, sino como un ser colectivo social". Dicho de otra manera, el método feminista se instala dentro de sus mismas determinaciones para descubrirlas, para criticarlas, para valorarlas en sus propios términos, con el propósito de aprender sus propios términos". Consecuentemente la teoría feminista no se dirige desde afuera, hacia (el análisis de) una realidad objeto, sino hacia adentro, hacia la "búsqueda de la conciencia" y "deviene una forma de práctica política". Finalmente, MacKinnon escribe que "si el desarrollo de conciencia ha revelado a las relaciones de género como un hecho colectivo, y no como relaciones simplemente más personales que de clase", también puede revelar que "las relaciones de clase pueden ser personales, sin dejar de ser al mismo tiempo colectivas".

Este último punto es significativo por los intentos de la teoría marxista reciente por establecer una ligazón entre la conciencia y la ideología en el reino de la subjetividad. El esfuerzo de Louis Althusser por definir la construcción del sujeto en la ideología a través de los aparatos ideológicos del estado marca un avance teórico en la superposición entre el marxismo y el psicoanálisis, abriendo no sólo la cuestión de su posible integración sino también un terreno especulativo en el que las relaciones sociales de clase pueden ser vistas junto a las relaciones de género y raza. Sin embargo, la apertura de la teoría marxista hacia la cuestión del sujeto, definido en términos lacanianos, realizada por Althusser llevó a la reafirmación del saber científico (teoría) como un saber inmune a la ideología y a las prácticas. El resultado final fue la expulsión de la subjetividad del saber, la inclusión del sujeto en la ideología y la conciencia en la falsa conciencia. Encuentro muy útil y muy acorde con mi propia visión de la posición del sujeto femenino en relación con la ideología del género la sugerencia de Mac Kinnon de que la conciencia feminista puede aprehender los efectos personales y subjetivos de las relaciones de clase o raza siendo consciente de los efectos personales y colectivos que generan las relaciones genéricas.

Mac Kinnon basa su argumentación en el psicoanálisis, mientras que Hartsock lo hace en los trabajos de Nancy Chorodorow y Dorothy Dinnerstein, cuando plantea su argumento central de que "como consecuencia (de los relatos desarrollistas que provienen de la teoría de las relaciones objetales) las mujeres se definen y se experimentan relacionalmente mientras que los hombres no". Pero es MacKinnon la que propone una noción de sexualidad que plantea preguntas acerca de la identidad y la identificación, de las relaciones entre la subjetividad y la sujeción, entre la objetivización y la internalización de la propia imagen, del conflicto de la representación con el de la autorrepresentación, de las contradicciones entre la conciencia y la complicidad ideológica (inconsciente).

Preguntarse estas cuestiones, que han sido el foco de la crítica feminista del cine y la literatura, de los medios y del arte (sobre esto el pasaje de Berger citado sintetiza una de las principales áreas de investigación) ha contribuido a profundizar la actual teoría feminista, en especial en lo que respecta a la comprensión del rol central de la sexualidad en el proceso de formación de la subjetividad femenina y la identidad social de las mujeres. Por ejemplo, ha contribuido a desplazar a la sexualidad femenina (basada en la ausencia del placer) del lecho reproductivo de Procusto, al que la confinaba el patriarcalismo en nombre de la maternidad o del trabajo.

Preguntarse sobre la sexualidad femenina y la identidad psico-socio-sexual de las mujeres significa preguntarse, al menos inicialmente, sobre el psicoanálisis (en especial por el psicoanálisis no-Freudiano), porque no existe otra teoría disponible para separar a la sexualidad femenina autónoma de la reproducción y su destino biológico. Los trabajos de las feministas no freudianas o lacanianas y de las que se basan en la teoría de las relaciones objetales muestran que la teoría psicoanalítica es inadecuada por sí misma para imaginar -o explicar- los modos o procesos de conformación de una sexualidad femenina autónoma de la sexualidad masculina. Sin embargo, si la propuesta de Hartsock de un punto de vista feminista colapsa por su fragilidad y reduccionismo al explicar la sexualidad y la subjetividad, el argumento de MacKinnon a favor del rol determinante de la sexualidad en la existencia material

de las mujeres y de la (auto)definición sólo puede fortalecerse y articularse en un proyecto psicoanalítico feminista que comprenda la internalización, la persistencia y la reproducción de las normas de opresión social dentro de la subjetividad femenina.

La contribución específica del psicoanálisis no-freudiano a esta comprensión se halla, como Juliet Mitchell ha enfatizado, en la noción del inconsciente:

"La manera en que nosotras vivimos como "ideas" a las leyes necesarias de la sociedad humana no es consciente sino inconsciente. La tarea del psicoanálisis es la de descifrar cómo adquirimos nosotras nuestra herencia de ideas y leyes sobre la sociedad humana dentro de una mente inconsciente o, para explicarlo de otra manera, la mente inconsciente es la manera en que nosotras adquirimos esas leyes."

Comentando este pasaje en el contexto de la conflictiva historia del feminismo, el psicoanálisis, el marxismo y el marxismo feminista, Jacqueline Rose argumenta que si el psicoanálisis puede ser visto "como el único medio de explicación de los mecanismos exactos por los cuales se transforman en acciones humanas y creencias a los procesos ideológicos a través de sujetos individuales" es porque éste, como el marxismo, "ve esos mecanismos como determinantes, dejando sin embargo algo afuera".

"La argumentación política del psicoanálisis se halla en estas dos cuestiones juntas; de otra manera sería indistinguible de un relato funcionalista de la internalización de las normas... La dificultad es conducir al psicoanálisis en esta doble dirección hacia el reconocimiento de la constitución social de la identidad y de las normas, y nuevamente hacia atrás hacia la cuestión de la tensión entre el ego y el inconsciente donde hay replanteos y fracturas sinfín."

Cuando las feministas y las marxistas insisten en que cada concepto de la dinámica psíquica o de los conflictos internos afecta negativamente a la política, porque la atención otorgada a la fantasía niega "la inequívoca presencia de lo real", Rose critica que ambas están basándose en una dicotomía mal concebida entre eventos externos (opresión), que son vistos como reales, y eventos internos (la manifestación psíquica de las normas opresivas internalizadas, como fantasía o como compulsión a la repetición), que son considerados como irreales.

"Quiero señalar que la importancia del psicoanálisis radica precisamente en el hecho de que destruye esa dicotomía en la que se apoya la apelación a la realidad del evento. Quizá sea importante que encontremos un lenguaje que nos permita reconocernos a nosotras mismas como parte de una estructura intolerable, pero que no nos retrate como simples víctimas ni como las únicas agentes de nuestra opresión."

MacKinnon reconoce que las mujeres son parte de esas "estructuras intolerables" y su carácter interno y conflictivo.

"Pienso que el deseo sexual de una mujer, al menos en esta cultura, está construido socialmente, como algo que nos hace querer nuestra propia aniquilación. Es decir que nuestra subordinación es erotizada como femenina... este es nuestro lugar en el sistema, que no nos interesa, que nos está matando. Estoy diciendo que la femineidad, tal como la conocemos, se define por el hecho de querer el dominio masculino, que no corresponde a nuestros intereses".

Pero su marco analítico, con su énfasis en la realidad del hecho, es decir en la realidad de la opresión como hecho, no enfatiza la comprensión de la resistencia en términos psíquicos (a través de un proceso de identificación o de fantasía, por ejemplo) y por lo tanto impulsa a la

noción de la acción en dirección de lo que Rose llama "la política de la sexualidad basada en la afirmación y la voluntad".

Por otro lado, la comprensión del inconsciente "como un punto de resistencia" y el tomar en cuenta su habilidad específica para superar los mecanismos de la determinación social puede conducir a la toma de conciencia de otro aspecto crucial del hecho de ser agente y de su particular potencial para la política feminista. Este es una cuestión de particular relevancia para la teoría feminista, que no puede ser tratada a partir del método de desarrollo de la conciencia de Mac Kinnon, que ignora a la teoría del inconsciente elaborada por el psicoanálisis no-freudiano y tiene una noción del inconsciente que proviene de la psicología del ego, filtrada a través de la noción de conciencia de clase de Georg Lukacs. El rechazo del Freud americano por MacKinnon limita su teoría de la conciencia feminista a una visión funcionalista de la internalización, que no permite un relato de los mecanismos psíquicos por los cuales la objetivación en la subjetividad femenina no es solamente internalizada sino también resistida. Sin embargo, el argumento de Rose a favor de un Freud francés tampoco puede generar la manera de ir mas allá de la descripción institucional de esos mecanismos. Rose dice que

"Si el psicoanálisis nos puede brindar un relato de la manera en que las mujeres experimentan su camino a la femineidad, nos plantea también, a partir del concepto de inconsciente, que la femineidad no es algo simple de alcanzar y que nunca se encuentra completa".

Esto es así. Pero permítanme sugerir que para que la resistencia del inconsciente sea más que la pura negatividad, para que sea efectivamente un agente y no un femenino inalcanzable, o incompleto, uno debe pensar mas allá de las limitaciones conceptuales impuestas por el término "femineidad" y su opuesto binario, el otro significativo, la "masculinidad".

Aquí es donde, en mi opinión, la noción de inconsciente como algo excesivo puede ser productiva. ¿Podría uno pensar el exceso por ejemplo como la resistencia a la identificación y no como una identificación nunca alcanzada? ¿O como una des-identificación con la femineidad que no necesariamente revierte o termina siendo una identificación con la masculinidad, sino que se transforma en una forma de subjetividad femenina que supera a la definición fálica? Estas son preguntas que no han sido planteadas por ninguno de los sectores del psicoanálisis feminista, pero que son compatibles con la teoría del inconsciente como exceso. Yo no puedo hacer más que sugerirlas aquí como un área crucial de trabajo para la teoría feminista.

Carentes de esto, las visiones de Rose y MacKinnon sobre la sexualidad femenina tienen una limitación en común al igualar a la mujer con la femineidad, y al presionar para que este último término cierre la distancia crítica que existe entre la mujer y las mujeres. A partir de esta igualación, la defensa del psicoanálisis que hace Rose no va mas allá de decir que éste "restablece el concepto de un sujeto extrañado consigo mismo". Este es simplemente el punto de partida, que se encuentra en los escritos de Freud sobre la sexualidad femenina, y no supone el desarrollo de una teoría psicoanalítica feminista.

En sus propios términos, el énfasis absolutista de MacKinnon sobre el monopolio (hetero)sexual del "poder masculino" ("la heterosexualidad es la estructura de opresión de las mujeres"), extremado por la ausencia de toda posibilidad de resistencia o acción por medio de las formas autónomas de la sexualidad femenina (las excesivas, las subversivas, las perversas, las invertidas), funciona inintencionadamente para contener a la conciencia feminista y a la sexualidad femenina dentro del círculo vicioso de la paradoja de la mujer. Propongo un punto de vista, o una posición discursiva excéntrica fuera del monopolio del poder/saber (hetero)sexual masculino, es decir un punto de vista que exceda a, o que no sea contenido por, la institución sociocultural de la heterosexualidad. Es necesario que exista a esta altura de la historia tal posición como parte de la conciencia feminista y como una práctica personal y

política del feminismo. La misma se encuentra en algunos textos feministas críticos, y ha impulsado, contextualizado y dirigido el trabajo feminista teórico, incluyendo a Mac Kinnon.

A pesar de su énfasis en la sexualidad, un concepto que ha sido ampliado y articulado por el pensamiento contemporáneo, por las feministas y por otros más allá de la definición como "el deseo sexual y el deseo por la maternidad" que propuso Beauvoir, el análisis de Mac Kinnon sobre la condición de la mujer es aún sorprendentemente similar al de *El segundo sexo*. Se puede ver como una respuesta y como una crítica histórica. Después de la segunda ola del feminismo, cuarenta años después de la introducción optimista a *El segundo sexo* de Beauvoir, MacKinnon escribe que "el feminismo no ha cambiado el status de la mujer" en su introducción a su *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Y si nos preguntamos ¿por qué se dice que las feministas son "condescendientes con las mujeres" (como podría ser también llamado *El segundo sexo*), cuando lo que nosotras estamos haciendo es expresar y exponer cómo las mujeres son hechas condescendientes?, su respuesta es que se debe a "que el poder masculino ha creado el mundo al que las feministas se refieren". Es decir, en términos de Beauvoir, "La humanidad es masculina".

Sin embargo, muchas cosas han cambiado desde entonces: después de cuarenta años y de varios movimientos sociales, ha cambiado con ellos el análisis conceptual de las relaciones sociales por medio del cual se comprende a la humanidad. Algo de este cambio aparece parcialmente en las dos citas con que Beauvoir y MacKinnon apoyan y extienden sus argumentos respectivos, citando primero por su claridad ejemplar afirmaciones de escritores masculinos, y criticando después su limitación por ser un punto de vista masculino y servil. Beauvoir critica a Levinas porque su descripción del "misterio" de las mujeres, "que intenta ser objetivo, es en realidad una afirmación del privilegio masculino" y MacKinnon critica a Berger por no reconocer que la (auto)objetivación sexual de la mujer "expresa la desigualdad del poder social", y para apoyar más adelante su argumento hace referencia al ensayo llamado "The Normative Status of Heterosexuality".

En los años posteriores, la crítica científica a la objetividad y la comprensión de la ubicación del pensamiento como un producto cultural histórico (y por ende la aparición, por ejemplo, de la noción de "saberes subyugados" de Michel Foucault) se ha desarrollado en el contexto del análisis del poder, no sólo en las relaciones económicas sino en todas las relaciones sociales que son producidas, articuladas y reguladas por los discursos y las instituciones del saber. La hegemonía de la objetividad como una instancia epistemológica de los dominios del saber ha sido abatida por la argumentación sobre la ubicación y "tendenciosidad" de todos los discursos y las prácticas, tendenciosidad que no tiene solamente una base clasista, como en los análisis marxistas, sino que se basa en todas las divisiones del poder, en todos los ejes a lo largo de los cuales se organiza y distribuye el poder, tales como los de raza y género. De ahí surge la revalorización de los discursos de las minorías y la afirmación de los saberes subyugados como parte de la crítica al discurso colonial, y de la crítica feminista a la cultura occidental y al feminismo (blanco) occidental.

Desde esta perspectiva, lo que Beauvoir veía como el privilegio masculino de un filósofo aparece como la tasa diferencial de poder social mantenida y legitimada por los aparatos ideológicos que construyen al sujeto social, no como el sujeto trascendental sino como el sujeto de las relaciones sociales materiales. Si el género, como argumenta la teoría feminista, es uno de tales aparatos, con la sexualidad como su base material y el cuerpo como su soporte o "ayuda", entonces no es un "hecho biológico" sino que es la institución de la heterosexualidad la que (re)produce y regula el poder específico diferencial entre las mujeres y los hombres a través del género, así como cualquier otro poder diferencial que exista entre esos mismos hombres y mujeres.

El privilegio masculino no es algo a lo que se pueda renunciar por un acto de buena voluntad o ética humana, porque es parte constitutiva del sujeto social generado por el contrato social heterosexual.

La comprensión de la heterosexualidad como una institución es un desarrollo reciente de la teoría feminista y no se halla ampliamente aceptado por las feministas. El uso común del término "heterosexualidad" para hacer referencia a las prácticas sexuales entre la mujer y el hombre, diferenciado del de homosexual o de las prácticas entre el mismo sexo (algo más modesto, el American Heritage Dictionary of the English Language define al adjetivo "heterosexual" como "aquel que se caracteriza por la atracción hacia el sexo opuesto" (bastardilla nuestra)) supone que el primero es "natural" en oposición al segundo, que es "desviado" o "no natural". Entonces, el mismo término tiende a oscurecer la no naturaleza de la heterosexualidad misma, es decir el hecho de que sea una naturaleza socialmente construida, de que dependa de la construcción semiótica del género y no de la existencia física (natural) de los dos sexos. Más aún, el obcecado hábito mental de asociar la sexualidad (como actos sexuales entre la gente) con la esfera privada o la privacidad individual, aun cuando una se encuentre constantemente rodeada por representaciones de la sexualidad (imágenes visuales y verbales de los actos sexuales, o imágenes alusivas al acto sexual entre la gente), tiende a negar lo obvio, la naturaleza pública del discurso sobre la sexualidad, y a lo que Foucault ha llamado "la tecnología del sexo", los mecanismos sociales (desde el sistema educativo a la jurisprudencia, de la medicina a los medios, etc.) que regulan la sexualidad y la imponen y que la regulan e imponen como heterosexualidad.

La profundidad y el significado de los efectos de tales cambios ideológicos, se extienden más allá del uso común y la comprensión, a los críticos culturales y teóricos, incluyendo a las feministas, y milita contra la comprensión plena de las implicancias de las otras nociones aceptadas: no sólo el concepto fundamental del feminismo de que lo personal es político sino también la reconceptualización de Foucault del sexo como tecnología social o la visión lacaniana del lenguaje, o la que dice que el orden simbólico (eminentemente social) de la cultura es la "causa" del sujeto, el orden estructurante de la subjetividad y el inconsciente. La consecuencia inevitable de esta última visión es que la sexualidad está situada, se constituye en la unión de la subjetividad y la sociabilidad, en el Nombre del Padre (lo que, dicho en términos feministas, quiere decir que la sexualidad es exactamente "lo que más nos pertenece, pero más nos es quitado"). Un ejemplo de cómo el uso común de la "costumbre" como una práctica local y privada, guía nuestra comprensión del término "heterosexualidad" fuera del sentido abstracto de institución "como algo aparentemente objetivo y sistemático" y lo dirige hacia el sentido restringido de relación personal o "acción" entre individuos, es la objeción que hace Ann Ferguson al ensayo de Adrienne Rich sobre "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", que no da cuenta de "algunas parejas heterosexuales en las que las mujeres feministas mantienen relaciones de igualdad con los hombres".

"La noción de que la heterosexualidad que es central a la opresión de las mujeres es viable si uno supone que es la dependencia emocional de la mujer del hombre como amante, junto con otros mecanismos del dominio masculino (por ejemplo, el matrimonio, la maternidad, la dependencia económica de la mujer del hombre etc.) lo que permite al hombre controlar a los cuerpos de las mujeres como instrumentos para sus propósitos. Pero las mujeres solteras, las mujeres negras y las mujeres económicamente independientes pueden por ejemplo escapar o evitar estos mecanismos en su relación heterosexual con los hombres... Si el feminismo es un movimiento verdaderamente revolucionario no le puede dar prioridad a una forma de dominación masculina (heterosexismo) y excluir a las demás".

Lo que se está olvidando es que esas mujeres heterosexuales que individualmente intentan evitar la dependencia sexual y financiera en sus casas de hombres individuales están sin embargo sujetas en la esfera pública al impacto objetivo y sistemático de la institución que las define, para todos los hombres e incluso para ellas mismas, como mujeres, en realidad como mujeres heterosexuales (por ejemplo en lo que respecta a la discriminación en el empleo, el abuso sexual, la violación, el incesto, etc.). La institución heterosexual esta íntimamente imbricada con otros "mecanismos del dominio masculino" y coexiste con la estructura social y las normas culturales.

El mismo hecho de que, en la mayoría de los marcos teóricos y epistemológicos, el género o la división sexual no es visible, como si fuera un pozo ciego, o es supuesta, como un a priori, refleja los supuestos heterosexuales de que la oposición sociosexual de la "mujer" y el "hombre" es un momento necesario y fundador de la cultura. Como subraya Monique Wittig:

"Aunque se ha aceptado en los años recientes que no existe algo así como la naturaleza, y que todo es cultura, permanece todavía en el medio de la cultura un núcleo de naturaleza que se resiste a ser examinado, una relación que se excluye en el análisis de lo social, una relación cuya característica se encuentra inevitablemente en la cultura y en la naturaleza, que es la relación heterosexual".

Es decir que el problema no es dar prioridad al heterosexismo sobre otros sistemas de opresión, como el capitalismo, el racismo o el colonialismo, sino comprender su carácter institucional y la especificidad de cada uno y después analizar sus complicidades mutuas y contradicciones recíprocas.

El sujeto excéntrico

Quiero señalar que la teoría feminista adquirió su especificidad, o se hizo posible como tal, es decir se hizo identificable como teoría feminista y no como la crítica feminista de otra teoría o como teoría objetal, en su forma poscolonial. Quiero decir con esto que se encontró a sí misma a partir de la comprensión de la interrelación de los discursos y las prácticas sociales, y de la multiplicidad de posiciones disponibles en el campo social, visto como un campo de fuerzas, es decir no como un sistema único de poder que domina a los débiles sino como un nudo de relaciones distintas y variables de poder y puntos de resistencia. Con respecto al feminismo, esta comprensión de lo social como un campo diversificado de relaciones de poder ha llegado a los Estados Unidos a fines de los '80, cuando ciertos escritos de mujeres de color y de lesbianas, se transformaron en sí mismos en la crítica feminista del feminismo, en una intervención en la teoría feminista en la forma de práctica política en "busca de la conciencia". Ellas intervinieron e interrumpieron un discurso feminista que estaba anclado en el eje único del género como una diferencia sexual (o más bien como una diferencia heterosexual, sin embargo poco articulada en sus diversas instancias) y que se encontraba a sí mismo en el punto muerto de la paradoja de la mujer.

El feminismo temprano había comprendido las relaciones de poder como directas, de opresor a oprimido, de colonizador a colonizado, basándose en las nociones de diferencia sexual vistas como una oposición de lo femenino a lo masculino, de la mujer al hombre, una oposición construida sobre los ejes del género. Hablábamos de nosotras mismas como de una población colonizada y concebíamos el cuerpo femenino como un área mapeada por el deseo fálico o territorializada por el discurso edípico. Nos imaginábamos a nosotras mirando solamente a través de los ojos masculinos. Pensábamos que nuestro discurso estaba desautorizado y tomábamos nuestra escritura como el mejor camino para expresar el silencio de la mujer con el lenguaje del hombre. De esta comprensión surgieron estrategias de resistencia y de lucha que tuvieron dos direcciones principales. Una busco la igualación del status: aceptó la definición de mujer como un ser biológico, emocional y socialmente diferente al hombre, pero complementario y dotado de los mismos derechos, sin considerar que "los derechos del hombre" varían de acuerdo a las relaciones sociales de clase y de raza que determinan la existencia real de los hombres. Este proyecto buscaba, entonces, la asimilación y el lugar de la mujer dentro del discurso hegemónico, dentro de "la ideología de lo mismo" como lo expresó Luce Irigaray en su crítica a la "femineidad". Alternativamente, la dirección del separatismo radical tomó una posición polarizada y opositora a los "hombres" y presionó para construir un discurso contrahegemónico, como se encuentra en las nociones británicas del "lenguaje de la mujer" y de la "cultura de las mujeres", o en la demanda de un lenguaje sintomático del cuerpo,

como es el caso de la escritura femenina francesa que intenta subvertir al orden "faloegocéntrico" de la cultura.

Ambas estrategias distintivas fueron y continúan siendo importantes, particularmente en contextos locales, pero se mantienen ambas como teorías dentro de los límites de los discursos culturales hegemónicos. Aunque fueran de apariencia pluralista liberal, socialista humanista y estéticamente modernas, son inconscientemente cómplices en su racismo, colonialismo y heterosexismo. Incluso, aunque la segunda estrategia desarrolló de forma más compleja de lo que podría imaginarse la cuestión del separatismo, que podría ser defendido como algo inevitable, deseable, e incluso constitutivo del feminismo, la mayor parte del separatismo temprano se predicaba enteramente en base a un sentido de crimen moral. Como no contaban con una teoría o un análisis conceptual que fueran más allá de la condena ética a la "patriarquía", la oposición absoluta aceptaba la definición del mundo y del enemigo, adoptando o revirtiendo sus términos, lo cual era posible en el nivel institucional y estableciendo por ende un territorio a ser ocupado por el femenino, un mundo salvaje para colonizar, una naturaleza expresada en la imagen de la mujer, una "(gine)ecología" o una ética del "placer puro". Cómo se enfrentó esta metaética del feminismo radical con la ideología de lo mismo es explicado por Audre Lorde en su "Open Letter to Mary Daly":

"...les pido que sean conscientes de que esto contribuye con las fuerzas destructoras del racismo y a la separación entre las mujeres: la suposición de que su historia y el mito de la mujer blanca es la única historia y mito al que se debe recurrir para buscar poder y apoyo, y de que las mujeres no blancas y su historia son sólo decoraciones o ejemplos de victimización femenina. Les pido que sean conscientes del efecto que tiene esto sobre la comunidad de mujeres negras y de otras mujeres de color, y de cómo desvalorizan vuestras propias palabras... Cuando la patriarquía nos ignora, les da fuerza a nuestros asesinos. Cuando la teoría radical feminista lesbiana nos ignora, impulsa su propia caída".

Esta aparición de discursos dentro y contra el feminismo de mujeres de color sobre el racismo, de mujeres judías contra el antisemitismo, de lesbianas de cualquier color sobre el heterosexismo ha forzado al feminismo a confrontar maquinalmente y conceptualmente la presencia de relaciones de poder que no pueden ser analizadas, alteradas o incluso tratadas a partir del concepto de género y diferencia sexual. Más aún, muestra que no sólo esta última, que es una propuesta abierta o latente respecto a la heterosexualidad, sino también la que apoya la noción paralela de diferencia homosexual (por ejemplo, el requisito de ser lesbiana personal o políticamente para ser miembro de una colectividad utópica de mujeres) son inadecuadas para explicar las relaciones sociales y de poder que fueron y son reproducidas entre y dentro de las mujeres, las relaciones que causan la opresión entre mujeres o grupos de mujeres y las relaciones que imponen la represión de las diferencias en un único grupo de mujeres o dentro de una misma.

Ahora bien, estos cargos de racismo, heterosexismo y privilegio social de los que se ha acusado al feminismo, han sido bien fundamentados y aceptados (aunque debería distinguirse su omisión de su aceptación, su represión inconsciente de su represión hipócrita) pero quizá han sido aceptados demasiado fácilmente. Es decir que la demanda por otras perspectivas, por otros ejes a lo largo de los cuales las "diferencias", y consecuentemente la opresión, la identidad y la subjetividad puedan ser organizados y jerarquizados, la demanda de la raza o el color, la ética y la identificación sexual, ha sido aceptada y se le ha otorgado el mismo status que al género en los discursos feministas. Esos diversos ejes son vistos usualmente como paralelos o coexistentes, aunque pueda variar "su prioridad" para una mujer en particular. Para algunas mujeres lo racial puede tener prioridad sobre lo sexual en la definición de su subjetividad y en la fundamentación de su identidad; para otras mujeres lo sexual puede tener prioridad, para otras puede ser lo ético-cultural lo que tiene prioridad en un determinado momento. De allí la frase que uno escucha tan a menudo en los contextos femeninos: "género, raza y clase", y su variante local "género, raza, clase y preferencia sexual". Pero lo que esta cadena de términos aparentemente iguales, que acarrea la noción de capas de opresión con

ejes paralelos de "diferencia", no puede aprehender es su intersección constante y su mutua implicación, o el hecho de que cada una puede afectar a las otras, como, por ejemplo, afecta el género a la opresión racial en términos subjetivos.

En su ensayo "Toward a Black Feminist Criticism" escrito en 1977 y reimpresso varias veces, Barbara Smith escribió que los críticos masculinos negros "se están frustrando por su incapacidad para abarcar la experiencia de las mujeres negras en términos sexuales y raciales". La experiencia está articulada no sólo en términos sexuales, lo que parece que toda feminista comprende, sino en términos raciales, es decir que los hombres negros que no comprenden la experiencia de las mujeres negras en términos sexuales no la comprenden tampoco racialmente, es decir no comprenden la experiencia del racismo de las mujeres negras. Este no es un concepto fácil de entender para las mujeres blancas porque, desde una posición que presume ser racialmente sin marca, uno supone simplemente que toda la gente negra experimenta el mismo racismo y que las mujeres negras experimentan además el sexismo. Pero lo que esta diciendo Smith, que aunque parece una simple afirmación, casi tautológica, ha probado ser muy alusiva, es que las mujeres negras experimentan el racismo no como "negras" sino como mujeres negras.

Esto se puede ver en el título irónico de la primera antología de estudios de la mujer negra, *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 hombres, pero algunas de nosotras somos intrépidas). El término "negros" no incluye (abarca) a las mujeres negras más que el término "hombre" (hombres blancos) incluye o abarca a la mujer (blanca). El concepto feminista negro de una simultaneidad de opresiones supone que las capas no son paralelas sino que están imbricadas entre sí, los sistemas de opresión están articulados y se determinan mutuamente. El estudio de Smith confirma, por un lado, que el género es la base fundamental de la subjetividad: ella no habla accidentalmente como una feminista negra, como una mujer negra y como una lesbiana negra. Pero, por el otro, supone que si la experiencia del racismo moldea la experiencia del género y de la sexualidad, cualquier mujer blanca estaría a la misma distancia que un hombre negro para "comprender" la experiencia sexual, genérica y social de una mujer negra. Si la igualdad genérica es tan mítica como la igualdad en otros sentidos, la experiencia del género está moldeada por las relaciones de raza y, si así es la cosa, los resultados son distintos para todas las mujeres.

Un relato particular acerca de cómo las determinaciones raciales afectan la identidad de una mujer blanca, y de cómo esto puede ser analizado y deconstruido escribiendo una "historia personal" se encuentra en el ensayo biográfico y político de Minnie Bruce Pratt llamado "Identity: Skin Blood Heart". Sus implicancias para la teoría feminista quedan planteadas por la brillante lectura de ese ensayo como un texto crítico feminista y como un retrato del proceso mismo de conciencia realizada por Bidy Martin y Chandra Mohanty.

Ellos argumentan que el ensayo se mueve desde el sentido personal y visceral de la identidad que expresa el título, hacia "un desarrollo complejo de la relación entre la casa, la identidad y la comunidad que pone en discusión la noción de una identidad coherente, históricamente continua y estable" e intenta explorar "las exclusiones y represiones que apoyan la aparente homogeneidad, estabilidad de la 'identidad blanca'". Por lo tanto, subrayan que esta última parece constituirse a partir de la marginalización de las diferencias que existen dentro y fuera de los límites marcados en torno a una noción unitaria del yo, la casa, la raza o la comunidad.

La narración autobiográfica de Pratt está construida como un pasaje no lineal entre las diversas identidades de la escritora (blanca, clase media, cristiana, sureña, lesbiana) y las comunidades que fueron su hogar en distintos momentos de su vida. Como su historia "personal" está reconstruida junto con la indagación sobre las historias geográficas, demográficas, arquitectónicas y sociales de estas comunidades, historia que ilumina a las historias locales de explotación y lucha, a "las historias de gente distinta a ella" que nunca fueron mencionadas por

la historia contada por su familia, se hace evidente en cada localización geográfica una tensión entre "el estar en casa" y "el no estar en casa". Cada paso de la narración se transforma en un sitio de la experiencia personal y de las luchas históricas, llegando a la conclusión de que "la casa era una ilusión de coherencia y seguridad basada en la exclusión de historias, específicas de opresión y resistencia (y en) la represión de las diferencias dentro de una misma". Entonces, mientras la forma histórica narrativa "ancla" al propio yo en cada situación histórica concreta, la posición discursiva en la que Pratt se ubica como escritora y sujeto, la contradictoria existencia de ese yo en cada ubicación, su "no estar en casa" y la dislocación discontinua de la conciencia de cada forma de identidad para reprimir las diferencias que la sostienen, impiden toda noción de identidad como algo igual, coherente, unitario o determinado.

Nuevamente, así como la vuelta al pasado le permite ser crítica de las "nociones estables del yo y de la identidad basadas en la exclusión y adquiridas por el terror", no hay una simple salida hacia la liberación, "no se puede descartar el miedo literal o figurativo a la ley del padre, y no se puede alcanzar un reino final de la libertad". Para Martin y Mohanty, la historia personal de Pratt es una serie de sucesivos desplazamientos desde los que cada configuración de la identidad es examinada en sus contradicciones y deconstruida, pero no descartada simplemente: por el contrario, se asume conscientemente en una "reescritura transformativa de sí misma en relación con los cambiantes contextos interpersonales y políticos". Aunque existe en el relato un punto de identificación privilegiado, que es el lesbianismo, que impulsa al trabajo de la autodeconstrucción, esta no es una identidad más verdadera, esencial o unificadora, sino precisamente un punto de ventaja crítico, el punto crucial que "transforma al 'hogar' en imposible, que la hace a ella diferente".

"Su lesbianismo es lo que ella experimenta inmediatamente como la mayor limitación impuesta por su familia, cultura, raza y clase, que le proporcionan privilegio y confort a cambio de un precio. Aprendiendo a qué precio actual se compran el privilegio, el confort, la casa y las nociones de seguridad, el precio de ella misma y de otras es lo que hace al lesbianismo una motivación política y una experiencia personal... En la narrativa de Pratt, el lesbianismo es el que expresa los límites extremos que la hacen ser más que un simple ser humano, un universal y una identidad no limitada por su posición de clase media blanca."

Finalmente se renuncia al concepto mismo de hogar, no sólo al hogar de su niñez o de su familia, sino a cualquier otro "hogar", como el de cualquier comunidad de mujeres que pueda ser la réplica de las condiciones del hogar, es decir a "la supresión de todas las diferencias positivas que subrayan la identidad familiar". Y se lo reemplaza por la noción de comunidad como un contexto inestable, que no se basa en la igualdad y o en conexiones esenciales, sino que genera el protagonismo en vez de la pasividad, una comunidad que es "el producto del trabajo, de la lucha... de la interpretación."

La interpretación de Martin y Mohanty, en sí misma una intervención crítica en el terreno debatible de la teoría feminista, fue fijada con anterioridad:

"Lo que intentamos valorizar de este texto es la manera en que desarma no sólo cualquier noción de feminismo como un hogar abarcador, sino también el supuesto de que hay identidades discretas, coherentes y separadas, es decir que hay un hogar dentro del feminismo, basado en las divisiones absolutas ente las distintas identidades sexuales, raciales y étnicas."

El cuestionamiento crítico de las nociones convencionales de experiencia e identidad en los escritos feministas como éstos deslegitima la visión de un feminismo "occidental" único y totalizador que sería opresivo e irrelevante para las mujeres de color en el mundo. Tal visión, señalan ellas, es inadecuada para la situación de la mujer blanca en el oeste, más aún, perpetúa la oposición ente Este y Oeste, entre blanco y no blanco, dejando intacta a la

construcción ideológica de su "unidad" respectiva y contribuye, por lo tanto, a la imagen de una (falsa) homogeneidad del "Oeste".

La comprensión del feminismo como una comunidad cuyos límites cambian y cuyas diferencias pueden expresarse y renegociarse a través de conexiones personales y políticas va de la mano con la comprensión de la experiencia individual como el resultado de una compleja red de determinaciones y luchas, como un proceso de continua renegociación entre las presiones externas y las resistencias internas. De igual manera, la identidad es un lugar de posiciones múltiples y variables, que están disponibles en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetivamente y discursivamente en la forma de una conciencia política. El sujeto de esta conciencia feminista es distinto del que fue inicialmente definido como la oposición de la mujer al hombre en base al género, que estaba puramente constituido por la opresión, la represión o la negación de la diferencia sexual. Es mucho menos puro por lo menos por una cosa. En realidad, es más cómplice ideológicamente del "opresor", pues debe ocupar su posición en ciertas relaciones sociosexuales (aunque no en otras). Segundo, no está unificado ni dividido en posiciones de masculinidad y femineidad sino que está organizado multiplicadamente a lo largo de diversos ejes de diferencia y a lo largo de discursos y prácticas, que pueden ser, y lo son a menudo, mutuamente contradictorias, o que son como los sujetos marginales y postmodernos contruidos por "fragmentos cuyos aspectos constitutivos incluyen siempre otros objetos, a otros sujetos, otros sedimentos (en los cuales la noción de "otras" divisiones bajo la presión de cualquier análisis hace que el yo dividido se ubique)" imaginados por Samuel Delany. Finalmente, lo más significativo es que tiene protagonismo (más que "elección"), tiene la capacidad de movimiento y de dislocación por sí mismo, y por lo tanto puede ser explicado socialmente.

Sugerí anteriormente que la teoría feminista se encontró a sí misma de un modo poscolonial. Voy ahora a afirmar lo que sigue: si se puede decir que la historia de lo femenino comenzó "cuando los textos feministas escritos por mujeres y un movimiento feminista consciente de sí mismo aparecieron juntos", la teoría crítica feminista comienza como tal cuando la crítica feminista de las formaciones socioculturales (discursos, formas de representación e ideologías) se hace consciente y se vuelca hacia sí misma, como sugiere MacKinnon, en la búsqueda de la conciencia, cuestionando su propia relación o complicidad con esas ideologías, su propio cuerpo heterogéneo de escritos e interpretaciones, sus supuestos y términos básicos y las prácticas que la capacitan y son la base de su surgimiento. Comienza "reconociendo su ubicación, nombrando los fundamentos de los que emerge, las condiciones que no había considerado" como escribe Rich en sus "Notes toward a Politics of Location". Entonces procede a articular su ubicación, político-histórica (de ahora) y personal-política de su propio pensamiento. Pero, entonces, para continuar con la transformación social y subjetiva, para sostener el movimiento, se tiene que dislocar a sí misma, y desidentificarse de esos supuestos y condiciones no consideradas. Esta teoría feminista, que está comenzando sólo ahora, no se expande ni reconfigura los límites discursivos previos incluyendo nuevas categorías, sino que representa y pone en acción un cambio en la conciencia histórica.

Este cambio supone, en mi opinión, un desplazamiento y un autodesplazamiento: dejar o renunciar al lugar que es seguro, es decir al "hogar", física, emocional, lingüística y epistemológicamente, por otro lugar que es desconocido, riesgoso, que no es sólo otro emocionalmente sino conceptualmente; por un lugar del discurso desde el cual el hablar o el pensar son tentativos, inseguros y no están garantizados.

Pero partir no es una elección: uno puede no vivir allí en primer lugar. Entonces, ambos aspectos del desplazamiento, el personal y el conceptual son dolorosos: ellos son la causa y/o el resultado del dolor, del riesgo y de un paso de precio elevado. Porque, como la ha llamado Cherrie Moraga, esta es "una teoría en la carne". Es un cruce permanente de los límites, de ahí que *Borderlines/La Frontera* es el título del reciente libro de Gloria Anzaldúa sobre "la nueva mestiza". Lo que explica por qué fueron las feministas de color y las feministas lesbianas las

que primero se arriesgaron es que los límites entre los cuerpos y los discursos, las identidades y las comunidades, se han dibujado de nuevo.

El desplazamiento, es decir la desidentificación con un grupo, una familia, el propio yo, un "hogar", e incluso con un feminismo, están unidos por la exclusión y la represión de cualquier ideología de lo mismo, e implica un corrimiento de los puntos de comprensión y de articulación. Representa entonces una redefinición de los términos de la teoría feminista y de la realidad social desde un punto de vista que se halla dentro y fuera de sus determinantes. Pienso que tal punto excéntrico o tal posición discursiva es necesaria para la teoría feminista actual, para sostener la capacidad del sujeto para desarrollar al movimiento y el desplazamiento, para sostener al movimiento feminista mismo. Es una posición de resistencia y de acción, que debe ser aprehendida conceptual y experimentalmente desde afuera o superando al aparato sociocultural de la heterosexualidad, por medio de un proceso de "saber inusual" o de una "práctica cognoscitiva", que no es solo personal y política sino también textual, una práctica del lenguaje con mayúscula.

Algo de este desplazamiento se inscribe en el mismo título del ensayo de Wittig de 1981 *One Is Not Born a Woman* ("Uno no nace mujer"), una frase de *El segundo sexo* de Beauvoir, reescrita por la escritora de *The Lesbian Body*. La repetición evoca irónicamente la definición heterosexual de la mujer como "el segundo sexo" y la desplaza cambiando el énfasis de la palabra nacida a la palabra mujer (un desplazamiento que es duplicado por el desplazamiento geográfico y cultural de Wittig de Francia a Estados Unidos, donde vive y trabaja ahora). En las páginas que siguen, voy a utilizar este texto sugestivo y rico para mi merodeo intertextual a lo largo del espacio discursivo de los escritos de mujeres tan lejanos históricamente como el de Francia de 1949 y el de la frontera de Estados Unidos de 1987.

Como Beauvoir, Hartsock y MacKinnon, Wittig parte de la premisa de que las mujeres no son un "grupo natural" con rasgos comunes, cuya opresión sería el resultado la "naturaleza", sino una categoría social, el producto de una relación económica de explotación, y una construcción ideológica. Por lo tanto (y aquí deja de lado a Beauvoir, tomando al análisis feminista materialista de Christine Delphy), las mujeres son una clase social con intereses compartidos a partir de sus condiciones específicas de explotación y dominación. La opresión genérica les proporciona un punto de vista, una posición de saber y lucha, es decir (como argumenta Harstock desde la posición contraria) un punto de vista análogo al del proletariado. Las mujeres pueden lograr una conciencia de ellas como una clase, y la transformación de la conciencia en un movimiento político es lo que el feminismo representa. "La condición de la mujer", escribe Delphy, "se hace política cuando la lleva a la lucha, y cuando al mismo tiempo esta condición es vista como de opresión". Como la opresión del proletariado es la premisa necesaria para la teoría del capital de Marx, y la conceptualización de esa opresión era sólo posible desde la posición precisa del oprimido, de la misma manera, "sólo desde el punto de vista y desde la experiencia de vida de las mujeres, puede ser vista su condición como oprimida". El movimiento de las mujeres y la simultánea conceptualización feminista de la experiencia de las mujeres como una opresión específica realizada a través de la sexualidad, hace de ésta el lugar de la lucha de clases. Esto le agrega al análisis materialista histórico un nuevo dominio de la experiencia y crea una nueva comprensión del dominio político que "lo revierte de arriba hacia abajo. Lo mismo se puede expresar diciendo que la conciencia de las mujeres de ser oprimidas cambia la definición misma de la opresión".

La redefinición de la opresión como una categoría política y subjetiva a la que se llega desde el punto de vista específico de los oprimidos, en su lucha, y como una forma de conciencia distinta de la categoría económica y objetiva de explotación, resignifica la formulación original de la opresión y de la identidad política enunciada a mediados de los setenta por un grupo de feministas estadounidenses negras, el grupo *Combattee River*:

"Las feministas negras y otras mujeres negras que no se definen a sí mismas como feministas

hemos experimentado la opresión sexual como un factor constante de nuestra existencia diaria... Sin embargo no teníamos el modo de conceptualizar lo que era evidente para nosotras, lo que sabíamos que pasaba realmente... antes de ser conscientes de los conceptos de política sexual, gobierno patriarcal y, sobre todo, feminismo, del análisis político y la práctica que usamos las mujeres para luchar contra nuestra opresión...

Esta focalización en nuestra opresión se corporiza en el concepto de política de la identidad. Creemos que la política más profunda y potencialmente más radical viene de nuestra propia identidad... Aunque nosotras somos feministas y lesbianas, nos sentíamos solidarias con los hombres negros progresistas y no defendíamos la faccionalización que hacían las mujeres blancas, que hacen demandas separatistas... Luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras luchamos contra los hombres negros contra el sexismo... Necesitamos articular la situación de clase real de las personas, que no son trabajadores sin raza, sin sexo, sino que son trabajadores que experimentan la opresión racial y sexual como determinantes significativos de sus vidas económicas y laborales. Aunque aceptamos la teoría de Marx, en lo que se refiere a las relaciones económicas que él analiza, sabemos que su análisis debe ser extendido más allá para que nos permita entender nuestra situación económica específica como mujeres negras".

Esta redefinición fundamental de la opresión social y económica en relación con la subjetividad y la identidad, por un lado, y por el otro, en relación con la capacidad del sujeto para resistir y actuar, se basa en la noción de conciencia que yo he intentado delinear como algo históricamente específico del feminismo contemporáneo y como la base de la teoría feminista. No por causalidad, el análisis de Delphy tiene varios puntos de contacto con MacKinnon y su crítica al feminismo marxista propone una perspectiva posmarxista.

En "A Materialist Feminist Is Possible" (1980), una larga respuesta a la revisión de Michel Barret y Mary Macintosh (1979), Delphy argumenta que

"Si la izquierda se niega a un análisis materialista (sólo en relación a la opresión de la mujer) es porque estos riesgos llevan a la conclusión de que el hombre es el que se beneficia con la explotación patriarcal, y no el capital... los hombres son la clase que oprime y explota a las mujeres."

Si el socialismo feminista persiste en su visión de la opresión de las mujeres como "una consecuencia secundaria del antagonismo de clase entre los hombres y si desea exceptuarlos de la responsabilidad por la opresión de las mujeres, es porque cree "que siempre debe haber relaciones cercanas y permanentes entre la mayoría de las mujeres y los hombres", una creencia que se basaba en la ideología de la heterosexualidad (y fue rígidamente expresada por Beauvoir en el pasaje citado arriba). Delphy concluye con lo que parece ser una profecía, pero es en realidad una deducción: "yo pienso que éste será el próximo debate del movimiento... la ruptura de la última barrera ideológica, la salida del túnel de la relación entre lesbianismo y feminismo". Porque en el ensayo escrito al mismo tiempo y en el mismo contexto -el del trabajo de la revista francesa Questions Feministes- Wittig ha atravesado esta barrera y conducido al análisis de Delphy lejos de casa.

En realidad, la salida fuera del túnel conduce a lo que es el punto de cruce de la teoría feminista en este momento: un camino (si las mujeres no son una clase para ellas mismas) conduce nuevamente a la paradoja de la mujer, al laberinto de la diferencia sexual, a la oposición eje del género, de la raza y de la clase, al debate sobre las prioridades y mucho más; el otro camino (si las mujeres son una clase oprimida, que está comprometida en la lucha por la desaparición de todas las clases) lleva hacia la desaparición de las mujeres. La divergencia de este camino, que es el que toma Wittig, de los escenarios previamente delineados para un futuro feminista parece mas drástica cuando ella se imagina como serán las mujeres en tal

sociedad sin clases. La imagen le es sugerida por la existencia de una "sociedad lesbiana" que, aunque es marginal, funciona en cierto modo con autonomía de las instituciones heterosexuales. Puesto que las lesbianas no son mujeres: "la negación a ser (o permanecer) heterosexual significa negarse a ser hombre o mujer, conscientemente o no. Para las lesbianas esto va más allá de negarse a tener el rol de "mujeres". Significa la negación del poder económico, ideológico, político del hombre". Voy a referirme a esto después de sintetizar su argumento.

Situándose en la perspectiva feminista materialista, que yo llamo aquí posmarxista en el sentido indicado por MacKinnon, Wittig moviliza los discursos del materialismo histórico y del feminismo liberal en una estrategia interesante, uno contra el otro y contra sí mismos, mostrando cómo son de inadecuados para definir al sujeto en términos materiales. Primero dispersa los conceptos marxistas de ideología, relaciones sociales y clase para criticar la corriente principal del feminismo, argumentando que los mismos términos de género como diferencia sexual, que construyen a la mujer como una "formación imaginaria" en base a su valor biológico y erótico para el hombre, le impiden comprender que el mismo término de "mujer" y de "hombre" son categorías políticas y no "dones naturales" y, por lo tanto, cuestiona las reales relaciones socioeconómicas de género. Segundo, apoyándose en la noción feminista del yo como una subjetividad que, aunque producida socialmente, es aprehendida en su singularidad concreta y personal, Wittig sostiene esa noción contra el marxismo, que le niega subjetividad individual a los miembros de las clases oprimidas. Aunque "el materialismo y la subjetividad han sido siempre mutuamente exclusivas", ella insiste en que ambas, la conciencia de clase y la subjetividad individual van juntas. Sin esta última "no hay una lucha verdadera o transformación. Aunque lo opuesto también es verdadero: sin la clase o la conciencia de clase no hay sujetos reales, sólo individuos alienados".

Lo que une a ambos y permite la redefinición de la conciencia de clase y de la subjetividad individual como "historia personal" es el concepto de opresión que ya discutí antes y está relacionado con la conciencia feminista.

"Cuando descubrimos que las mujeres son el objeto de la opresión y de la apropiación, en el mismo momento en que fuimos capaces de percibir esto, nos transformamos en sujetos en el sentido de sujetos cognoscentes, a partir de una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no es sólo una reacción a (luchar contra) la opresión. Es también una revaloración conceptual de todo el mundo social, su nueva reorganización con nuevos conceptos, desde el punto de vista de la opresión... un llamado a la práctica subjetiva y cognitiva. El movimiento para adelante y para atrás entre los niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son ambas realidades sociales) se logra a través del lenguaje."

La "práctica cognoscitiva y subjetiva" de Wittig es una reconceptualización del sujeto, de la relación entre la subjetividad y la sociabilidad, y del saber desde una posición experimentalmente autónoma de la heterosexualidad institucional y excede por lo tanto los términos del horizonte discursivo y conceptual.

"El lesbianismo es el único concepto que conozco que va más allá de las categorías de sexo (mujer u hombre), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni económica, ni política ni ideológicamente hablando. Porque lo que hace a una mujer es una relación social específica con el hombre, una relación que implica la obligación personal y física así como la económica ("residencia forzada", servidumbre doméstica, obligaciones conyugales, producción ilimitada de niños, etc.); una relación a la que las lesbianas escapan negándose a devenir o ser heterosexuales."

Aquí está expresada la manera en que propone la desaparición de las mujeres como fin del feminismo. La lucha contra los aparatos ideológicos y las instituciones socioeconómicas que

oprimen a la mujer consiste en negar los términos del contrato heterosexual, no sólo en nuestra práctica de vida sino también en nuestra práctica de saber. Consiste en concebir al sujeto social de modo que exceda, que sea otro que, que sea autónomo de, las categorías del género. El concepto de "lesbiana" es uno de tales términos.

La dificultad para aprehender o definir un término que se halle fuera del sistema conceptual conocido, de acuerdo con Marilyn Frye, proviene del hecho de que "el vocabulario standard de esos esquemas no será adecuado para definir un término que lo exprese". Si el término "lesbiana" es extraordinariamente resistente a los procedimientos estándar del análisis semántico (y Frye prueba que es así), es porque "las lesbianas no usan el esquema conceptual dominante", y están ausentes del "léxico del inglés real"; de ahí que intentar definir el término haciendo referencia a diversos diccionarios es "una especie de flirteo sin sentido, que se apoya en una región de brechas cognoscitivas y espacios semánticos negativos". ¿Por qué, se pregunta para empezar "cuando intento nombrarme a mí misma y explicarme, mi lengua nativa me otorga una palabra... que significa aquel que pertenece a Lesbos?" Y demuestra luego que el alejamiento del lesbianismo de la realidad conceptual está determinado sistemáticamente por tal "muerte metafísica" pues sus motivaciones se hacen evidentes como la idea de mantener "a las mujeres en un lugar metafísico". Sin embargo, Frye también dice que estar fuera de un sistema conceptual la pone a una en "la posición de ver cosas que no se pueden ver desde adentro", desubicar, desafiliar o desarticular la atención... un sentimiento de alejamiento y acercamiento hacia el poder de uno como perceptor".

Como la mujer blanca "desleal a la civilización" de Rich; la "nueva mestiza" de Anzaldúa y las "chicas de hogar" de Smith, el lesbianismo "desleal a la realidad falocrática" de Frye es el sujeto del "saber inusual", es una práctica cognoscitiva, una forma de conciencia que no es primordial ni universal ni coexiste con el pensamiento humano, como lo pensaba Beauvoir, sino que es históricamente determinada y asumida política y subjetivamente. Como ellas, el lesbianismo de Wittig no es una simple "preferencia sexual" personal o un sujeto social con una prioridad simplemente "política", sino un sujeto excéntrico, constituido en un proceso de lucha y de interpretación, de reescritura del propio yo, como dicen Martin y Mohanty, en relación a una nueva comprensión de la comunidad, de la historia y de la cultura. Esto hace que yo considere la "sociedad lesbiana" de Wittig no como un término descriptivo de un tipo de organización social (no tradicional) ni como una sociedad futurista, utópica o distópica, como las que imaginó Joanna Russ en su *The Female Man*, o como la comunidad de amazonas de *Les Guerrilleras* de Wittig, sino como el término para un espacio conceptual y experimental cavado en el campo social, un espacio de contradicciones, aquí y ahora, que necesitan ser afirmadas pero no resueltas; un espacio en el que el "no apropiado/Otro", como lo imagina Trinh T. Minh-ha, "se mueva alrededor con dos o tres gestos al menos: el de afirmar "soy como vos", pero apuntando insistentemente sobre la diferencia; el de recordar "soy diferente" mientras fija cada definición del otro a la que llega."

Los términos de Wittig "lesbiana" y "sociedad lesbiana" mantienen la tensión de este gesto múltiple y contradictorio. Incluso cuando afirma que las lesbianas no son mujeres, advierte en contra de los escritos de "feministas-lesbianas en América y en todo el mundo" que nos entrapan a las mujeres en el mito de la mujer. Negarse a ser una mujer no hace que uno se transforme en hombre. Finalmente, "la lesbiana tiene que ser algo más, ni una mujer, ni un hombre". Entonces, cuando concluye "somos nosotras las que debemos tomar la tarea histórica de definir al sujeto individual en términos materialistas", nosotras somos el punto de articulación desplazado, desde el cual podemos reescribir al marxismo y al feminismo, reuniendo la crítica del sistema sexual-genérico con la "economía política del sexo", como la llamó una vez Gayle Rubin. El "nosotras" de Wittig no es el de las mujeres privilegiadas de Beauvoir, "calificadas para iluminar la situación de la mujer", su "sociedad lesbiana" no se refiere a una comunidad de mujeres gay, así como el "lesbiana" no alude a una mujer individual con una "preferencia sexual" particular. Son los términos teóricos para una forma de conciencia feminista que sólo puede existir históricamente, aquí y ahora, como la conciencia de "algo más".

Nosotras, lesbianas, mestizas, y no apropiadas otras son los términos para esta posición crítica excesiva que he tratado de delinear y rearticular de diversos textos del feminismo contemporáneo: una posición que se logra sólo por medio de las prácticas del desplazamiento político y personal a través de los límites de las identidades sociosexuales y de las comunidades, entre los cuerpos y los discursos, y que yo quiero llamar sujeto excéntrico.