

## **Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista**

*Por Linda Alcoff  
Revista Debats N° 76*

Para numerosas teóricas feministas, conceptuar a “la mujer” constituye actualmente un problema. Es, de hecho, un problema de crucial trascendencia, puesto que el concepto de la mujer es el principal de la teoría feminista, si bien concretamente a éstas les resulta imposible definirlo. A su vez, es el concepto principal para las feministas, puesto que dicho concepto y la categoría de la mujer son necesariamente el punto de partida de cualquier teoría y política feministas, al estar éstas cimentadas en la transformación de la experiencia histórica de las mujeres en la cultura contemporánea, así como en la revisión de la teoría y los hábitos sociales desde el punto de vista de las mujeres. Con todo, precisamente en tanto que concepto plantea problemas de raíz para las feministas, puesto que está determinado por lo que le ha impuesto la supremacía del varón, que hace de cualquier definición el límite, que se opone a lo Otro y a cualquier reflexión renovada que sobre sí misma acometa una cultura construida sobre el sometimiento de las mujeres. Se diría que, en su intento de hablar en nombre de las mujeres, el feminismo a menudo da por sentado que sabe a ciencia cierta qué son las mujeres, pero tal suposición no deja de ser arriesgada, dado que cualquier fuente de conocimiento sobre las mujeres está contaminada por la misoginia y el sexismo. Sea cual fuere lo que analicemos –documentos históricos, construcciones filosóficas, estadísticas proporcionadas por las ciencias sociales, la introspección o los hábitos cotidianos–, en las aportaciones de los sujetos femeninos a las construcciones de la mujer reina un discurso misógino. A las feministas, que debemos ir más allá de este discurso, nos da la impresión de que no tenemos dónde recurrir<sup>1</sup>.

La dificultad con la que nos enfrentamos las teóricas feministas hoy día, por lo tanto, estriba en el hecho de que incluso la definición que hacemos de nosotras mismas se asienta en un concepto que debemos desconstruir y alejar de todo esencialismo, en cualquiera de sus aspectos. El hombre ha mantenido que la mujer puede definirse, describirse, captarse –entenderse, explicarse y diagnosticarse– hasta un grado de determinación que nunca se ha otorgado al propio hombre, que se concibe como un animal racional autónomo que posee voluntad propia. Mientras que el comportamiento del hombre apenas está determinado, por lo que se le cree capaz de construir su propio futuro conforme a sus elecciones racionales, la naturaleza de la mujer determina excesivamente su comportamiento, los límites de sus esfuerzos intelectuales, así como lo que forzosamente debe experimentar emocionalmente en su trayecto vital. Ya se la conciba como esencialmente inmoral e irracional (a lo Schopenhauer) o esencialmente afectuosa y benévola (a lo Kant), siempre se la define como algo esencial, que forzosamente el varón debe poder percibir inmediatamente mediante la intuición<sup>2</sup>. Si bien el varón ha asignado a las características esenciales de la mujer diversas formas, ésta es siempre el Objeto, un conjunto de atributos que puede predecirse y controlarse al igual que otros fenómenos naturales. El puesto del sujeto autónomo, con voluntad propia, que puede rebasar los dictados de la naturaleza está reservado a los varones en exclusiva<sup>3</sup>.

Son fundamentalmente dos las reacciones que ha suscitado esta situación en las pensadoras feministas en los últimos diez años. La primera de ellas consiste en reclamar para las feministas la capacidad exclusiva de describir y evaluar a la mujer. Así, según el llamado

feminismo cultural, el problema del imperialismo cultural de los varones se engendra en un proceso en el que las mujeres están definidas por los varones, un grupo que tiene un punto de vista y una serie de intereses opuestos a los de éstas, amén de posiblemente miedo y odio hacia ellas. Así, se produce una distorsión y una devaluación de las características femeninas, que ahora puede corregir el feminismo mediante una descripción y una valoración más certeras. De este modo, con la revisión que acomete el feminismo cultural, la pasividad de la mujer se interpreta como un carácter sosegado, el carácter emocional como la inclinación a la crianza, la subjetividad como una creciente toma de conciencia sobre ella misma, y así sucesivamente. El feminismo cultural no se opone a definir a la mujer, sino únicamente al modo en que los varones la definen.

La segunda de estas dos reacciones principales rechaza por completo la posibilidad de definir a la mujer como tal. Las feministas que se adhieren a esta táctica andan tratando de desconstruir todos los posibles conceptos de la mujer, y sostienen que los intentos de definirla, ya provengan del feminismo ya de actitudes misóginas, son reaccionarios desde el punto de vista político y erróneos desde el ontológico. La sustitución de la mujer-ama-de-casa por la mujer-supermamá (o Madre Tierra o superprofesional) no supone ningún progreso. Basándose en las teorías post-estructuralistas francesas, estas feministas aseguran que la existencia de este tipo de errores se debe a que, en lo fundamental, reproducimos las estrategias misóginas al tratar de definir a las mujeres, caracterizarlas o hablar en su nombre, aun cuando permitamos un espectro de diferencias en el género. Las políticas basadas en el género o en la diferencia sexual deben sustituirse por una concepción plural de la diferencia, en la que el género pierda la trascendencia que ahora se le otorga.

Resumiendo, pues, la respuesta del feminismo cultural a la pregunta que formulara Simone de Beauvoir, “¿existen las mujeres?”, es afirmativa, y se plasma en la definición de las mujeres fijándose en las actividades que desempeñan y los atributos que poseen en la cultura actual. La respuesta desde el post-estructuralismo es negativa, y deriva en un ataque contra la categoría y el concepto de la mujer con un tratamiento más complejo de la subjetividad. Ambas respuestas se topan con fuertes limitaciones, y cada vez se hace más evidente que resulta imposible superarlas sin desechar el marco teórico en el que se imbrican. Así lo creen los espíritus más audaces, que ya osan rechazar esta alternativa e intentan plantear una nueva vía; una vía que esquivé los problemas más significativos de sus precedentes. En este artículo, comentaré algunas de las iniciativas, pioneras en este campo, que se orientan al desarrollo de un nuevo concepto de la mujer. Aportaré asimismo mi propia contribución a este proyecto<sup>4</sup>. No obstante, debo detallar, antes de nada y con mayor claridad, los inconvenientes de los dos primeros planteamientos con los que se ha tratado de solucionar el problema de la mujer, y justificar por qué considero que tales inconvenientes les son inherentes.

## **Feminismo cultural**

El feminismo cultural se sustenta en la creencia de que existe una naturaleza o esencia femenina, de la que se apropian las mismas feministas para tratar de revalorizar los atributos femeninos depreciados. Para las feministas culturales, el enemigo de las mujeres no es únicamente el sistema social, las instituciones económicas o una serie de convicciones desfasadas, sino la masculinidad en sí misma y, en ciertos casos, lo que es masculino desde un punto de vista biológico. Las iniciativas del feminismo cultural se centran en la creación y el mantenimiento de un entorno saludable –libre de valores que favorezcan lo masculino y de todos sus derivados, como la pornografía– para el desarrollo del principio femenino. La teoría feminista, la explicación del sexismo y la justificación de las reivindicaciones feministas encuentran una base firme y sin ambigüedades en el concepto de la esencia femenina.

Mary Daly y Adrienne Rich son dos renombradas defensoras de esta posición<sup>5</sup>. Ambas rompen con la tendencia hacia la androginia y hacia la reducción de las diferencias entre los géneros que tuvo tanta acogida entre las feministas a principios de los años setenta, y abogan por volver a centrarse en la feminidad.

Según Daly, la infecundidad del varón le convierte en parasitario de la energía de la mujer, que emana de nuestra condición biológica, generadora y garante de vida: “puesto que la energía de la mujer es esencialmente biofílica, el cuerpo/alma de la mujer es el objetivo principal de esta perpetua guerra de hostilidades desatada contra la vida. La Gin/Ecología pretende re-claimar la energía de las mujeres que despide amor por la vida”<sup>6</sup>. A pesar de las advertencias de Daly para no caer en el reduccionismo biológico<sup>7</sup>, en su propio análisis del sexismo se sirve de trazos biológicos específicos del género para explicar el odio de los varones hacia las mujeres. El estado de infertilidad de “todos los varones” les hace depender de las mujeres, lo que a su vez acarrea que los varones “se identifiquen intensamente con el ‘tejido fetal desechable’”<sup>8</sup>. En virtud de su estado de miedo e inseguridad, resulta prácticamente comprensible que los varones deseen dominar y controlar lo que no es sino una necesidad vital para ellos: la energía generadora de vida de las mujeres. La energía femenina, una esencia natural según Daly, necesita desembarazarse de sus parásitos masculinos, liberarse para poder expresarse creativamente, y recargarse a través de vínculos con otras mujeres. En este espacio de libertad, pueden florecer los atributos “naturales” de las mujeres – el amor, la creatividad y la capacidad para la crianza.

Para Daly, la identificación de las mujeres con lo femenino es su esencia definitoria, su haecidad —su afirmación deíctica—, invalidando así cualquier otra forma por la que se las defina o por la que puedan definirse a sí mismas. Así, dice Daly: “las mujeres que aceptan incluirse de forma engañosa con los padres y los hijos a menudo se encuentran enfrentadas contra otras mujeres por su etnia, nacionalidad, clase, religión u otras diferencias definidas por los varones”<sup>9</sup>. Pero estas diferencias son más aparentes que reales, más insustanciales que sustanciales. La única diferencia verdadera, la única que puede cambiar la posición ontológica de una persona en el mapa dicotómico de Daly, es la diferencia sexual. Nuestra esencia se define ahí, en nuestro sexo, de donde emanan todas nuestras realidades: quiénes son nuestros aliados potenciales, quién es nuestro enemigo, cuáles son nuestros intereses objetivos, cuál es nuestra verdadera naturaleza. Daly, por tanto, vuelve a definir a las mujeres, y su definición está vigorosamente ligada a lo que es femenino desde el punto de vista biológico.

Muchas de las obras de Rich revelan similitudes sorprendentes con la posición que adopta Daly, ya expuesta; sorprendentes dadas las diferencias que las separan en cuanto a estilo y carácter. Rich define una “conciencia femenina”<sup>10</sup> que está en gran medida relacionada con el cuerpo femenino.

He llegado a creer.. que la biología femenina —la sensualidad intensa y difusa que irradia del clítoris, de los senos, del útero, de la vagina; los ciclos lunares de la menstruación; la gestación y la fruición de la vida que pueden darse en el cuerpo de una mujer— tiene implicaciones mucho más radicales de lo que hasta ahora hemos podido apreciar. El pensamiento patriarcal ha limitado la biología femenina a sus propias y estrechas especificaciones. La visión feminista se ha apartado de la biología femenina por estas razones; pero creo que debemos considerar nuestro físico un recurso, en lugar de un destino... [D]ebemos captar la unidad y resonancia de nuestro cuerpo, nuestro vínculo con el orden natural, el fundamento físico de nuestra inteligencia.<sup>11</sup>

Rich sugiere, por tanto, que no debería refutarse la importancia de la biología femenina simplemente porque el patriarcado la haya utilizado para sojuzgarnos. Rich está convencida de que “nuestro fundamento biológico[,] el milagro o la paradoja del cuerpo femenino y sus significados político y espiritual” son la clave para rejuvenecernos y volver a vincularnos con nuestros atributos femeninos específicos, que enumera de este modo: “nuestras capacidades

mentales, apenas utilizadas; nuestro sentido del tacto, tan desarrollado; nuestro talento para la observación aguda; nuestro organismo complicado y doloroso, y su placer mutilado”<sup>12</sup>.

Más adelante, Rich vuelve a evocar a Daly en la explicación que ofrece sobre la misoginia: “la antigua y constante envidia, temor y hasta terror del hombre por la capacidad que tiene la mujer de crear vida, ha tomado repetidamente forma de odio hacia cualquiera de los otros aspectos creativos de la mujer”<sup>13</sup>. Por lo tanto, Rich, como Daly, vislumbra una esencia femenina, define el patriarcado como el sometimiento y la colonización de esta esencia, que encuentran su origen en la envidia y necesidad de los varones, y a continuación plantea una solución que gira en torno al redescubrimiento de nuestra esencia y al establecimiento de vínculos con otras mujeres. Ni Rich ni Daly se comprometen con el reduccionismo biológico, pero porque rechazan la oposición dicotómica entre cuerpo y alma que se presupone en tal reduccionismo. Para Daly y para Rich, la esencia femenina no es únicamente espiritual o biológica —es ambas cosas. Con todo, lo principal sigue siendo que nuestra anatomía específicamente femenina es el componente fundamental de nuestra identidad y el origen de nuestra esencia femenina. Rich augura que “la recuperación de nuestros cuerpos por las mujeres posibilitará cambios más esenciales en la sociedad humana que la toma por los obreros de los medios de producción... En un mundo semejante, las mujeres crearán de verdad la nueva vida, dando a luz no sólo niños (según nuestra elección), sino visiones y pensamientos imprescindibles para apoyar, consolar y transformar la existencia humana: en suma, una nueva relación con el universo. La sexualidad, la política, la inteligencia, el poder, el trabajo, la comunidad y la intimidad cobrarán significados nuevos, y el pensamiento mismo se transformará”<sup>14</sup>.

Como expone detalladamente Alice Echols, puede interpretarse que las opiniones de Rich y Daly forman parte de una inclinación hacia el esencialismo cada vez más acusada en el feminismo<sup>15</sup>. Echols utiliza preferentemente el nombre de “feminismo cultural” para referirse a esta tendencia, porque iguala “la liberación de la mujer con el desarrollo y el mantenimiento de una contracultura femenina”<sup>16</sup>. En este sentido, Echols determina qué documentos se adscriben al feminismo cultural por la censura que realizan de la masculinidad, y no de los roles y hábitos de los varones, por su valoración de los rasgos femeninos, así como por el compromiso al que se adhieren de mantener, en lugar de reducir, las diferencias entre los géneros. Además de a Daly y Rich, Echols incluye a Susan Griffin, Kathleen Barry, Janice Raymond, Florence Rush, Susan Brownmiller y Robin Morgan en la nómina de autoras adscritas al feminismo cultural, y para justificarlo señala fragmentos clave de sus obras de manera convincente. A pesar de que, para Echols, el arquetipo de esta tendencia se encuentra en los primeros escritos de Valerie Solanas y Joreen vinculados al feminismo radical, tiene la precaución de discriminar entre el feminismo cultural y el feminismo radical en su conjunto. Los rasgos que diferencian uno de otro se cifran en la diferente posición que adopta cada cual frente a la posibilidad de que los varones reformen su actitud sexista, en la diversa conexión que uno y otro establecen entre lo biológico y la misoginia, así como en la importancia desigual que conceden a los atributos femeninos valorados. Como ha apuntado Hester Eisenstein, en numerosas obras del feminismo radical se tiende a establecer un concepto esencialista y ahistórico de la naturaleza femenina, pero esta tendencia prospera y se acentúa en el caso de las feministas culturales, lo cual separa significativamente sus obras de las del feminismo radical.

No obstante, si bien las feministas culturales hacen una distinción tajante entre los rasgos femeninos y masculinos, no siempre se encuentran, por el contrario, definiciones abiertamente esencialistas de lo que significa ser mujer. Parecería, pues, que la lectura que Echols realiza del feminismo cultural proporciona una imagen demasiado homogénea, y que su acusación de esencialismo carece de base sólida. Sobre la cuestión del esencialismo, dice Echols:

esta preocupación por definir la sensibilidad femenina tiene el efecto de que las feministas no sólo se permitan lanzar generalizaciones que resultan peligrosamente erróneas, sino que además deduzcan que su identidad es innata, en lugar de socialmente construida. En el mejor de los casos, se ha desdeñado sin más miramientos si el origen de estas diferencias es biológico o cultural. En este sentido, dice Janice Raymond: “sin embargo, hay diferencias, y algunas feministas han caído en la cuenta de que son importantes, nazcan de la socialización, lo biológico o el historial total de lo que significa ser mujer en una cultura patriarcal”<sup>17</sup>. Echols señala que la importancia que se concede a las diferencias varía enormemente dependiendo de dónde se originen. Si son innatas, la construcción de una cultura feminista alternativa en la que se centra el feminismo cultural resulta acertada desde el punto de vista político. Si las diferencias no son innatas, debería modificarse considerablemente las prioridades de nuestro activismo. Avalada por la ausencia de una posición claramente definida sobre cuál es en última instancia el origen de la diferencia entre los géneros, Echols deduce que las feministas culturales, por su énfasis en la construcción de un espacio de libertad feminista y una cultura centrada en la mujer, muestran un cierto esencialismo. Estoy de acuerdo con la sospecha de Echols. En realidad, resulta difícil interpretar de forma coherente los postulados de Rich y Daly sin restablecer la premisa que se echa en falta de que existe una esencia femenina innata.

Puede sorprender que no haya incluido en la categoría del feminismo cultural ninguna obra feminista escrita por mujeres de nacionalidades y razas oprimidas, como tampoco lo hace Echols. Sé que hay quien argumenta que la importancia que algunas escritoras como Cherríe Moraga y Audre Lorde conceden a la identidad cultural es muestra de una tendencia hacia el esencialismo. No obstante, en mi opinión, su obra rechaza de forma constante las concepciones esencialistas del género, como da prueba de ello el siguiente fragmento de Moraga: “cuando se empieza a hablar de sexismo, el mundo se hace mucho más complejo. El poder ya no se fragmenta en pequeñas categorías jerárquicas bien definidas, sino que se convierte en una serie de salidas y desvíos. Puesto que no es fácil determinar las categorías, tampoco resulta sencillo dar un nombre al enemigo. ¡Qué difícil es todo de desentrañar!”<sup>18</sup>. A continuación, Moraga afirma que “algunos varones sojuzgan a las mujeres a las que aman”, de lo cual se desprende que necesitamos crear categorías y conceptos nuevos que puedan describir unas relaciones de opresión tan complejas y contradictorias como éstas. Precisamente porque su interpretación del sexismo es compleja, creo que Moraga se sitúa a años luz de la ontología maniquea de Daly o de la concepción idealizada de la mujer que plantea Rich. El hecho de que algunas mujeres como Moraga sufran simultáneamente múltiples tipos de opresión pone obstáculos a que se extraigan conclusiones de tendencia esencialista. Resulta difícil imaginar que surjan concepciones universalistas de las experiencias y atributos masculinos y femeninos en un contexto donde se fragua una trama tan compleja de relaciones. De hecho, a no ser que se tenga una capacidad especial para universalizar, es complicado, por no decir imposible, sostener tesis esencialistas. Resulta impensable que las mujeres blancas sean ya absolutamente buenas, ya absolutamente malas; como tampoco pueden serlo los varones que pertenecen a grupos oprimidos. En definitiva, no he dado con ninguna obra escrita por feministas oprimidas por su raza y/o clase en la que lo masculino se identifique plenamente con lo Otro. Como se refleja asimismo en su comprensión en absoluto simplista de la masculinidad, su concepción de la mujer es con diferencia mucho más elaborada y compleja<sup>19</sup>.

De todos modos, como apunta la propia Echols, el feminismo cultural no es homogéneo, a pesar de que procede de las feministas blancas. Rush o Dworkin, por ejemplo, no ratifican las explicaciones biológicas sobre el sexismo que proporcionan Daly y Brownmiller. Pero el principal nexo de unión entre estas feministas se encuentra en el esencialismo que exhiben en la formulación universalista de cómo conciben a la mujer y a la madre. Por esta razón, aun

cuando no exista una homogeneidad total en la categoría, resulta razonable y conveniente distinguir (y criticar) en estas obras, por otra parte dispares entre sí, una tendencia común a la adopción de una concepción ahistórica, sin matices, homogénea de la mujer.

No hay que estar bajo el influjo del post-estructuralismo francés para detractarse del esencialismo. Se ha demostrado sobradamente que a estas alturas resulta objetiva y filosóficamente insostenible postular que las diferencias entre los géneros en la personalidad y en el carácter son innatas<sup>20</sup>. Las divisiones por razón del género toman muy variadas formas en las diferentes sociedades, y las diferencias que puedan parecer universales encuentran explicación sin recurrir al esencialismo. No obstante, desde el siglo diecinueve, las feministas han mantenido por lo general la convicción de que a la mujer le es inherente una naturaleza sosegada y una capacidad para la crianza; convicción que ha experimentado un nuevo auge en la última década, especialmente entre las feministas vinculadas al pacifismo activista. He conocido a muchísimas jóvenes feministas que se han comprometido con iniciativas como la del Campamento de las mujeres para la paz (Women's Peace Encampment) y con grupos como el de las Mujeres en pro de un futuro antinuclear (Women for a Non-Nuclear Future) por creer que el amor maternal que las mujeres sienten hacia sus hijos puede desbaratar los cimientos de la opresión imperialista. Me merece un profundo respeto el orgullo con el que estas mujeres logran afirmarse. No obstante, no puedo sino refrendar el temor de Echols de que, a fin de cuentas, "reflejan y reproducen las ideas preconcebidas que imperan en la cultura sobre las mujeres", que no sólo no logran representar la diversidad que se distingue en las vidas de las mujeres sino que, además, fomentan que se forjen expectativas falaces sobre qué constituye un comportamiento femenino "normal", que la mayoría de nosotras no puede cumplir<sup>21</sup>. Las categorías de género que adoptamos son, sin lugar a dudas, constitutivas, y no meras descripciones retrospectivas de las actividades que hemos desempeñado en el pasado. Se crea una circularidad de la que es imposible escapar entre la definición por la que la mujer es por naturaleza sosegada y capacitada para la crianza, las observaciones y juicios que emitamos sobre las mujeres, y las actividades en las que, en tanto que mujeres, nos embarquemos en el futuro. ¿No estarán pidiendo las feministas otro boleto para que las mujeres del mundo nos distraigamos en la noria de la representación abstracta de lo femenino? ¿No sería mejor que nos bajáramos de la noria y echáramos a correr?

De todos modos, con esto no pretende sugerirse que todos los resultados que ha conseguido el feminismo cultural en el plano político hayan sido negativos<sup>22</sup>. La revisión insistente de las características femeninas tradicionales desde un punto de vista diferente o el recurso a una mirada a través de un "espejo" con objeto de originar un cambio de gestalt basado en la información que actualmente poseemos sobre las mujeres han surtido efectos positivos. Tras haber oído durante toda una década cómo nos aconsejaban las feministas liberales que nos pusiéramos el traje de oficina y nos lanzáramos a conquistar el mundo masculino, viene bien la rectificación de las feministas culturales, que proclaman, al contrario, que el mundo de las mujeres está colmado de valores y virtudes superiores. Asimismo, es positivo pasar de que se nos desprecie a que se nos valore e imite. De aquí manan los principales aciertos del feminismo cultural. No en vano se acepta de grado gran parte de sus argumentos, a saber, que a nuestras madres se debe la supervivencia de la familia, que los trabajos artesanales que realizan las mujeres tienen verdadero valor artístico o que la afectividad de las mujeres es superior a la competitividad propia de los varones.

Con todo, la redefinición de la "feminidad" fomentada desde el feminismo cultural no sirve a la larga como base de un programa para el movimiento feminista, e incluso obstaculiza su desarrollo. Las mujeres, como otros grupos oprimidos que se han visto sojuzgados y limitados en su libertad de movimientos, han desarrollado habilidades y atributos que deberían recibir la estimación, el valor y la promoción que les corresponde. No obstante, deberíamos cuidarnos de fomentar las situaciones de opresión que propiciaron la consolidación de tales atributos: la

obligación de cuidar de los hijos, la falta de autonomía física o el condicionamiento de la supervivencia a la capacidad de actuar como intermediarias, entre otras. ¿Qué tipo de condiciones queremos fomentar para las mujeres? ¿Una libertad de movimientos que nos permita competir con los varones en el universo capitalista? ¿O queremos seguir limitándonos a las actividades relacionadas con la crianza de los hijos? Por cuanto el feminismo cultural únicamente valora los atributos genuinamente positivos que hemos desarrollado en condiciones de opresión, es incapaz de plantear nuestro futuro a largo plazo. Por cuanto refrenda las explicaciones esencialistas que se ofrecen sobre dichos atributos, corre el peligro de consolidar un baluarte cardinal en el que se ampara el sexismo: la creencia de que existe una “feminidad” innata que todas debemos acatar so pena de que se juzgue que somos mujeres inferiores o que no somos “auténticas” mujeres.

## Post-estructuralismo

Para numerosas feministas, el problema que se plantea en la reacción del feminismo cultural frente al sexismo yace en el hecho de que se abstiene de criticar el mecanismo fundamental del que se sirve el poder opresivo para perpetuar dicho sexismo, e incluso vuelve a recurrir a dicho mecanismo en la solución que supuestamente ofrece. El mecanismo del poder al que nos referimos es aquél en el que el sujeto se construye a través de un discurso en el que poder y saber entretejen una estructura coercitiva que “hace que el individuo se retraiga sobre sí mismo y que forzosamente se aferre a su propia identidad”<sup>23</sup>. Desde esta perspectiva, las definiciones esencialistas de la feminidad, incluso cuando provienen de las feministas, “aferran” al individuo femenino a su identidad en tanto que mujer, por lo que no pueden considerarse una solución al sexismo.

Las feministas han tomado este planteamiento del problema de una serie de pensadores franceses muy influyentes en los últimos tiempos que en ocasiones reciben la denominación de post-estructuralistas, pero que también responden al apelativo de post-humanistas o post-esencialistas. Lacan, Derrida y Foucault son los miembros más sobresalientes de este grupo. Ciertamente es que estos escritores difieren en gran manera entre sí, pero común a todos es (entre otras) la tesis de que el sujeto autónomo y auténtico que, según los postulados del humanismo, puede descubrirse bajo una fachada construida con material cultural e ideológico no es en realidad sino un constructo de ese mismo discurso humanista. El sujeto no es un locus desde el que se originen intenciones creadoras, ni posee atributos naturales, ni siquiera una conciencia individual, privilegiada. Lacan recurre al psicoanálisis, Derrida a la gramática y Foucault a la historia de los discursos, pero todos atacan y “desconstruyen”<sup>24</sup> el concepto imperante de sujeto: el que presupone que en él existe una identidad esencial y una especie de mónada auténtica reprimida por la sociedad. No obstante, no hay sustancia esencial “connatural” a nosotros, por lo que tampoco puede hablarse de represión en el sentido humanista.

Este punto de vista encubre un curioso tipo de neo-determinismo. El sujeto o el yo nunca se encuentra determinado por lo biológico hasta tal punto que la historia humana pueda predecirse o explicarse, como tampoco existe un vector determinista que apunte desde ciertos fenómenos “naturales” y estáticos, y con una orientación unívoca, a la experiencia humana. Por otro lado, el rechazo de este determinismo biológico no se basa en la creencia de que los seres humanos apenas están determinados sino, más bien, en la idea de que están excesivamente determinados (es decir, contruidos) por un discurso social y/o unos hábitos culturales. En definitiva, se piensa que, en realidad, los individuos gozamos de poca capacidad de decidir quiénes somos, puesto que, como tienen a bien recordarnos Derrida y Foucault, las motivaciones y las intenciones individuales no cuentan en absoluto, o casi, en el esquema de la realidad social. Somos constructos –es decir, la experiencia de nuestra propia subjetividad

es un constructo bien transformado por un discurso social bien asentado sobre él; un discurso, en todo caso, que escapa (y con mucho) al control del individuo. Por decirlo con Foucault, somos seres “totalmente marcados por la impronta de la historia”<sup>25</sup>, de forma que las experiencias subjetivas están en cierto modo determinadas por una serie de macro-fuerzas. Con todo, aparentemente, dichas macro-fuerzas, que incluyen los discursos y hábitos sociales, no están totalmente determinadas, al ser el resultado de una trama compleja e impredecible de elementos que se solapan y se entrecruzan de tal modo que resulta imposible determinar una orientación unívoca o, en última instancia, una causa final u operativa. Sí pueden observarse, y de hecho Foucault en un momento dado quiso desentrañarlos<sup>26</sup>, ciertos procesos de cambio que operan en la red social, pero, más allá de las pautas regulares elementales, ni la forma ni el contenido del discurso se ajustan a una estructura fija y uniforme, ni pueden predecirse ni plantearse a través de un ámbito supremo objetivizado. En cierto modo, esta idea guarda similitudes con el individualismo metodológico contemporáneo, cuyos defensores admiten por lo general que el conjunto de las intenciones humanas produce una realidad social que no se asemeja al compendio de las categorías de las intenciones sino que difiere totalmente de cualquiera de las partes o de cualquier suma de las partes que pudiera concebirse o pretenderse. Sin embargo, la diferencia estriba en el hecho de que, mientras los individualistas metodológicos convienen en que las intenciones humanas resultan infructuosas, los post-estructuralistas niegan no sólo que lo sean sino también la autonomía ontológica e incluso la existencia de la intencionalidad.

Los post-estructuralistas se alían con Marx al descubrir la dimensión social de la que se imbuyen las peculiaridades e intenciones individuales. En este sentido, afirman que no puede pensarse en la sociedad como un conjunto de intenciones individuales sino que, más bien, debemos entender que tales intenciones individuales se construyen en una realidad social determinada. Por cuanto insisten en dar explicaciones sociales a los hábitos y experiencias individuales, sus obras me parecen iluminadoras y convincentes. No obstante, no puedo sino discrepar en tanto en cuanto no parece que dejen margen de maniobra alguno para el individuo en ese discurso social o entramado institucional. Reniego precisamente de esa totalización de la impronta de la historia. Los post-estructuralistas, al defender que la sociedad construye por completo al sujeto, le privan totalmente de la capacidad de reflexionar sobre el discurso social, y de oponerse a sus determinaciones.

Cuando se aplica al concepto de la mujer, la perspectiva post-estructuralista incurre en lo que llamaré nominalismo: la idea de que la categoría de “la mujer” es una ficción, y de que el feminismo debe orientar sus esfuerzos a desmantelarla. “La mujer’ quizá no sea nada, la identidad determinable de una figura que se anuncia a distancia, a distancia de otra cosa... Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el abismo de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia ella misma”<sup>27</sup>. El interés de Derrida por el feminismo proviene de la creencia, como se comprueba en el pasaje anterior, de que la mujer puede representar la ruptura con el discurso funcional de lo que denomina logocentrismo, un discurso esencialista que lleva aparejadas una jerarquización de la diferencia y una ontología kantiana. Puesto que a la mujer, en cierto modo, se la ha excluido de este discurso, puede esperarse que de ella mane la resistencia. No obstante, esta resistencia no surtirá efecto de no abandonar, a la hora de redefinir a la mujer, el mecanismo del logocentrismo. Su resistencia sólo será eficaz si vaga a la deriva y esquiva todo intento de aprehenderla. Sólo entonces, confía Derrida, se hará realidad la siguiente escena futurista: “engulle, vela por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad. Al llegar a este punto el discurso filosófico, ciego, zozobra –se deja arrastrar a su perdición”<sup>28</sup>. Según Derrida, a las mujeres siempre se las ha definido como una diferencia sojuzgada por medio de una oposición binaria: varón/mujer, cultura/naturaleza, positivo/negativo, raciocinio/intuición. Al



respaldar, como las feministas culturales, la existencia de una diferencia esencial de género, vuelve a conjurarse esta estructura antitética. El único modo de hurtarse a esta estructura, y de subvertirla, consiste en apoyar la diferencia total, en ser lo que no puede concretarse o sojuzgarse mediante una dicotomía jerarquizada. Paradójicamente, se trata de ser lo que no se es. Las feministas, por tanto, no pueden deslindar definitivamente la categoría de “la mujer” o, de otro modo, se eliminaría toda posibilidad de superar el logocentrismo y su poder represivo.

Del mismo modo, Foucault rehúsa todo sujeto construido por oposición –sea el “proletariado”, la “mujer”, o los “oprimidos”– en tanto que imágenes especulares que únicamente recrean y apuntalan el discurso del poder. Como apunta Bidy Martin, “Foucault desconstruye desde una posición des-centrada, que se sale de la línea, aparentemente desalineada. No imagina una posición de otredad absoluta, sino una ‘alteridad’ que se concibe a sí misma como una exclusión interna”<sup>29</sup>.

Según los postulados de Foucault y Derrida, únicamente se prueba acertado un feminismo completamente negativo, que desconstruya todo sin construir nada. Ésta es la opción por la que apuesta Julia Kristeva, otra renombrada autora ligada al post-estructuralismo francés. En este sentido, afirma: “una mujer no puede ser; es algo que ni siquiera pertenece al orden del ser. De ahí que el feminismo sólo pueda proceder de forma negativa, en desavenencia con lo que existe para poder decir ‘no es esto’ y después ‘ni tampoco esto’”<sup>30</sup>. No obstante, la índole compleja de la subjetividad no anula la posibilidad de la lucha política, como quizás pudiera desprenderse del hecho de que, a la par que desconstruye los fundamentos de lo reaccionario, el post-estructuralismo desconstruye también los de lo revolucionario. Con todo, la lucha política sólo podrá asumir una “función negativa”, que impugne “todo lo finito, lo definido, lo estructurado, lo que esté cargado de significado en la situación actual de la sociedad”<sup>31</sup>.

La crítica que el post-estructuralismo hace de la subjetividad resulta de interés para las feministas por dos motivos. En primer lugar, parece mantener viva la esperanza de conseguir una libertad mayor para las mujeres, de forma que se dé rienda suelta a una pluralidad de diferencias, que circulen libres, sin que exista, al contrario de lo que sucede en el patriarcado o en el feminismo cultural, ninguna identidad de género predeterminada que les ponga trabas. En segundo lugar, da un paso decisivo más allá del feminismo cultural y del feminismo liberal, al avanzar en la teorización de lo que éstos no abordan: la construcción de la subjetividad. En este sentido, podemos aprender mucho sobre el funcionamiento de los mecanismos opresivos del sexismo o sobre la construcción de categorías específicas de género al relacionarlos con el discurso social y al concebir el sujeto como un producto de la cultura. Naturalmente, este análisis nos resultará asimismo provechoso para comprender a las mujeres de derechas, los modos de reproducción de la ideología o los mecanismos que frenan el progreso en la sociedad. No obstante, la adhesión al nominalismo plantea serias dificultades al feminismo. ¿Cómo podemos aplicar con rigor el planteamiento de Kristeva en el que la lucha únicamente puede ser negativa? Como seguramente no ignora la izquierda a estas alturas, no se puede llamar al activismo a un movimiento que se plantea siempre y solamente como oposición: es necesaria una alternativa positiva, una proyección de un futuro mejor para incitar a los individuos a que dediquen tiempo y ganas a que tal proyecto se materialice. Por otra parte, la adhesión del feminismo al nominalismo tropieza con el mismo obstáculo con el que se topan las teorías de la ideología, a saber, ¿por qué construye el discurso social la conciencia de una mujer de derechas, pero no la de una feminista? Las críticas post-estructuralistas de la subjetividad atañen a la construcción bien de todos los sujetos bien de ninguno. Y de ahí en concreto surge la dificultad que acucia al feminismo: ¿cuál es el fundamento de una política feminista que desconstruye al sujeto femenino? El nominalismo amenaza con aniquilar el propio feminismo.

Algunas de las feministas que quieren aplicar las teorías del post-estructuralismo en absoluto ignoran este peligro. Biddy Martin, por ejemplo, indica que “no podemos permitirnos el lujo de desdeñar adoptar una postura política ‘que nos ate a nuestro sexo’ por el mero hecho de querer mantener un abstracto rigor teórico . . . Si se devana la lógica de la oposición foucaultiana a las categorías tradicionales, en último extremo se corre el peligro de que la cuestión de la opresión de las mujeres resulte caduca”<sup>32</sup>. Puesto que Martin analiza los problemas que plantean las teorías de Foucault, nos cabe la esperanza de que aporte una solución que supere el nominalismo. Sin embargo, en su interpretación de la obra de Lou Andreas-Salomé, Martin valora lo indeterminado, lo ambiguo y lo escurridizo, y da a entender que, precisamente porque mantiene su identidad en la indeterminación, la vida de Andreas-Salomé constituye un texto del cual las feministas pueden aprender mucho<sup>33</sup>.

No obstante, la idea de que ningún texto puede determinarse no resulta productiva para las feministas. Como aval de su tesis de que no puede fijarse un significado último y determinado en los textos, Derrida nos proporciona en *Espolones* tres interpretaciones discordantes pero justificables todas ellas del modo en que se construye y se asigna una posición a la mujer en los textos de Nietzsche. En una de ellas, Derrida sostiene que podemos encontrar ideas que pueden considerarse feministas<sup>34</sup>. Derrida pretende así demostrar que puede rebatirse incluso la interpretación aparentemente irrefutable por la que las obras de Nietzsche rezuman misoginia con otra tesis igualmente convincente que postula lo contrario. De todos modos, ¿de qué les sirve a las feministas, a quienes les conviene más corroborar las acusaciones de misoginia que aceptar su “indeterminación”? No se trata de tildar al propio Derrida de anti-feminista, ni sugerir que no hay nada en su obra que pueda resultar de provecho para el feminismo. No obstante, la tesis de la indeterminación, de la forma en la que se esgrime en el caso de Nietzsche, recuerda demasiado el argumento anti-feminista que dice que nuestra interpretación del sexismo está basada en una perspectiva limitada y prejuiciada, y que lo que consideramos misógino en realidad ayuda, en lugar de perjudicar, a las mujeres. La afirmación de la indeterminación obligatoriamente nos sitúa de nuevo en la posición que sugería Kristeva, en la que únicamente caben respuestas negativas a la pregunta ¿qué es una mujer? Si la categoría de “la mujer” es esencialmente indeterminada, negamos la posibilidad de concebirla de un modo positivo para protegerla contra la desconstrucción, lo cual nos aboca irremediabilmente a un feminismo que sólo puede ser desconstruccionista y que, por tanto, vuelve a caer en el nominalismo<sup>35</sup>.

Con una actitud nominalista en lo referente a la subjetividad, se produce el nocivo efecto de privar nuestro análisis de la perspectiva de género; en definitiva, de volver a sumir el género en la invisibilidad. La ontología de Foucault se centra únicamente en los cuerpos y en los placeres, y, como es sabido, este autor no incluye el género en las categorías para el análisis. Si se admite que el género es simplemente un constructo social, la necesidad e incluso la posibilidad de una política feminista quedan en entredicho a renglón seguido. ¿Qué podemos solicitar en nombre de las mujeres si “las mujeres” no existen y todo lo que se pide en su nombre únicamente consolida el mito de que sí? ¿Cómo podemos atrevernos a censurar el sexismo y a proclamar que perjudica los intereses de las mujeres, si tal categoría es una ficción? ¿Cómo podemos reivindicar la legalización del aborto, las ayudas necesarias para el cuidado de los hijos o una remuneración acorde con el esfuerzo realizado sin recurrir al concepto de “la mujer”?

El post-estructuralismo socava nuestras posibilidades de combatir la tendencia dominante (y, podría decirse, el peligro dominante) en el pensamiento que prima en la intelectualidad occidental, a saber, la obcecación en una ética, una metafísica y una epistemología universales, neutrales e imparciales. Desoyendo los rumores discrepantes que circulan por la Europa continental, el pensamiento anglo-americano aún está vinculado a su idea(l) de que existen una metodología y una serie de verdades esenciales trans-históricas, apolíticas y de

aplicación universal, sin que se vean acotadas por ninguna asociación con géneros, razas, clases o culturas concretas. El rechazo de la subjetividad, aun involuntariamente, se confabula con la tesis del “humano genérico” del pensamiento liberal clásico, en la que las particularidades de los individuos contaminan sin necesidad alguna el conocimiento. Al interpretar ciertas particularidades individuales, como la experiencia subjetiva, como constructos sociales, el post-estructuralismo, en su negación de la autoridad del sujeto, se aviene perfectamente con la tesis del liberalismo clásico de que las particularidades individuales son insignificantes. (Para el liberalismo, en último extremo, la raza, la clase y el género carecen de importancia en relación con cuestiones como la justicia y la verdad, porque, “en el fondo, todos somos iguales”. Según el post-estructuralismo, la raza, la clase y el género son constructos y, por tanto, no pueden ratificar ninguna concepción sobre la justicia y la verdad, puesto que no existe una sustancia esencial subyacente que liberar, realzar o sobre la que construir. Por tanto, vuelve a confirmarse aquí que, en el fondo, todos somos iguales.) En realidad, este deseo de vapulear la idea de que existe una posibilidad de basar una forma de concebir el mundo –que se presenta de hecho como la mejor de todas las posibles– en humano genérico es el que informa en gran medida a las feministas culturales en su glorificación de la feminidad, que entienden como una especificidad válida sobre la que se fundamenta con toda legitimidad la teoría feminista<sup>36</sup>.

La anterior presentación del feminismo cultural y del feminismo post-estructuralista enojará a numerosas feministas, por suponerlos demasiado homogéneos y por encasillar alegremente teorías amplias y complejas. Con todo, creo que las tendencias hacia el esencialismo y hacia el nominalismo que he esbozado corresponden a las principales respuestas de la teoría feminista al reto pendiente de volver a conceptualizar a “la mujer”. Ambas repuestas presentan bazas significativas y deficiencias considerables. El feminismo cultural permite enmendar la tesis del “humano genérico” que sostiene el liberalismo clásico, e igualmente fomenta la comunidad y la auto-afirmación. No obstante, no llega a crear directrices que, a largo plazo, orienten la teoría o la práctica feminista. Además, está cimentado en una pretensión esencialista, la cual dista aún mucho de poder justificarse. La lectura que las feministas han hecho del post-estructuralismo destapa formas sugerentes de profundizar en la construcción de la subjetividad masculina y femenina, y amonesta de los peligros de crear un feminismo que reproduzca los mecanismos del poder represivo. Sin embargo, circunscribe el feminismo a las tácticas negativas de la oposición y la desconstrucción, y mina el ataque contra el liberalismo clásico, puesto que desautoriza pensar en toda subjetividad específica y significativa desde el punto de vista epistemológico. ¿Qué salida le queda entonces a una feminista?

No podemos simplemente aceptar con resignación la paradoja. Para poder escapar de las serias deficiencias del feminismo cultural y del post-estructuralismo, el feminismo precisa salir de la situación en la que se encuentra con el desarrollo de una tercera vía: una teoría alternativa sobre el sujeto que esquive tanto el esencialismo como el nominalismo. Esta nueva opción podrá convenir con el post-estructuralismo que se necesita una teorización de la categoría de “la mujer” a través de una indagación en la experiencia de la subjetividad, y no la descripción de los atributos que tiene actualmente. No obstante, no deberá acatar sin más que tal indagación derive necesariamente en la adopción de una posición nominalista sobre el género, o en su supresión. Las feministas deben examinar la posibilidad de construir una teoría del sujeto sexuado que no degenera en el esencialismo. En los dos apartados siguientes, trataré los trabajos más recientes que contribuyen al desarrollo de una teoría de estas características, o al menos así lo entiendo. Finalmente, en el último apartado, expondré mi propia contribución, en la que la identidad sexuada se percibe como la adopción de posiciones concretas.

## Teresa de Lauretis

La célebre obra de Lauretis, Alicia ya no, es una recopilación de artículos, vertebrados en torno a la búsqueda de conceptualizaciones que resuelvan el problema de la mujer en tanto que sujeto. En su obra, este problema surge del conflicto entre “la mujer” entendida como “una construcción ficticia” y “las mujeres” en tanto que “seres históricos reales”<sup>37</sup>. Así, apunta de Lauretis: “la relación entre las mujeres en cuanto sujetos históricos y el concepto de mujer tal y como resulta de los discursos hegemónicos no es ni una relación de identidad directa, una correspondencia biunívoca, ni una relación de simple implicación. Como muchas otras relaciones que encuentran su expresión en el lenguaje, es arbitraria y simbólica, es decir, culturalmente establecida. Lo que el libro intenta explorar son las formas y los efectos del establecimiento de esa relación”<sup>38</sup>. La ventaja del enfoque de Lauretis radica en que nunca pierde de vista que la teoría feminista se debe a un imperativo político y, por tanto, no ignora en ningún momento que nuestra misión no es sólo describir la relación en la que se fundamenta la subjetividad de las mujeres sino también cambiarla. Con todo, puesto que considera que estamos construidas por un discurso semiótico, este dictado político se enfrenta a un problema de raíz. En sus propias palabras, “paradójicamente, la única manera de situarse fuera de ese discurso es desplazarse uno mismo dentro de él –rechazar las preguntas tal y como vienen formuladas, o responder taimadamente, o incluso citar (pero en contra del sentido literal). El límite que se plantea, pero que no traspasa, este libro es, por tanto, la contradicción de la propia teoría feminista, a la vez excluida del discurso pero aprisionada en él”<sup>39</sup>. Como le ocurre a la teoría feminista, también el sujeto femenino está “a la vez excluido del discurso pero aprisionado en él”. Lauretis emprende en Alicia ya no la difícil tarea de construir una teoría del sujeto que no desdeñe estas verdades pero que siga manteniendo la viabilidad del feminismo. Admitir que el sujeto está construido por el discurso implica que el proyecto feminista no puede limitarse simplemente a descubrir “cómo ‘hacer visible lo invisible’”, como si la esencia del género estuviera ahí escondida esperando a que el discurso dominante la reconociese. A pesar de todo, Lauretis no renuncia a la posibilidad de crear “las condiciones de visibilidad para un sujeto social diferente”<sup>40</sup>. En su opinión, se puede evitar caer en el nominalismo en lo que respecta a la subjetividad si se la relaciona con la noción de hábito, en el sentido de Peirce, y con una noción de experiencia más elaborada desde el punto de vista teórico<sup>41</sup>. Me extenderé un poco más en esto último.

Según la tesis principal de Lauretis, la subjetividad, es decir, lo que uno “percibe y aprehende como algo subjetivo”, se construye en un proceso continuo, una renovación constante e ininterrumpida, que se basa en una interacción con el mundo, lo que ella denomina experiencia: “y así se produce [la subjetividad], no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y afecto) a los acontecimientos del mundo”<sup>42</sup>. A través de este proceso se genera la subjetividad de cada uno. Pero la descripción de la subjetividad resultante tampoco está exenta de problemas, entre los que destacan los siguientes: “los esfuerzos feministas . . . han caído, en su mayoría, en la trampa tendida por [una] paradoja. O han aceptado que ‘sujeto’, como ‘hombre’, es un término genérico y como tal puede designar igual y simultáneamente a los sujetos femenino y masculino, con el resultado de borrar de la subjetividad la sexualidad y la diferencia sexual. O se han visto obligadas a recurrir a una concepción opositiva del sujeto ‘femenino’ definido por el silencio, la negación, una sexualidad natural o una cercanía a la naturaleza no comprometida con la cultura patriarcal”<sup>43</sup>. Surge aquí de nuevo el dilema entre un sujeto sin género, como en el post-estructuralismo, y otro esencialista, como en el feminismo cultural. Como señala Lauretis, en la última opción, la conceptualización de la subjetividad femenina está constreñida por la propia distinción entre las subjetividades masculina y femenina. Así,

parece que se crea un dilema, puesto que, por un lado, si privamos la subjetividad del género, abrazamos un sujeto genérico, con lo cual debilitamos el proyecto feminista; por otro, si se define el sujeto en términos de género, de forma que la subjetividad femenina se establezca en un espacio claramente diferenciado del de la subjetividad masculina, caemos en la trampa de una oposición dicotómica supeditada a un discurso misógino. Parecería que defender una subjetividad unida a la noción de género acarrearía forzosamente que volviésemos a verter “las mujeres en el cuerpo y la sexualidad como inmediatez de lo biológico, como naturaleza”<sup>44</sup>. De su insistencia en una noción de subjetividad construida a través de las prácticas discursivas se deduce que Lauretis no aprueba para su propuesta precisamente esa otra concepción de la subjetividad. Una subjetividad moldeada en lo fundamental por el género parece conducir irremediabilmente al esencialismo, de forma que la oposición varón/mujer se propone como universal y ahistórica. Al contrario, una subjetividad que no se vertebra en torno a la noción de género parece desembocar en la concepción de un sujeto humano genérico, como si fuera posible ir despojándonos de las capas “culturales” que nos envuelven hasta dar con la auténtica raíz de la naturaleza humana, que, por otro lado, resulta no tener género alguno. ¿De veras únicamente tenemos estas opciones?

En Alicia ya no, Lauretis esboza las pautas de una nueva concepción de la subjetividad. En su opinión, la subjetividad no está ni determinada en exceso por lo biológico ni por “una intencionalidad libre y racional” sino, más bien, por la experiencia, que define (basándose en Lacan, Eco y Peirce) como “un complejo de hábitos resultado de la interacción semiótica del ‘mundo exterior’ y del ‘mundo interior’, engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social”<sup>45</sup>. A tenor de esta definición, evidentemente se plantea la siguiente cuestión: ¿podemos establecer una “experiencia femenina”? Lauretis nos incita a cuestionarnos esto mismo; pormenorizando, nos insta a analizar “ese complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, lo que engendra a uno como femenino”<sup>46</sup>. El final del libro de Lauretis encierra una aguda observación, que puede servirnos como punto de partida crítico:

[y] ahí es donde hay que buscar la especificidad de toda teoría feminista: no en la feminidad como cercanía privilegiada a la naturaleza, al cuerpo o al inconsciente, en una esencia inherente a las mujeres, pero contra la que presentan ahora una demanda los hombres; no en la tradición femenina entendida simplemente como algo marginal e intacto, fuera de la historia pero que hay que descubrir o redescubrir; tampoco en los resquicios y grietas de la masculinidad, en las fisuras de la identidad masculina o en lo reprimido por el discurso fálico; sino más bien en la actividad política, teórica, auto-analizadora mediante la cual pueden ser rearticuladas las relaciones del sujeto con la realidad social a partir de la experiencia histórica de las mujeres. Mucho, muchísimo, queda por hacer<sup>47</sup>.

Como se comprueba, Lauretis subraya que la salida a la impronta totalizadora de la historia y del discurso se sitúa en nuestra “actividad política, teórica, auto-analizadora”. Con ello, no debe entenderse que sólo los artículos eruditos en las publicaciones académicas constituyen un espacio de libertad y una base para la maniobra sino, más bien, que todas las mujeres pueden (y de hecho lo hacen) reflexionar, criticar y alterar el discurso. Por consiguiente, la subjetividad puede reconstruirse a través del proceso de la actividad reflexiva. El componente principal de la definición de Lauretis reside en la dinámica que inyecta en lo más profundo de la subjetividad: una interacción fluida en movimiento continuo, proclive al cambio mediante una práctica de auto-análisis.

Más recientemente, Lauretis, partiendo de este punto, ha llevado más lejos su concepción de la subjetividad. En la introducción a su último libro, *Feminist Studies/Critical Studies*, Lauretis sostiene que la identidad de un individuo se constituye en un proceso histórico de toma de conciencia; un proceso en el que “cada uno interpreta o reconstruye” la historia

personal “dentro del horizonte de significados y conocimiento que podemos tomar de nuestra cultura en un momento histórico dado; un horizonte que también abarca diferentes modos políticos de compromiso y lucha... La conciencia, por tanto, nunca está fija, nunca se alcanza de una vez por todas, porque las barreras discursivas cambian dependiendo de las situaciones históricas”<sup>48</sup>. Así nos ilumina Lauretis para salir del dilema que nos exponía en Alicia ya no. A través de este proceso de interpretación política se permite la agencia del sujeto. Y de ahí surge algo múltiple y cambiante, ni “predeterminado... en un orden simbólico inamovible” ni tampoco “fragmentado, o intermitente”<sup>49</sup>. Lauretis presenta una subjetividad que dota a la mujer de una capacidad de agencia, a la vez que la sitúa en “unas configuraciones discursivas concretas” y, lo que es más, concibe el proceso de toma de conciencia como una estrategia. La subjetividad puede así imbricarse con la raza, la clase y el género sin verse determinada de tal modo que se imposibilite la agencia.

### Denise Riley

El libro de Denise Riley, *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother*, es un intento de conceptualizar a la mujer de forma que se soslaye lo que ella denomina el dilema biologismo/culturalismo, por el que las mujeres bien están determinadas por completo por lo biológico bien son constructos culturales. Como estima Riley, estos dos enfoques resultan insuficientes en lo teórico y en lo empírico para explicar la diferencia sexual. Las tesis sobre el determinismo biológico no logran sacar partido de toda la complejidad de los conceptos que utilizan, por ejemplo, “biología”, “naturaleza” o “sexo”, y tratan de reducirlo “todo a la mecánica de una biología inalterable”<sup>50</sup>. Por otra parte, el “remedio habitual que sustituye al biologismo”<sup>51</sup> –la tesis de la construcción de las feministas que se denominan culturales– “ignora que sí hay cuestiones biológicas, lo cual debe estudiarse con más detalle” y, lo que es más, “únicamente ofrece como sustituto de tal determinación biológica una esfera ilimitada de determinación social”<sup>52</sup>.

Para intentar no caer en las carencias de estos enfoques, Riley afirma: “el problema táctico surge al nombrar y especificar la diferencia sexual en los casos en los que se ha ignorado o malinterpretado, pero sin que se le garantice una vida eterna autónoma, una trayectoria solitaria por el infinito que se esparza sobre el conjunto de los seres y el conjunto de la sociedad –como si la casualidad de su concepción sexuada le garantizase a uno, implacablemente y en todos los momentos, todas las facetas siguientes de su existencia”<sup>53</sup>. Precisamente por esto considero que el proyecto de Riley es un intento de conceptualizar la subjetividad de la mujer como la de un sujeto sexuado sin incurrir en el esencialismo a la hora de definir el género, de forma que pudiera emprender “una vida eterna autónoma”. Igualmente, pienso que elude tanto la negación de la diferencia sexual (nominalismo) como el recurso al esencialismo para definir dicha diferencia sexual.

Aun cuando éste constituya su proyecto principal, el análisis que Riley realiza en su libro está centrado fundamentalmente en las relaciones que pueden observarse entre las políticas sociales, las psicologías más generalizadas, el estado y los hábitos individuales, y no llega a plantear el problema teórico de las concepciones de la mujer. Sí profundiza, no obstante, en el análisis histórico y sociológico, sin olvidar en ningún momento la necesidad de tratar en toda su complejidad los conceptos clave para su estudio, por ejemplo, mujer y madre. En este sentido, su actuación es modélica y su trascendencia no debería menospreciarse. Además, en el último capítulo, Riley trata de un modo muy interesante la tensión política que puede crearse entre la necesidad de manejar conceptos complejos, por un lado, y justificar el activismo político, por otro.

Al analizar los argumentos a favor y en contra de ciertas políticas sociales, Riley intenta adherirse a un punto de vista feminista. No obstante, cualquier debate de este tipo presupone

necesariamente, aun cuando no se admita abiertamente, que puede determinarse cuáles son las necesidades y que, por lo tanto, éstas pueden tomarse como criterio con el que evaluar dichas políticas sociales. Por el contrario, en realidad, resulta inmensamente difícil determinar las necesidades, ya que la mayoría de las teorías sobre la necesidad, si no todas, se basa en una concepción naturalista del agente humano, ya pueda él/ella por sí mismo/a determinar y exponer racionalmente cuáles son sus necesidades, ya se establezcan sus necesidades “reales” mediante un proceso externo de análisis. Cualquiera de los dos métodos plantea una serie de problemas: parece poco probable que únicamente existan necesidades cuando el agente pueda determinarlas y plantearlas específicamente, como tampoco puede negarse lo arriesgado de dejar en manos de “expertos” o de personas ajenas la determinación de las necesidades de un individuo. Además, es conflictivo pensar que el agente humano tiene una serie de necesidades de la misma forma que una mesa tiene propiedades, puesto que aquél es una entidad que cambia constantemente, al contrario de lo que le ocurre a ésta, que no está supeditada a unas fuerzas de construcción social que tengan un efecto en su subjetividad y, por consiguiente, en sus necesidades. A los teóricos utilitaristas, especialmente a los que estudian el deseo y el bienestar, les afecta de un modo particular este problema, puesto que cifran los criterios de evaluación moral que proponen precisamente en las necesidades (o en los deseos, que plantean los mismos inconvenientes)<sup>54</sup>. Las evaluaciones que las feministas hagan de las políticas sociales apoyándose en el concepto de “las necesidades de las mujeres” se exponen irremediamente a tropezar con el mismo escollo. Riley lo soluciona de este modo: “sostengo que obviamente no se pueden revelar las necesidades de las personas a través de un proceso simple de descubrimiento histórico, si bien en otro lugar yo misma hablo de ‘las necesidades reales’ de las madres. Creo que es preciso subrayar que la necesidad no es evidente por naturaleza y que los elementos que la condicionan son intrincados, y a la vez actuar en lo político como si las necesidades pudieran satisfacerse, o al menos a medias”<sup>55</sup>. Riley recalca, por tanto, que es posible y necesario incluso formular firmemente solicitudes políticas, y al mismo tiempo ser conscientes de los riesgos de que éstas caigan en el esencialismo. ¿Cómo puede llevarse esto a cabo sin que se resienta nuestra lucha política?

Por otro lado, como apunta Riley, la lógica de las solicitudes concretas no tiene por qué llevar aparejada una defensa del esencialismo. En sus palabras, “si bien es cierto que solicitar ayudas adecuadas para el cuidado de los hijos como una de las formas más evidentes de satisfacer las necesidades de las madres se fundamenta en una división convencional de la mano de obra, en la que la responsabilidad de los hijos atañe a las mujeres y no a los varones, por lo general ésta es la división que resulta. Admitirlo no implica necesariamente que se crea que el cuidado de los hijos está vinculado para siempre a lo femenino”<sup>56</sup>. No hay que acogerse a una retórica que idealice la maternidad para reclamar que las mujeres, en este momento y en esta situación concreta, necesitan ayudas para el cuidado de los hijos. Asimismo, el grueso del trabajo de Riley sobre las políticas sociales se propone poner de relieve los peligros que acompañan a ese tipo de solicitudes. Así lo expone: “puesto que para arrojar luz sobre las ‘necesidades de las madres’ debe tomarse como punto de partida inevitable y más significativo el género –la capacidad biológica de dar a luz–, acucia el peligro de volver a caer en una afirmación y una corroboración de la diferencia social-sexual como si también fuera permanente. Con ello, las necesidades de las madres se convertirían en propiedades fijas de la ‘maternidad’ en tanto que función social. En mi opinión, esto es lo que ocurrió en Gran Bretaña en el período de la posguerra”<sup>57</sup>. De esto se deduce que apelar a las necesidades de las mujeres que tienen hijos significa apelar al mismo tiempo a la concepción esencialista de la maternidad que impera en nuestra cultura.

Para sortear este obstáculo, Riley desaconseja activar cualquiera de las versiones de la “maternidad” como tal. Supongo que lo que Riley quiere dar a entender en este punto es que podemos hablar de las necesidades de las mujeres que tienen hijos y, por supuesto, referirnos

a estas mujeres en su papel de madres, si bien deberíamos evitar cualquier referencia a la institución idealizada de la maternidad en la que ésta se identifique con la vocación preeminente de las mujeres o con el culmen de las actividades auténtica o genuinamente femeninas.

Riley resulta iluminadora para el problema que se nos plantea sobre la subjetividad de la mujer principalmente en tres sentidos. En primer lugar, y quizás el más evidente de todos, expone claramente el problema y lo aborda de cara, sin rodeos. En segundo lugar, nos desvela un modo de tratar el tema de las ayudas al cuidado de los hijos que elude adoptar una visión esencialista de la feminidad, lo cual se traduce en dejar claro que tales solicitudes corresponden únicamente a las necesidades actuales, no universales, de las mujeres, así como en un rechazo total a cualquier apelación a la maternidad. En tercer lugar, nos insta a explorar toda la complejidad de conceptos como el de “las necesidades de las mujeres” y, al mismo tiempo, a presentar un programa político de solicitudes que represente a las mujeres, sin que una cosa invalide la otra. De este modo no se acepta con resignación la paradoja sino que más bien se aboga por una nueva forma de concebir la subjetividad de manera que puedan conciliarse nuestros presupuestos teóricos con nuestros proyectos políticos.

La manera en la que Denise Riley aborda la dimensión política del problema que plantea conceptualizar la mujer resulta valiosa, puesto que analiza ciertos modos de escapar del esencialismo al presentar solicitudes políticas. Asimismo, nos recuerda que no deberíamos renunciar al activismo político porque flaqueemos en la formulación teórica de nuestros conceptos básicos.

### **El concepto de posiciones**

Debo advertir antes de nada que, en mi análisis, la subjetividad se plantea como una cuestión más metafísica que empírica. En consideración con los lectores que provienen de una tradición post-estructuralista, debo matizar inmediatamente tal declaración. Los filósofos europeos, desde Nietzsche a Derrida, han repudiado la disciplina de la metafísica en su totalidad, puesto que afirman que presupone una ingenua conexión ontológica entre el conocimiento y una realidad que se concibe como un objeto-en-sí-mismo, sin relación alguna con los hábitos y la metodología humanos. Aseguran estos filósofos, con ciertas reminiscencias del positivismo lógico en este punto, que la metafísica no es sino un ejercicio de mistificación, que osa realizar proposiciones de conocimiento sobre objetos como las almas y las verdades “necesarias” a todas luces injustificables para nosotros. Quizás lo que más se critica de la metafísica es que define la verdad de modo que resulta inalcanzable, para después asegurar que la ha alcanzado. Estoy de acuerdo en que debemos rechazar la metafísica trascendente de los objetos-en-sí-mismos y renunciar al atrevimiento de fundamentar cualquier proposición en los noúmenos, pero esto significa rechazar una ontología específica de la verdad y una tradición particular de la historia de la metafísica, no toda la metafísica. Si no se concibe la metafísica como la defensa de una ontología determinada, sino como el intento de argumentar racionalmente sobre cuestiones ontológicas que no pueden aprehenderse empíricamente, se colige que la metafísica pervive hoy en el análisis sobre el lenguaje que hace Derrida, en el concepto de poder que postula Foucault y en todas las críticas post-estructuralistas de las teorías humanistas sobre el sujeto. Desde este punto de vista, por lo tanto, decir que alguien está “haciendo metafísica” no tiene connotaciones peyorativas. La ciencia por sí sola no puede responder a cuestiones de crucial importancia para los seres humanos (incluida la de qué es la ciencia y cómo funciona), pero podemos abordar con acierto estas preguntas si amalgamamos los datos científicos con otras consideraciones lógicas, políticas, morales, pragmáticas y de coherencia. Se deshace así la barrera que separa lo normativo de lo descriptivo. Los problemas metafísicos atañen a



proposiciones de factualidad sobre el mundo (y no simplemente a declaraciones expresivas, morales o estéticas, por ejemplo), pero ciertas cuestiones no pueden resolverse únicamente con medios empíricos<sup>58</sup>.

En mi opinión, el problema del sujeto y, en concreto, el de conceptualizar a “la mujer” son de corte metafísico. Por lo tanto, discrepo de los teóricos de la fenomenología y del psicoanálisis que aseguran que la naturaleza de la subjetividad puede descubrirse a través de una cierta metodológica y de una estructura conceptual, ya corresponda a la época ya a la teoría del inconsciente<sup>59</sup>. El reduccionismo neurofisiológico afirma igualmente que puede proporcionar explicaciones empíricas de la subjetividad, pero por lo general admite que las explicaciones que se centran en el plano físico apenas pueden explicar lo que la subjetividad tiene de experiencia<sup>60</sup>. Yo iría más lejos para postular que explicaciones de ese tipo apenas pueden explicar cómo interpretar el concepto de la subjetividad, puesto que dicho concepto lleva aparejadas necesariamente consideraciones no sólo sobre los datos empíricos, sino también sobre sus implicaciones políticas y éticas. Como ocurre a la hora de determinar cuándo comienza la vida “humana” –en el momento de la concepción, con el desarrollo completo del cerebro o en el nacimiento–, sólo a través de la ciencia no podemos responder esta cuestión, que a fin de cuentas parece plantear (en cierto modo) cómo decidir la definición de conceptos como “ser humano” o “la mujer”. No podemos descubrir el “significado verdadero” de estos conceptos, sino que debemos definirlos basándonos en todos los datos empíricos, en los argumentos éticos, en las implicaciones políticas y en las constricciones que impone la coherencia que sean relevantes en ese momento.

El psicoanálisis merece tratarse por separado, puesto que, para rechazar el sujeto, el post-estructuralismo se remonta precisamente al tratamiento complejo que le dio Freud. La concepción psicoanalítica del inconsciente es la que “socava cualquier posición de certidumbre que pueda tomar el sujeto” y de hecho asegura revelar que el sujeto es una ficción<sup>61</sup>. Las feministas, por tanto, se sirven del psicoanálisis para tratar en toda su complejidad el sujeto sexuado y descubrir “la naturaleza ficticia de la categoría sexual que, a pesar de ello, se asigna a todo sujeto”<sup>62</sup>. De todos modos, aun cuando la teorización del inconsciente constituye un medio fundamental para la teorización del sujeto, el psicoanálisis por sí solo, evidentemente, es incapaz de proporcionar todas las respuestas que necesitamos para elaborar una teoría del sujeto sexuado<sup>63</sup>.

Como ya he anunciado, creo que es importante utilizar la noción de experiencia formulada por Teresa de Lauretis como punto de partida para describir las características de la subjetividad humana. Lauretis no se basa en particularidades biológicas o psicológicas dadas, con lo cual logra caracterizar la subjetividad de un modo no esencialista. Tampoco cae en el idealismo que suele acompañar al rechazo de análisis materialistas, ya que basa la noción que nos ocupa en los acontecimientos y los hábitos reales. En esta crucial apuesta por los hábitos radica, en parte, el apartamiento de Lauretis de la defensa de la totalización del lenguaje o de la textualidad, a la que aún se aferra la mayoría de los discursos anti-esencialistas. Lauretis pretende demostrar que el lenguaje no es el único origen y sede del significado, sino que las costumbres y los hábitos desempeñan un papel fundamental en su construcción, y que a través de la auto-reflexión podemos re-modelar la subjetividad femenina. El género no es un punto de partida en el sentido de que no es algo dado, sino una premisa o un constructo, que puede concretarse de un modo en absoluto arbitrario en torno a los ejes de las costumbres, los hábitos y los discursos. Más aún, es una interpretación de nuestra historia en una constelación discursiva particular; una historia en la que somos sujetos, y estamos sujetos a la construcción de la sociedad.

Este análisis permite establecer un concepto de la subjetividad sexuada sin fijarla eternamente de un modo u otro. Por esto, y por el riesgo que entrañan para las mujeres en concreto las visiones esencialistas del sujeto, parece que es posible y conveniente relacionar la

subjetividad marcada por el género con costumbres, hábitos y discursos concretos, y a la vez aceptar su carácter mudable.

Como nos recuerdan tanto Lacan como Riley, debemos insistir perentoriamente en la dimensión histórica en cualquier análisis de la subjetividad<sup>64</sup>. Así se sale al paso de tendencias generalizadoras, universalistas o esencialistas con conclusiones que habremos de considerar contingentes y revisables en todos los casos. De este modo, si concebimos la subjetividad humana como una propiedad que emerge de una experiencia determinada por un contexto histórico, podemos decir que “la subjetividad femenina se interpreta en este momento y en este lugar de esta forma determinada” sin que ello arrastre una máxima con pretensiones universalistas sobre qué constituye “lo femenino”.

Creo que es igualmente necesario combinar este enfoque con “políticas de identidad”, un concepto desarrollado a partir de “Una declaración de las feministas de color” (“A Black Feminist Statement”) del grupo Combahee River Collective<sup>65</sup>. Aquí se trata de tomar (y definir) la propia identidad como un punto de partida político, como un estímulo para el activismo y como directriz de la política personal. Lauretis y las autoras de *Yours in Struggle* certifican la naturaleza compleja de la identidad, de la su(b)je(tiviza)ción, y aun así sostienen la utilidad de la filosofía de las políticas de identidad, porque la identidad es un principio de importancia primordial en la escena política. Proponen que siempre se reconozca que la identidad es una construcción y, con todo, un punto de partida necesario.

Creo que quienes sean una mezcla de razas y culturas y en cierto modo hayan tenido que decidir su identidad de forma selectiva entenderán inmediatamente este razonamiento<sup>66</sup>. Por ejemplo, los judíos aceptados en la comunidad que han determinado identificarse como judíos como táctica política para combatir el antisemitismo aplican una política de identidad. Se podría aducir que los miembros de otros grupos que sufran una opresión más evidente no pueden permitirse este lujo, pero soy de la opinión de que, al igual que los judíos tienen en su mano decidir su judaísmo, los negros, las mujeres de todas las razas y otros miembros de grupos desfavorecidos reconocidos también pueden aplicar políticas de identidad al determinar su identidad por la pertenencia a uno o varios de estos grupos como punto de partida político. En realidad, esto es lo que ocurre cuando las mujeres que no son feministas simplifican su identidad en tanto que mujeres para, desde su adhesión al feminismo, conceder importancia a su feminidad. Al presentar su identidad como mujeres como punto de partida político, les es posible, por ejemplo, distinguir una tendencia sexista en el lenguaje que otras mujeres que carecen de dicho punto de partida no suelen percibir.

Es cierto que las mujeres anti-feministas pueden –y de hecho suelen– identificarse como mujeres e identificarse con las mujeres como grupo, lo cual explican generalmente recurriendo a una teoría esencialista de la feminidad. Al postular que la política personal se cimienta en una identidad esencial, se priva de cualquier complejidad tanto la identidad como la relación existente entre ésta y la política, y con ello, a su vez, se impide la agencia implícita en las acciones poco determinadas. La diferencia que establece el feminismo frente a la opción anti-feminista es, en mi opinión, la siguiente: la afirmación o negación de nuestro derecho y de nuestra capacidad para construir nuestra identidad sexuada, nuestra política y nuestras decisiones, y para asumir sus responsabilidades<sup>67</sup>.

Las políticas de identidad proporcionan una réplica significativa a la tesis del humano genérico y a la metodología dominante en la teoría política occidental. Según ésta, uno debe acercarse a la teoría política cubierto con un “velo de ignorancia” que supuestamente deja de lado los intereses y necesidades personales del teórico. El objetivo es descubrir una teoría de alcance universal con la que estarían de acuerdo todos los agentes, en teorías racionales y desinteresadas, si dispusiesen de la información necesaria. Se cree que puede convencerse a todos estos agentes racionales por igual, una vez despojados de sus particularidades. Las políticas de identidad replican desde un punto de vista materialista, con lo cual se alían con el

análisis marxista de clase. La mejor teoría política no será aquella a la que se llegue con un velo de ignorancia; un velo que resulta imposible de construir. Más bien, la teoría política deberá basarse en la premisa inicial de que todas las personas, incluyendo a los teóricos, tienen una identidad material, carnal, que informará y dejará su influjo en cualquier propuesta política. De hecho, la mejor teoría política para la propia teórica será que sea consciente de ello. En mi opinión, las políticas de identidad no parten de una serie preestablecida de necesidades objetivas o de implicaciones políticas, sino que estudian en toda su complejidad la conexión entre la identidad y la política, e introducen la identidad como variable en cualquier análisis político.

Si amalgamamos la filosofía de las políticas de identidad con la noción de posiciones aplicada al sujeto, daremos con un sujeto que se zafa del esencialismo y que emerge de una experiencia histórica, además de seguir posibilitando que el género sea un punto de partida fundamental para la política. Así, podremos mantener que el género no es algo natural, biológico, universal, ahistórico ni esencial y seguir reivindicando su importancia, puesto que es la posición de la que parte el activismo político. ¿Qué significa en este contexto posición?

Cuando el concepto de “la mujer” no se define a través de una serie determinada de atributos sino a través de una posición concreta, las características personales de la persona que se identifica de este modo no son tan representativas como el contexto externo a ella en el que se inscribe. La situación exterior determina la posición relativa de la persona, al igual que se considera que un peón de ajedrez está a salvo o en peligro, en una posición de fortaleza o debilidad dependiendo de la relación que mantiene con el resto de las piezas del tablero. La definición esencialista de la mujer postula que su identidad es independiente de la situación exterior: puesto que la capacidad para la crianza y el sosiego son rasgos innatos, mantienen su autonomía ontológica sin verse afectados por su posición con respecto a los demás o, de un modo más general, a la situación histórica y social. La definición con el concepto de posiciones, por otro lado, pone su identidad en relación con un contexto perennemente cambiante, con una situación en la que unos elementos se entrelazan con otros como en una red: la situación económica objetiva, las instituciones y las ideologías tanto políticas como culturales, etc. Si se puede definir a las mujeres a través de su posición en este entramado de relaciones, es posible consolidar para ellas una argumentación feminista que no se base en la queja de que se están truncando sus capacidades innatas, sino en la constatación de que su posición en esa trama carece de poder y de movilidad, y precisa un cambio radical. La posición de las mujeres es relativa y no innata, y, con todo, no es “indeterminada”. A través de un análisis y una crítica sociales podemos establecer la identidad de las mujeres por la posición que mantengan en una red social y cultural determinada.

Quizás no se descubra nada nuevo al afirmar que la opresión de las mujeres está imbricada con su posición en la sociedad, pero mi argumento va más allá. Creo que la propia subjetividad (o la experiencia subjetiva de ser una mujer) y la propia identidad de las mujeres se constituyen según la posición que ocupen. No obstante, con ello no quiero dar a entender que el concepto de “la mujer” esté determinado únicamente por los elementos externos, ni que la mujer sea únicamente el recipiente pasivo de una identidad creada por estas fuerzas. Más bien ella misma forma parte del movimiento de una historia fluctuante, y por tanto contribuye activamente a crear el contexto en el que puede delinearse su posición. Y aquí encajo la tesis de Lauretis que afirma que la identidad de una mujer es producto de su propia interpretación y de la reconstrucción que haga de su historia, permeada por el contexto cultural discursivo al que tiene acceso<sup>68</sup>. Por lo tanto, el concepto de posiciones tiene una doble vertiente: en primer lugar, como ya he anunciado, el concepto de la mujer es un término relativo, que sólo puede determinarse en un contexto (en movimiento constante); sin embargo, y en segundo lugar, la posición en la que se encuentren las mujeres puede utilizarse (más que trascenderse) activamente como un emplazamiento para la construcción de significado, como un lugar

desde donde éste puede construirse, y no un lugar donde un significado (el de la femineidad) pueda descubrirse. El concepto de mujer como la adopción de posiciones demuestra que las mujeres utilizan la perspectiva personal como el punto desde el que interpretar y construir los valores, y no ya como la sede de una serie preestablecida de dichos valores. El cambio fundamental que se produce cuando las mujeres se convierten en feministas no radica en que hayan aprendido más sobre la realidad del mundo, sino que pasan a verlo desde una posición diferente, desde su propia posición como sujetos. Cuando los sujetos coloniales comienzan a censurar la actitud con la que pretendían imitar a los colonizadores, en realidad comienzan a identificarse no ya con los colonizadores sino con los colonizados<sup>69</sup>. Para tener una perspectiva diferente en lo que se refiere a las posiciones, no se requiere un cambio en lo que se toma como hechos, aunque también puede suceder que desde la nueva posición se pueda llegar a observar nuevos hechos. Sí se requiere un cambio en la perspectiva política, puesto que el punto de partida, aquél desde el que se evalúan todas las cosas, cambia.

En este análisis, por lo tanto, el concepto de posiciones permite establecer una identidad de la mujer determinada y mudable a la vez, que elude caer en el esencialismo: la mujer es una posición desde la que puede surgir una política feminista, y no una serie de atributos que “pueden identificarse objetivamente”. Desde este punto de vista, ser “mujer” significa adoptar una posición en un contexto histórico cambiante y ser capaz de decidir en qué convertimos dicha posición y de qué manera alteramos ese contexto. Desde esa posición relativamente determinada, aun variable y cambiante, pueden expresar las mujeres sus intereses y fundamentar una política feminista.

El concepto y la posición de las mujeres no resulta ser ni indeterminado ni arbitrario. Simplemente no se puede hacer una interpretación de nuestra sociedad de forma que el poder de las mujeres sea superior o igual al de los varones. La concepción de las mujeres que aquí esbozo limita las construcciones que podamos ofrecer de la mujer, al definir la subjetividad como la adopción de posiciones en un determinado contexto.

Así, logramos eludir el nominalismo, y del mismo modo conseguimos los medios para rebatir opiniones del tipo de “la opresión sólo existe en tu imaginación” u otras que mantienen que las mujeres antifeministas no sufren opresión.

Al mismo tiempo, al recalcar el carácter dinámico de la historia y la capacidad que tiene el sujeto femenino para alterar el contexto en el que se inscribe, el concepto de posiciones se descarta del esencialismo. Logra incluso evitar que nos atemos a una estructura de políticas de género que carezca de límites históricos, si bien permite defender en todo momento las políticas de género basándose en la adopción de posiciones. ¿Podemos imaginarnos un futuro en el que las categorías de género antagónicas no resulten fundamentales para auto-conceptuarse? Incluso en el caso negativo, nuestra teoría sobre la subjetividad no debería obstaculizar, ni por supuesto suprimir, tal posibilidad. Por tanto, el concepto que planteamos de la mujer como una categoría debe mantener abierta la posibilidad de alterarse radicalmente en el futuro, o de lo contrario frustraremos de antemano algunas posibles formas que pueda adoptar en fases venideras la transformación feminista.

Evidentemente, esta exposición deja abiertas múltiples cuestiones sobre el concepto de posiciones.

No obstante, quisiera subrayar que la cuestión del sujeto femenino es un problema real que se plantea al feminismo, y no meramente algo que sólo afecte al nivel elevado de la teoría. El hecho de que millones de mujeres soliciten ayudas para el cuidado de los hijos, medios de control de la natalidad o protección contra el acoso sexual puede traer a colación la opinión generalizada de que éstas cuestiones atañen únicamente a las mujeres, y así reforzar la

cosificación que la derecha hace de las diferencias de género, a menos que —o hasta que— formulemos un programa político que pueda exponer estas solicitudes para poder desafiar, y no emplear, el discurso sexista.

Hace poco oí una crítica contra el uso de la expresión “mujer de color” precisamente en boca de una mujer de piel oscura, que alegaba que tal expresión simplemente refuerza la importancia de lo que no debería ser importante —el color de la piel. En gran medida, estoy de acuerdo con la idea que defendía esta mujer: debemos desarrollar los medios con los que solucionar los agravios que se han cometido contra nosotras sin volver a apelar al fundamento de tales agravios. Del mismo modo, las mujeres, hasta ahora interpretadas por otros, deben buscar un medio de elaborar un feminismo que no siga interpretándonos de ningún modo determinado. Al mismo tiempo, creo que debemos evitar abonarnos a la tesis del humano genérico, universal y neutro que nos tapa los ojos ante el racismo y el androcentrismo existentes en Occidente. No podemos encontrar soluciones a esta difícil situación ignorando la mitad o intentando abarcar todo. La solución se encuentra, más bien, en la formulación de una nueva teoría a la par que reinterpretemos nuestra posición, y en la reconstrucción de nuestra identidad política, como mujeres y como feministas frente al mundo y frente a nosotras mismas.

© *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1988, vol. 13, n.º 3, The University of Chicago.

© *Linda Alcoff*

© Traducción: *M. Rosario Martín Ruano*

## NOTAS

\* Mi participación en el Seminario sobre la construcción cultural del género organizado en el Centro Pembroke de la Universidad de Brown (1984-1985) ha resultado inmensamente provechosa para la redacción de este artículo. Asimismo, debo expresar mi gratitud a Lynne Joyrich, Richard Schmitt, Denise Riley, Sandra Bartky, Naomi Scheman y a cuatro revisores anónimos, por los valiosos comentarios que me proporcionaron sobre una primera versión de este escrito.

1.- Podría pensarse que podemos dar con la solución a este problema de forma muy sencilla, simplemente definiendo a la mujer como alguien que tiene anatomía femenina. No obstante, queda por determinar qué trascendencia tiene –si es que tiene alguna– dicha anatomía, y, aún más, cuál es la relación entre la anatomía femenina y el concepto de la mujer. No hay que olvidar que el discurso imperante no incluye en la categoría de la mujer a cualquiera que posea anatomía femenina: a menudo se oye que las mujeres emprendedoras, que piensan en sí mismas o que tienen una posición social de poder no son mujeres “auténticas” o “verdaderas”. Por otra parte, no puede zanjarse el problema simplemente rechazando el concepto de “la mujer” y manteniendo la categoría de “las mujeres”. Si “las mujeres” existen, debe haber una base para tal categoría y un criterio que determine la inclusión en ella. Este criterio no tiene necesariamente que establecer como premisa una esencia universal y homogénea, pero debe existir en todo caso

2.- Para profundizar en cómo conciben a la mujer Schopenhauer, Kant y prácticamente todos los grandes filósofos occidentales, así como para descubrir las contradicciones e incoherencias que encierran, véase la excelente antología de Linda Bell, *Visions of Women* (Clifton, N.J.: Humana Press, 1983).

3.- Puede encontrarse un interesante debate sobre si las feministas deberían siquiera intentar tal rebasamiento en Genieve Lloyd, *The Man of Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 86-102).

4.- Algunas de las obras feministas que incluiría en este grupo pero que no podré comentar en este artículo son las siguientes: Elizabeth L. Berg, “The Third Woman”, *Diacritics* 12 (1982): 11-20; Lynne Joyrich, “Theory and Practice: The Project of Feminist Criticism”, manuscrito inédito (Brown University, 1984). Quizá algunos lectores piensen que la obra de Luce Irigaray defiende esta tercera vía, pero, en mi opinión, Luce Irigaray, al poner tanto énfasis en la anatomía femenina, raya en el esencialismo.

5.- A pesar de todo, Rich se ha distanciado últimamente de esta tendencia y, en realidad, comienza a orientarse hacia el concepto de la mujer por el que abogaré en este artículo (Adrienne Rich, “Notes toward a Politics of Location”, en su obra *Blood, Bread, and Poetry* [New York: Norton, 1986]).

6.- Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon, 1978), 355.

7.- *Ibid.*, 60.

9.- *Ibid.*, 365. La cursiva es mía.

10.- Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence* (New York: Norton, 1979), 18. [Existe traducción castellana: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983. Trad.: Margarita Dalton.]

11.- Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: Bantam, 1977), 21. [Existe traducción castellana: *Nacemos de mujer. La maternidad*

12.- *Ibid.*, 290 [*Ibid.*, 401].

13.- *Ibid.*, 21 [*Ibid.*, 81].

14.- Ibid., 292 [Ibid., 402-403]. Tres páginas antes, Rich censura la opinión que sostiene que únicamente necesitamos liberar por el mundo la capacidad para la crianza de la mujer para solventar todos los problemas existentes, lo cual puede resultar incongruente con el fragmento anteriormente citado. No obstante, las dos opiniones son compatibles: Rich trata de enmendar el concepto de la mujer vigente en el patriarcado por el que se la vincula fundamentalmente a la crianza, con otro en el que la mujer es mucho más compleja y polifacética. Por lo tanto, su concepción esencialista de la mujer es mucho más abarcadora y elaborada que la del patriarcado.

15.- Véase Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", en *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, eds. Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (New York: Monthly Review Press, 1983), 439-59, y "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83", en *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. Carole S. Vance (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), 50-72. Hester Eisenstein esboza de modo similar el feminismo cultural en su obra *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G. K. Hall, 1983), especialmente en las páginas xxvii-xix y 105-45. Josephine Donovan ha encontrado antecedentes del feminismo cultural más reciente analizado por Echols y Eisenstein en las visiones matriarcales de feministas anteriores como Charlotte Perkins Gilman (Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* [New.....

16.- Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", 441.

17.- Ibid., 440.

18.- Cherríe Moraga, "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism", en *Feminist Studies/Critical Studies*, ed. Teresa de Lauretis (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 180.

19.- Véase asimismo Moraga, "From a Long Line of Vendidas", 187, y Cherríe Moraga, "La Guera", en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (New York: Kitchen Table, 1983), 32-33; Barbara Smith, "Introduction", en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith (New York: Kitchen Table, 1983), xix-lvi; "The Combahee River Collective... "Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference", en su obra *Sister Outsider* (Trumansburg, N.Y.: Crossing, 1984), 114-23; y Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End, 1984). Todas estas obras rehúyen la tendencia al universalismo del feminismo cultural y señalan las diferencias perceptibles entre las mujeres, y entre los varones, contrarrestando así la fuerza de las tesis que defienden la existencia de una esencia sexuada abarcadora.

20.- De la extensa bibliografía sobre este tema, dos de las mejores obras por las que comenzar son: Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* (New York: Basic, 1986); y Sherrie Ortner y Harriet Whitehead, eds., *Sexual M21*

21.- Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", 440.

22.- El estudio en el que Hester Eisenstein aborda el feminismo cultural, aunque es crítico con él, tiene más en cuenta que Echols sus dos caras. Echols parece centrarse únicamente en los efectos de tinte reaccionario que ha producido el feminismo cultural, mientras que Eisenstein distingue en él una auto-afirmación terapéutica necesaria para contrarrestar el influjo de una cultura dominada por tendencias misóginas (véase Eisenstein [en la nota 15 que aparece anteriormente]).

23.- Michel Foucault, "Why Study Power: The Question of the Subject", en *Beyond Structuralism and Hermeneutics: Michel Foucault*, ed. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, segunda edición (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 212.

24.- Este término se vincula principalmente a Derrida, para quien se asocia específicamente a un proceso en el que se desenmarañan las metáforas hasta poder revelar la lógica subyacente, que generalmente corresponde a una simple oposición binaria del tipo

varón/mujer, sujeto/objeto, cultura/naturaleza, etc. Derrida ha puesto de relieve que en esta clase de oposiciones, uno de los términos es siempre superior al otro, de modo que la diferencia en estado puro no se da sin que medie la dominación. El término “deconstrucción” ha pasado a englobar cualquier presentación de un concepto como ideológico o como una construcción cultural en lugar de concebirse como natural, o como un mero reflejo de la realidad. Véase Derrida, *Of Grammatology*, trad. G. Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976); también resulta de interés Jonathan Culler, *On Deconstruction* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982. [Existe traducción castellana: *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1992. Trad.: Luis Cremades.]

25.- Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), 83. [Existe traducción castellana en *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1978).]

26.- Este deseo es obvio en la obra de Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1973). [Existe traducción castellana: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1991. Trad.: Elsa Cecilia Frost.]

27.- Jacques Derrida, *Spurs*, trad. Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 49. [Hay traducción española: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pretextos, 1981. Trad.: M. Arranz Lázaro, 34.]

28.- *Ibid.*, 51 [*Ibid.*, 34].

29.- Bidy Martín, “Feminism, Criticism, and Foucault”, *New German Critique* 27 (1982): 11.

30.- Julia Kristeva, “Woman Can Never Be Defined”, en *New French Feminisms*, ed. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (New York: Schocken, 1981), 137 (la cursiva es mía).

31.- Julia Kristeva, “Oscillation between Power and Denial”, en Marks y Courtivron, eds., 166.

32.- Martín, 16-17.

33.- *Ibid.*, especialmente 21, 24 y 29.

34.- Véase Derrida, *Spurs*, especialmente 57 y 97.

35.- En sus últimos trabajos, Martín se aleja de esta posición para tomar una orientación positiva. En un artículo escrito en colaboración con Chandra Talpade Mohanty, Martín recalca “las limitaciones políticas de porfiar en la ‘indeterminación’, que, implícita cuando no explícitamente, impide al propio crítico situarse en lo social, y, por consiguiente, también que éste tenga en cuenta el entorno institucional en el que se inscribe.” Martín y Mohanty intentan desarrollar una concepción positiva, aunque no por ello simplista, del sujeto, en la que tiene una perspectiva “múltiple y cambiante”. En este sentido, su análisis constituye una valiosa contribución al desarrollo de una concepción alternativa de la subjetividad; una concepción que, de hecho, no se distancia en lo sustancial de la que abordaré a continuación en este artículo (“Feminist Politics: What’s Home Got to Do with It?” en Lauretis, ed. (véase la nota 18), 191-212, especialmente 194).

36.- Un magnífico intercambio de ideas que sobre este tema mantuvieron, convincente y lúcidamente, representantes de ambas posturas se editó en *Diacritics* (Peggy Kamuf, “Replacing Feminist Criticism”, *Diacritics* 12 [1982]: 42-47; y Nancy Miller, “The Text’s Heroine: A Feminist Critic and Her Fictions”, *Diacritics* 12 [1982]: 48-53).

37.- Teresa de Lauretis, *Alice Doesn’t* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 5 [Hay versión castellana: *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica y Cine*, Madrid, Cátedra, 1992. Trad.: Silvia Iglesias Recuero, p. 15].

38.- *Ibid.*, 5-6 [*Ibid.*, 16].

39.- *Ibid.*, 7 [*Ibid.*, 18].



- 40.- Ibid., 8-9 [Ibid., 19-20].
- 41.- Ibid., 11 [Ibid., 22].
- 42.- Ibid., 159 [Ibid., 253].
- 43.- Ibid. 161 [Ibid., 255-256].
- 44.- Ibid. [Ibid., 256].
- 45.- Ibid., 182 [Ibid., 288]. Los textos principales en los que Lauretis fundamenta su explicación de las teorías de Lacan, Eco y Peirce son: Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966); Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Blomington: Indiana University Press, 1976), y *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotic of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979); y Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, vols. 1-8 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-58).
- 46.- Lauretis, Alice doesn't (véase la nota 37), 182 [Alicia ya no, 289].
- 47.- Ibid., 186 [Ibid., 293] (la cursiva es mía).
- 48.- Lauretis, ed. (véase la nota 18), 8.
- 49.- Ibid., 9
- 50.- Denise Riley, *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother* (London: Virago, 1983), 2.
- 51.- Ibid., 6.
- 52.- Ibid., 2, 3.
- 53.- Ibid., 4.
- 54.- Puede encontrarse un análisis iluminador de la gravedad del problema que se plantea a los utilitarios en Jon Elster, "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants", en *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen y Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 219-38.
- 55.- Riley, 193-94.
- 56.- Ibid., 194.
- 57.- Ibid., 194-95.
- 58.- Mis ideas sobre la dimensión y el enfoque adecuados para la metafísica (como una empresa conceptual que debe determinarse parcialmente con métodos pragmáticos) están basadas en la tradición de las últimas obras de Rudolf Carnap y Ludwig Wittgenstein, entre otros. Véase Rudolf Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology" y "On the Character of Philosophical Problems", ambos en *The Linguistic Turn*, ed. R. Rorty (Chicago: University of Chicago Press, 1967) [Existe traducción castellana: *El giro lingüístico: dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós, 1990. Trad.: Gabriel Bello] y Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958) [Existe traducción castellana: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988. Trad.: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines].
- 59.- Aquí me refiero especialmente a Husserl y a Freud, con quienes estoy en desacuerdo porque ambos tienen un planteamiento más metafísico de lo que admitirían sus defensores. Además, apenas coincido con sus proposiciones metafísicas. Para explicar mi argumentación con todo detalle necesitaría extenderme más de lo que corresponde en este artículo.
- 60.- Véase, por ejemplo, Donald Davidson, "Psychology as Philosophy", en su obra *Essays on Actions and Interpretations* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 230.
- 61.- Jacqueline Rose, "Introduction II", en *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, ed. Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (New York: Norton, 1982), 29,30.
- 62.- Ibid., p. 29.
- 63.- Debe darse al psicoanálisis el reconocimiento que merece por acometer la tarea de tratar la subjetividad en toda su complejidad. Con todo, pienso que resultaría equivocado concederle el papel hegemónico en esta cuestión, aunque sólo sea porque el psicoanálisis aún se basa esencialmente en hipótesis. Demos tiempo al tiempo.

65.- Teresa de Lauretis me sugirió esta idea en una charla informal que dio en el Centro Pembroke (1984-85). Para una explicación y una aplicación atinadas de este concepto, véase Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt y Barbara Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* (Brooklyn, N.Y.: Long Haul Press, 1984), 98-99. El trabajo de Martin y Mohanty (véase la nota 35) hace una lectura interesante del artículo de Minnie Bruce Pratt titulado "Identity: Skin Blood Heart", incluido en la obra *Yours in Struggle*, y trata en profundidad cómo emplea ésta las políticas de identidad. Véase también "The Combahee River Collective" (nota 19).

66.- He meditado mucho sobre esta cuestión, puesto que yo misma soy mitad latina mitad blanca. También me ha incitado a la reflexión el hecho de que la situación se complica aún más en el caso de mis hijos, mitad míos y mitad de un padre judío.

67.- Por supuesto, sé que no todas las mujeres son libres para decidir su situación en la vida, pero creo que, de las múltiples formas que nos cortan los vuelos, los mecanismos de interiorización de la opresión desempeñan un papel decisivo, pero podemos lograr controlarlos. En este sentido, debo reconocer que he aprendido mucho del trabajo de Mary Daly, que admiro en gran manera, especialmente *Gyn/Ecology* (nota 6), que saca a la luz y describe estos mecanismos internos, a la vez que nos reta a librarnos de ellos.

68.- Véase Teresa de Lauretis, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, Contexts", en Lauretis, ed. (nota 18), 8-9.

69.- Así lo expone Homi Bhabha en "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October* 28 (1984): 125-33, y Abdur Rahman en *Intellectual Colonisation* (New Delhi: Vikas, 1983).