
La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña*

Teresa de Lauretis

Por pura coincidencia, si es que existe tal cosa, al regresar de una estancia de dos meses en Italia, donde la teoría feminista estaba floreciendo en forma más impresionante que la primavera, me vine a encontrar con dos ensayos que re-enfocaron mi reflexión sobre el contexto anglo-americano del debate y que la condujeron hacia el tema de este ensayo. La discusión del estimulante trabajo reciente de las feministas italianas sobre el papel constitutivo de la diferencia sexual en el pensamiento feminista, discusión que espero abrir en las páginas de este texto, arrancará entonces desde el aquí y ahora de la teoría feminista en los Estados Unidos de América y de algunas consideraciones sobre la “esencia” que está en cuestión tanto en el “esencialismo” como en “la diferencia esencial”.

Notas polémicas sobre la teoría feminista en el contexto angloamericano

Aquí, no (digamos) en Italia, y ahora, no (digamos) en los años setenta, el término *esencialismo* cubre un rango de significados metacríticos y usos estratégicos que avanza por la muy corta distancia que hay entre una oportuna etiqueta y una palabra-hueca. Muchas que, como yo, han tenido que ver con la teoría feminista desde hace algún tiempo y que han utilizado el término, inicialmente, como un serio concepto crítico, han comenzado a impacientarse con esta palabra —esencialismo— una y

* Este ensayo fue publicado en la revista *differences*, vol. 1, núm. 2 1989.

otra vez repetida con su tonillo reductor, con su autosuficiente tono de superioridad, con su desprecio para “ellas” —aquellas personas culpables de ella. Sin embargo, como el título de este trabajo desea sugerir, la teoría feminista trata toda ella sobre una diferencia esencial, una diferencia irreductible, aunque no es una diferencia entre la mujer y el hombre, ni una diferencia inherente a la “naturaleza de la mujer” (a la mujer como naturaleza), sino una diferencia en la concepción feminista de la mujer, las mujeres y el mundo.

Pues en realidad hay, inegablemente, una diferencia esencial entre la comprensión feminista y la no-feminista del sujeto y su relación con las instituciones; entre los conocimientos, discursos y prácticas feministas y no-feministas de las formas culturales, las relaciones sociales y los procesos subjetivos; entre una conciencia histórica feminista y una no feminista. Esa diferencia es esencial en tanto que es constitutiva del pensamiento feminista y, por tanto, del feminismo: es lo que hace al pensamiento feminista, y lo que constituye ciertas formas de pensar, ciertas prácticas de escritura, de lectura, de imaginar, de relatar, de actuar, etc., situándolas dentro del históricamente diverso y culturalmente heterogéneo movimiento social que, no obstante sus calificaciones y distinciones (v.gr., Delmar), continuamos con buenas razones llamando feminismo. Otra forma de decir esto es que la diferencia esencial del feminismo yace en su especificidad histórica —las condiciones particulares de su emergencia y desarrollo, que han configurado su objeto y su campo de análisis, sus supuestos y sus formas de cuestionar; las restricciones que se le han impuesto a sus luchas conceptuales y metodológicas; el componente erótico de su autoconocimiento político; y la absoluta novedad de su reto radical a la vida social misma.

Esto es lo que se cuestiona en los escritos recientes de algunas teóricas feministas italianas, mientras que sus contrapartes angloamericanas parecen estar más comprometidas en tipologizar, definir y marcar los varios “feminismos” a través de una escala ascendente de sofisticación teórico-política donde el “esencialismo” gravita pesadamente en el punto más bajo.¹

¹ El proyecto tipológico es central para, por ejemplo, Alice Echols, Alison Jaggar y Paula Rothenberg, Hester Eisenstein, Zillah Eisenstein y más recientemente Chris Weedon y Michele Barrett. En esta proliferación de tipologías, el esencialismo,

Esto no quiere decir que no haya crítica de las posiciones feministas o una puesta en cuestión de los significados prácticos y teóricos del feminismo, o ni siquiera un llamado a la hegemonía por parte de las participantes en un movimiento social que, después de todo, potencialmente afecta a todas las mujeres. (Hay mucho de eso ocurriendo ya en Italia, como diré más tarde.) Mi punto de polémica en esta cuestión es que lo que se dice del “esencialismo” imputado a la mayoría de las posiciones feministas (de forma notoria aquellas etiquetadas como culturales, separatistas o radicales, pero también a las otras, ya sea que estén etiquetadas o no), es demasiado o muy poco, de modo que el término sirve menos a los propósitos de una crítica efectiva en la continua elaboración de la teoría feminista que a aquellos de la conveniencia, simplificación conceptual o legitimación académica. Por tanto, discernir el “esencialismo” desde un punto de vista más preciso aparece como una muy buena idea.

Entre las diversas acepciones de “esencia” (de las cuales se deriva aparentemente “esencialismo”) que se encuentran en el *Oxford English Dictionary*, las más pertinentes para el contexto de uso o campo semántico que aquí se halla en cuestión son las siguientes:

1. Ser absoluto, substancia en sentido metafísico; la realidad que se halla detrás de los fenómenos.

en tanto la creencia en una “naturaleza femenina”, está asociado con el feminismo cultural, el feminismo “separatista”, el feminismo radical (con sus matices), y ocasionalmente el feminismo liberal, mientras que el feminismo socialista y ahora el feminismo postestructuralista aparecen en el punto más alto de la escala. El feminismo del tercer mundo es un término también ampliamente utilizado: pero rara vez se le da el estatuto de un tipo oficial dentro de las tipologías. Una excepción es la antología de Jaggar y Rothenberg que, en su edición revisada de 1984, agrega una nueva categoría: “feminismo y mujeres de color” a las cinco categorías de la edición de 1978 de *Feminist Frameworks* (“Encuadres feministas”): conservadurismo, liberalismo, marxismo tradicional, feminismo radical y feminismo socialista. Por su parte, las feministas negras, latinoamericanas, asiáticas y de otros lugares del tercer mundo no han participado para nada en la elaboración de tales tipologías, posiblemente por su constante y creciente argumentación en contra de la ambivalencia presentada por la más amplia categoría de “feminismo blanco”. Y de ahí, tal vez, la respetuosa etiquetación por parte de Jaggar y Rothenberg de la nueva categoría “feminismo y mujeres de color”, sugiriendo cierta distancia entre los dos términos y evitando hacer algún juicio sobre el último.

2. Aquello que constituye el ser de una cosa; que “por ello es lo que es”. En dos aplicaciones diferentes (distinguidas por Locke como esencia nominal y esencia real respectivamente):

a. de una entidad conceptual: La totalidad de las propiedades, elementos constitutivos, etc., sin los cuales cesaría de ser la misma cosa; los atributos indispensables y necesarios de una cosa como opuestos a aquellos que puede o no tener...

b. de una entidad real: Carácter objetivo, naturaleza intrínseca como una “cosa-en-sí”; “esa constitución interna, sobre la cual reposan todas las propiedades sensibles”.

Ejemplos de a., fechados desde 1600 a 1870, incluyen la declaración de Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: “La esencia de un triángulo yace en un compás muy breve... tres líneas encontrándose en tres ángulos constituyen esa esencia”; y todos los ejemplos dados para b., desde 1667 a 1856, están referidos al hecho de que la esencia de una entidad real, la “cosa-en-sí”, es tanto desconocida como incognoscible.

¿Cuáles de estas “esencias” son imputadas a las feministas “esencialistas” por sus críticos? Si la mayoría de las feministas, de cualquier modo como se pueda clasificar tendencias y posiciones —cultural, liberal, socialista, postestructuralista, etcétera—, están de acuerdo en que las mujeres se hacen, no nacen, que el género no es un rasgo innato (como lo puede ser el sexo), sino una construcción sociocultural (y precisamente por esta razón es algo opresivo para las mujeres), que el patriarcado es histórico (especialmente cuando se cree que ha desplazado un dominio matriarcal previo), entonces la “esencia” de la mujer que es descrita en los escritos de muchas de las así llamadas esencialistas no es la *esencia real*, en términos de Locke, sino una más parecida a la *nominal*. Es una totalidad de cualidades, propiedades y atributos que tales feministas definen, se representan mentalmente o establecen por sí mismas (y de hecho algunas tratan de vivir afuera de ello en comunidades “separatistas”), y probablemente también desean para otras mujeres. Esto es más un proyecto, entonces, que la descripción de una realidad existente; se admite como un proyecto feminista de “re-visión”, donde las especificaciones *feminista* y re-visión señalan ya su localización histórica, aunque la (re)visión se proyecte a sí misma hacia afuera de lo geográfico y lo temporal (universalmente) para recobrar el pasado y reclamar el futuro. Esto puede ser utópico, idealista, tal vez equivocado o nada más bien

intencionado, puede ser un proyecto del que una no quiera participar, pero no es esencialista como sí lo es la creencia en un Dios dado o cualquier otra naturaleza inmutable de la mujer.

En otras palabras, exceptuando el caso en que la “esencia” de la mujer es tomada como un ser absoluto o una substancia en el sentido de la metafísica tradicional (y éste puede ser actualmente el caso de unas cuantas pensadoras verdaderamente fundamentalistas a quienes el término esencialista se les puede aplicar apropiadamente), para la gran mayoría de las feministas la “esencia” de la mujer es más como la esencia del triángulo que como la esencia de la cosa-en-sí, esto es: las propiedades específicas (v. gr., un cuerpo sexuado femenino), las cualidades (una disposición para la crianza y el cuidado de los otros, una cierta relación con el cuerpo, etc.), o los atributos necesarios (v. gr., la experiencia de la femineidad, de vivir en el mundo como una mujer) que las mujeres han desarrollado o a que han sido ligadas históricamente, en sus diferentes contextos socioculturales patriarcales, que las convierten en mujeres y no en hombres. Una puede preferir un triángulo, una definición de mujer y/o de feminismo en lugar de otra, y, dentro de sus particulares condiciones y posibilidades de existencia, luchar para definir el triángulo que ella quiera o quiera ser —las feministas quieren cosas diferentes. Y yo sugiero que estas serias luchas conforman el desarrollo histórico y la diferencia específica de la teoría feminista: la esencia del triángulo.

Sería difícil explicar, de otra manera, por qué las pensadoras o escritoras con historias políticas y personales, con proyectos, necesidades y deseos tan diferentes como los de las mujeres blancas y las mujeres negras, de las lesbianas y las heterosexuales, de mujeres diferentemente capacitadas, y de sucesivas generaciones de mujeres, pueden todas plantear el feminismo como el mayor —si no el único— campo de diferencia; por qué dirigen tanto sus críticas o acusaciones como sus demandas de reconocimiento a otras mujeres, feministas en particular; por qué son tan intensas las contingencias emocionales y políticas en la teorización feminista, tan cargado el diálogo y la confrontación tan apasionada; por qué, en verdad, la proliferación de tipologías y la amplia circulación del “esencialismo” por un lado, en contraste con la igualmente amplia circulación del término “teoría varonil” por el otro (v. gr., Lugones y Spelman).

Uno de los propósitos de este ensayo es trasladar el foco del debate del “esencialismo feminista”, como una categoría por medio de la cual se clasifica a las feministas o a los feminismos, hacia la especificidad

histórica, la diferencia esencial de la teoría feminista en sí misma. Esto significará comprometerse con alguna noción de esencia, como en mi metáfora de la esencia del triángulo, e involucrarse no sólo tomando el riesgo del esencialismo, sino tomándoselo en serio. Con este fin me dirigiré primero a los dos ensayos mencionados al principio, que impulsaron mi reflexión sobre los usos del “esencialismo” en los actuales escritos críticos feministas de procedencia anglo-americana, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory (Práctica feminista y teoría postestructuralista)* de Chris Weedon, publicado en Londres en 1987, y “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory” (“El feminismo cultural contra el post-estructuralismo: la crisis de identidad en la teoría feminista”) de Linda Alcoff, publicado en el número de la primavera de 1988 de la revista *Signs*; entonces pasaré a reconsiderar el esencialismo y sus riesgos en el contexto del pensamiento feminista italiano contemporáneo.

La noción de una “condición esencial de la mujer, común a todas las mujeres, y suprimida o reprimida por el patriarcado” aparece en el libro de Weedon como la marca de la “teoría feminista radical”, cuyas representantes citadas son Mary Daly, Susan Griffin y Adrienne Rich. La “teoría feminista radical” es inicialmente enlistada junto con las “teorías feminista-socialista y feminista-psicoanalítica” como “varios intentos por sistematizar percepciones individuales acerca de la opresión de las mujeres dentro de teorías relativamente coherentes sobre el patriarcado”, a despecho de la afirmación de la autora, en la misma página, acerca de que las escritoras feministas radicales son hostiles a la teoría porque la ven como una forma de dominación varonil que coopta a las mujeres y suprime lo femenino (p. 6). Como una puede leer, sin embargo, el feminismo socialista abandona el terreno ahí mismo, mientras que el feminismo psicoanalítico es integrado dentro de un discurso nuevo y más “políticamente” sofisticado, llamado “feminismo postestructuralista”. Así, una vez recorridas tres cuartas partes del libro, una se encuentra con esta declaración sumaria:

Para el feminismo postestructuralista, ni el intento feminista liberal de redefinir la verdad de la naturaleza de las mujeres dentro de los términos de las relaciones sociales existentes y para establecer la completa igualdad de las mujeres con los hombres, ni el énfasis del feminismo radical sobre la diferencia inmutable, realizado en un contexto separatista, son políticamente adecuados. El feminismo postestructuralista demanda atención para la especificidad histórica en la producción de posiciones de sujeto y modos de femineidad para las mujeres y su lugar en el esquema general de las relaciones de poder social. En

esto nunca se fija finalmente el significado de la diferencia sexual biológica... Y entender cómo son movilizados los discursos de la diferencia sexual biológica, en una sociedad particular, en un momento particular, es el primer estadio para intervenir en orden a iniciar el cambio (p. 135).

Hay algo más que simple ironía en el reclamo de que el feminismo postestructuralista, el último en llegar, caballo que no prometía pero que sale triunfante del concurso de la teoría feminista, es el “primer estadio” de la intervención feminista. ¿Cómo puede Weedon, en una y la misma tirada, insistir tan fuertemente en la atención de la especificidad histórica y el cambio social—no solamente individual—, y todavía no tomar en cuenta para nada los actuales cambios históricos provocados en la cultura occidental en parte, cuando menos, por el movimiento de las mujeres y al menos en alguna medida por la escritura feminista crítica durante los últimos veinte años?

Una puede conjeturar que a Weedon no le agradan los cambios que han tenido lugar (aunque ellos permitan la mismísima escritura y publicación de su libro), o que no los considera suficientes, aunque ello difícilmente sería razón suficiente para despreciarlos en forma tan exagerada. Una respuesta más sutil puede estar oculta en el proyecto apologético y militante de su libro, una defensa del postestructuralismo tanto frente a la *institución* académica como al lector ilustrado en general, pero con un ojo puesto en la repisa de los estudios sobre la mujer del mercado de publicaciones; por lo tanto, una debe inferir la posición directiva en el título del otro término de la pareja: práctica feminista. Pues, como establece el prefacio, “la intención de este libro es hacer accesible la teoría postestructuralista a las lectoras para quienes todavía no es familiar, para argüir sobre su utilidad política para el feminismo y para considerar sus implicaciones para la práctica crítica feminista” (p. vii). De alguna manera, sin embargo, en el desarrollo del libro, la modesta pretensión del prefacio de “apuntar una posible dirección para una crítica cultural feminista” (p. vii) se convierte en una perorata sobre la nueva y muy mejorada teoría feminista llamada feminismo postestructuralista o, indiferentemente, feminismo postestructural.

En el último capítulo sobre “Práctica crítica feminista” (extrañamente así, en singular, como si entre los muchos feminismos y teorías feministas, sólo una práctica pudiera ser correctamente llamada tanto feminista como crítica), los contendientes académicos son reducidos nada más a dos. El primero es la crítica postestructuralista producida por las feministas británicas (dos son mencionadas, E. Ann Kaplan y Rosalind

Coward) con miras “a los mecanismos a través de los cuales el significado es construido” principalmente en la cultura popular y en la representación visual; el segundo es “la otra influyente rama de la crítica feminista (que) mira la ficción como expresión de una experiencia generizada ya constituida” (p. 152). Al reaparecer aquí, la palabra “experiencia”, identificada con anterioridad como la base para la política feminista-radical (“muchas feministas asumen que la experiencia de las mujeres, no mediada por más teoría, es la fuente del verdadero conocimiento” [p. 8]), liga esta segunda rama de crítica (literaria) feminista a la ideología feminista radical. Sus representantes ejemplares son norteamericanas, la ginecocrítica de Showalter y la “crítica centrada en la mujer” de Gilbert y Gubar, cuya confianza en el concepto de autoridad como clave del significado y la verdad también las vincula con la “crítica humanista-liberal” (pp. 154-55).

Una subdivisión particular de esta crítica feminista —para ahora liberal-radical— “dedicada a las tradiciones constructoras” (p. 156) es la que concierne a la “experiencia de las mujeres negras y lesbianas”; aquí sus problemas y artimañas ideológicas aparecen más claramente, a ojos de Weedon, y son “más extremos en el caso de la escritura lesbiana y la construcción de una estética lesbiana” (p. 158). Los trabajos a que se refiere en su análisis, bastante sorprendentes debido a la abundancia de escritos de negras y lesbianas durante la década de los ochenta, son un par de ensayos bastante viejos (Smith y Zimmerman) reimpresos en una colección editada por Elaine Showalter y, de hecho, equívocamente llamada *The New Feminist Criticism* (“La nueva crítica feminista”). Pero todavía más sorprendente —o quizá no tanto, dependiendo del grado de optimismo de que una sea capaz— resulta otra vez la crítica postestructuralista que, con la ayuda de la de(s)construcción derridana, puede poner de inmediato en orden a todas estas escritoras, al proponer como lo real una naturaleza construida y producida en forma social discursiva para el género, la raza, la clase y el sexo —¡presentándose así con la autoridad y la experiencia! Resulta muy malo para nosotras que ningún trabajo o crítica verdaderamente ejemplificadora del feminismo postestructuralista sea discutido en este contexto (Cixous, Kristeva e Irigaray figuran de forma prominente, pero como feminismo psicoanalista al principio del libro).

Ahora, me gustaría dejar perfectamente claro que yo no tengo que-
rrela con el postestructuralismo como tal, o con la importancia funda-

mental para todo pensamiento crítico, incluida la teoría feminista, de muchos de los conceptos admirablemente sintetizados por Weedon en pasajes como el siguiente:

Para que una perspectiva teórica llegue a ser de utilidad política para las feministas, debe ser capaz de reconocer la importancia de lo subjetivo en la constitución del significado de la realidad vivida por las mujeres. No deberá negar la experiencia subjetiva, en vista de que la forma en que la gente constituye el sentido de sus vidas es un punto de arranque necesario para entender cómo las relaciones de poder estructuran la sociedad. La teoría debe ser capaz de dirigir la experiencia de las mujeres mostrando de dónde viene ésta y cómo se relaciona con las prácticas sociales materiales y las relaciones de poder que las estructuran... En este proceso la subjetividad se vuelve aprovechable, pues ofrece al individuo tanto una perspectiva como una elección, y abre la posibilidad del cambio político (pp. 8-9).

Pero aunque estoy completamente de acuerdo en que la experiencia es un término difícil, ambiguo y constantemente sobresimplificado, y que la teoría feminista necesita elaborar más “la relación entre experiencia, poder social y resistencia” (p. 8), tengo que insistir en que la noción de experiencia, en relación tanto con las prácticas sociales-materiales como con la formación y los procesos de la subjetividad, es un concepto feminista, no uno postestructuralista (y ésta es una instancia de esa diferencia esencial del feminismo que quiero reclamar al “postestructuralismo” omniabarcante de Weedon), y que todavía sería impensable si no fuera por prácticas específicamente feministas, políticas, críticas y textuales: el proceso de toma de la consciencia, la relectura y revisión del canon, la crítica de los discursos científicos y la representación imaginativa de nuevos espacios y formas de comunidad. En breve, aquellas prácticas muy precisas que Weedon localiza en el campo “esencialista”. También me gustaría agregar que “una teoría de las relaciones entre la experiencia, el poder social y la resistencia” es precisamente una posible definición de la teoría feminista y no de la postestructuralista, como Weedon querría, pues esta última no considera la noción de experiencia dentro de su horizonte conceptual o de sus presupuestos filosóficos; y que, todavía más, estos temas han sido propuestos y discutidos por varias teóricas feministas sin etiqueta en los Estados Unidos de América desde hace ya buen tiempo: por ejemplo, en los trabajos de Biddy Martin, Nancy K. Miller, Tania Modleski, Mary Russo, Kaja Silverman, tanto como por mí misma, y todavía con mayor fuerza en los trabajos de las teóricas y escritoras feministas de color, tales como Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Chandra Mohanty, Cherrie Moraga y Barbara Smith.

Así mi polémica con el libro de Weedon es acerca de su oposición reduccionista —tanto más notable al provenir de quien propone la de(s)construcción— entre un esencialismo feminista *lumpen* (radical-liberal-separatista y norteamericano) frente a un fantasma del feminismo postestructuralista (crítico-socialista-psicoanalítico y franco-británico), y con los productos adyacentes de tal *parti-pris* (“toma de partido”): la canonización de unas cuantas, feministas famosas como muestra de las categorías convenientes puestas en juego por la tipología; la estructura narrativa agonista de sus recuentos de “teorías feministas”; y finalmente su falla para contribuir a la elaboración del pensamiento feminista crítico, sin importar qué tan útil pueda ser el libro a las otras lectoras a quienes se dirige, y que así pueden descansar fácilmente con la fantasía de que el postestructuralismo es la teoría y el feminismo solamente una práctica.

El título del ensayo de Alcoff, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory” (“Feminismo cultural contra post-estructuralismo: La crisis de identidad en la teoría feminista”), indica algunos problemas del mismo tipo: una manera de pensar por medio de categorías mutuamente opuestas, una trama agonística de argumentación y un enfoque sobre la división, una “crisis de la teoría feminista” que puede ser leída no sólo como una crisis *acerca de* la identidad, una duda metacrítica y una disputa entre feministas en relación a la idea de identidad, sino también como una crisis *de* identidad, de auto-definición, que implica un *impasse* teórico para el feminismo como un todo. El ensayo, sin embargo, es más juicioso, va mucho más lejos de lo que su título sugiere, y hasta lo contradice en su parte final, como la noción de identidad, más allá de fijar el punto de un *impasse*, se convierte en un cambiador activo sobre el discurso feminista de la mujer.²

Tomando como punto de partida “el concepto de mujer”, o más bien, su redefinición en la teoría feminista (“el dilema que encaran las teóricas feministas hoy en día es el hecho de que nuestra mismísima auto-definición está fundada en un concepto que debemos de(s)construir

² Puesto que Alcoff se refiere en forma extensa a mi propio trabajo, este ensayo es en un sentido un diálogo con ella y conmigo misma —ese diálogo que ocurre en la escritura crítica feminista que continuamente trabaja como una variación de aumento de conciencia o, mejor, su transformación en una forma significativa de práctica cultural feminista, y una de un tipo no siempre reducible a la actividad “académica”.

y des-esencializar en todos sus aspectos”), Alcoff encuentra dos categorías principales de respuesta al dilema, o lo que yo llamaría la paradoja de la mujer (406). Las feministas culturales, sostiene ella, “no han cuestionado la definición de la mujer, sino sólo la definición dada por los hombres” (407), y la han reemplazado con lo que ellas creen que es una descripción más cuidadosa y ponderada, “el concepto de lo femenino esencial” (408). Por otro lado, la respuesta postestructuralista ha sido rechazar la posibilidad de definir del todo a la mujer y reemplazar “las políticas del género o de la diferencia sexual... con una pluralidad de diferencias donde el género pierde su posición de significado” (407). Una tercera categoría es sugerida, pero sólo en forma indirecta, en la renuencia de Alcoff para incluir entre las feministas culturales a ciertas escritoras de color, tales como Moraga y Lorde, a pesar del énfasis que ponen sobre la identidad cultural, pues desde su punto de vista “el trabajo de ellas ha rechazado consistentemente las concepciones esencialistas de género” (412). Por qué un énfasis sobre la identidad racial, étnica y/o sexual no es visto como esencialista, es discutido con mayor amplitud más adelante en el ensayo en relación a las políticas de la identidad y en conjunción con una tercera tendencia en la teoría feminista que Alcoff ve como una nueva vía para el feminismo, “una teoría del sujeto generizado que no resbala hacia el esencialismo” (422).

En tanto que la estructura narrativa subyacente al recuento hecho por Weedon de las teorías feministas es la de una contienda donde un actor sucesivamente enfrenta y derrota o conquista a varios rivales, la de Alcoff se desarrolla como una dialéctica. Tanto las posiciones culturalistas como postestructuralistas despliegan contradicciones internas: por ejemplo, no todas las feministas culturales “hacen formulaciones explícitamente esencialistas de lo que significa ser una mujer” (411), y su énfasis sobre la afirmación de la fuerza de las mujeres y los roles y atributos sociales positivos ha hecho mucho para contrarrestar las imágenes de la mujer como víctima o como macho cuando usa ropa varonil; pero en tanto refuerza las explicaciones esencialistas de esas actitudes que son parte de la noción tradicional de la feminidad, el feminismo cultural puede, y para algunas mujeres así es, alentar otra forma de opresión sexista. Recíprocamente, si la crítica postestructuralista del sujeto auténtico y unificado del humanismo es más que compatible con el proyecto feminista de “de(s)construir y des-esencializar” a la mujer (como Alcoff sostiene, en claros términos postestructuralistas), su rechazo absoluto

del género y su negación del determinismo biológico a favor de un determinismo cultural-discursivo resultan, en lo que a las mujeres concierne, en una forma de nominalismo. Si la “mujer” es una ficción, un lugar de pura diferencia y resistencia al poder logocéntrico, y si no hay mujeres en tanto tales, entonces el mismo tema de la opresión de las mujeres parecería obsoleto y el feminismo en sí no tendría razón de existir (lo que, hay que hacerlo notar, es un corolario del postestructuralismo y la posición declarada de quienes se llaman a sí mismas “post-feministas”). “¿Qué podemos demandar en el nombre de las mujeres”, pregunta Alcoff, “si las “mujeres” no existen y las demandas hechas a su nombre simplemente refuerzan el mito de que ellas existen?” (420).

La salida —o si se me permite decir: la subsunción— de las contradicciones en que han caído estas dos corrientes principales de perspectiva feminista radica en “una teoría del sujeto que evite tanto el esencialismo como el nominalismo” (421) y Alcoff apunta a ello en el trabajo de unas cuantas teóricas, “unas cuantas almas valientes”, a quienes ella se une al desarrollar su noción. de “la mujer como posicionalidad”: “la mujer es una posición de la que puede emerger una política feminista más que un conjunto de atributos que sean “objetivamente identificables” (434-35). Al volverse feministas, en tal sentido, las mujeres toman una posición, una perspectiva, desde la cual interpretar o (re)construir valores y significados. Tal posición es al mismo tiempo una identidad asumida políticamente, y relativa a su ubicación sociohistórica, mientras que las definiciones esencialistas colocarían la identidad de las mujeres o sus atributos independientemente de su situación externa; sin embargo, las posiciones disponibles para las mujeres en cualquier ubicación sociohistórica no son ni arbitrarias ni indecidibles. Así, Alcoff concluye:

Si combinamos el concepto de política de identidad con una concepción del sujeto como posicionalidad, podemos concebir al sujeto como no-esencializado y emergente de una experiencia histórica y todavía retener nuestra habilidad política para tomar al género como un punto de partida importante. Así podemos decir de una y a la misma vez que el género no es natural, biológico, universal, ahistórico o esencial, y todavía declarar que el género es relevante porque estamos tomando el género como una posición desde dónde actuar políticamente. (433).

Estoy, por supuesto, de acuerdo con sus énfasis en los temas y argumentos que han sido centrales en mi trabajo, tales como la necesidad de teorizar la experiencia en relación a las prácticas, el entendimiento de la subjetividad generizada como “una propiedad que emerge de una experiencia historizada” (431), y la noción de que la identidad es una cons-

trucción activa y una interpretación política de la historia de una, mediada discursivamente. Lo que debo preguntar, y lo hago menos como una crítica del ensayo de Alcoff que para los propósitos de mi argumentación en este escrito, es: ¿por qué todavía es necesario plantear dos categorías opuestas, feminismo cultural y postestructuralismo, o esencialismo y anti-esencialismo, tesis y antítesis, cuando una ya ha alcanzado el punto de ventaja de una posición teórica que las contiene o las subsume?

¿Acaso la insistencia del feminismo cultural sobre el “esencialismo” no reproduce y conserva en primer plano una imagen de un feminismo “dominante” que es a lo menos reductiva, en el mejor de los casos tautológica o ya invalidada, y en el peor como algo que no va en favor de nuestros intereses? ¿Acaso no alimenta la perniciosa oposición de una alta teoría contra una baja, un pensamiento crítico (el feminismo) de tipo de bajo nivel que es contrastado con el nivel teórico alto, a prueba de todo, de un postestructuralismo del que algunas feministas han sido lo suficientemente listas para aprender? Como una teórica feminista que ha estado constantemente involucrada con el feminismo, los estudios de la mujer, la teoría psicoanalítica, el estructuralismo, y la teoría fílmica desde el principio de mi actividad crítica, sé que aprender a ser una feminista es algo que’ ha arraigado o se ha incorporado en todo mi aprendizaje y así en el pensamiento generizado y en el conocer mismo. Ese pensamiento generizado y ese conocimiento incorporado, ubicado (en palabras de Donna Haraway) son el equipamiento de la teoría feminista, así sea que por “teoría feminista” se entienda uno de un creciente número de discursos feministas críticos —sobre la cultura, la ciencia, la subjetividad, la escritura, la representación visual, las instituciones sociales, etc.— o, más particularmente, la elaboración crítica del pensamiento feminista mismo y la consiguiente (re)definición de su diferencia específica. En cualquier caso, la teoría feminista no es de un nivel inferior a aquella que algunas personas llaman “teoría varonil”, sino que es de un tipo diferente; y es su diferencia esencial, la esencia de ese triángulo, lo que a mí me concierne aquí como a una teórica del feminismo.

¿Por qué entonces, pregunto de nuevo, continuar constriñéndola en términos de esencialismo y anti-esencialismo aun cuando ya no sirven más (¿pero es que alguna vez sirvieron para algo?) para formular nuestras preguntas? Por ejemplo, en su discusión del feminismo cultural, Alcoff acepta la caracterización de otra crítica, no obstante que esta última “hace aparecer todo muy homogéneo y... el cargo de esencialismo

queda en terreno inseguro" (411). Entonces agrega:

En ausencia de una posición claramente formulada sobre el último origen de la diferencia de género, Echols *infiere* de su énfasis en construir un espacio-libre feminista y una cultura centrada en la mujer que el feminismo cultural sostiene alguna versión del esencialismo. Comparto la sospecha de Echols. En verdad, es difícil unir los puntos de vista de Rich y Daly en un todo coherente sin proporcionar una premisa faltante de que hay una esencia femenina innata (412; el subrayado es mío).

Pero ¿para qué hacer todo esto? ¿Cuál es el propósito o la ganancia, de aportar una premisa faltante (la esencia femenina innata) para construir una imagen coherente del feminismo que así se vuelve susceptible de cargos (esencialismo) basados en la mismísima premisa que tiene que ser aportada? ¿Qué motiva tal proyecto, la sospecha y las inferencias?

En lugar de contestar estas preguntas desde dentro del contexto del debate en que han sido originadas, permítaseme cambiar de situación y tomar en cuenta una práctica del pensamiento feminista que se halla bastante distante de nosotras tanto cultural como lingüísticamente, y que también es distinta en su especificidad política e histórica tanto de los feminismos angloamericano como francés aunque conserva, por supuesto, conexiones significativas con ellos.

II. Una teoría feminista de la práctica social: "La práctica de la diferencia sexual" en Italia

El feminismo italiano (el singular de la palabra cubre todas las variedades de posiciones y de prácticas feministas) es virtualmente desconocido aquí. Con muy pocas excepciones, sus textos críticos no han sido traducidos, ni discutidos o citados por las feministas norteamericanas o británicas (o francesas).³ Sería obviamente imposible en estas páginas

³ Recientemente se han publicado dos libros en los Estados Unidos sobre el feminismo italiano (Chiavola Bimbaum; Hellman), y uno en Gran Bretaña sobre el film feminista (Bruno y Nadotti). También en Gran Bretaña, Rosalind Delmar, traductora de la novela feminista italiana clásica *Una mujer* de Sibilla Aleramo, ha editado y presentado recientemente algunos extractos de una publicación de la Librería Milán (Catálogo Editorial Colectivo). Un temprano artículo de Mary Russo es un raro ejemplo del trato que ha tenido la escritura feminista teórica norteamericana con el movimiento italiano de las mujeres en la década de los 70.

—asumiendo que pudiera ser posible o deseable— intentar siquiera un conciso panorama de su historia. Lo que quiero discutir, sin embargo, es un libro reciente que, al elaborar una teoría crítica basada en la práctica de la diferencia sexual, también reconstruye *una* historia del feminismo en Italia desde una ubicación particular: la situación social y política de sus autoras.

Que ésta es sólo una de las historias posibles, una historia que puede ser extraída de los muchos documentos y de la memoria social del feminismo italiano, y de la rememoración experiencial de los individuos y los grupos, es algo que queda claramente establecido en el título del libro, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della liberta femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, que yo traduzco al inglés por “Don’t Think You Have Any Rights: The Engendering of Female Freedom in the Thought and Vicissitudes of a Women Group” (“No crean tener derechos: el engendramiento de la libertad femenil en el pensamiento y las vicisitudes de un grupo de mujeres”).⁴ La parcialidad y la

⁴ Puesto que una próxima versión en inglés de *Non credere* se halla todavía en preparación, este título y todos los subsiguientes pasajes del libro están puestos en mi propia traducción. Sin embargo, cualquier intento de traducción está cargado de problemas. El denso substrato de connotaciones, resonancias y referencias implícitas que la historia de una cultura ha sedimentado dentro de las palabras y frases de su lenguaje es generalmente imposible de traducir; así, el acto de traducir es continuamente la re-escritura del lenguaje original (en este caso, el italiano) y una re-configuración o interpretación de su significado plurívoco por medio de connotaciones y resonancias construidas dentro de las palabras y las frases del segundo lenguaje [en el caso de De Lauretis, el inglés norteamericano; el castellano, para esta versión]. Trataré de optar por mis elecciones en los más evidentes casos de intraducibilidad, y daré la versión italiana entre corchetes, de tal forma que haga tan aparente como sea posible el alcance de mi re-escritura interpretativa. Por ejemplo, el subtítulo del libro recién citado presenta varios problemas para el inglés: 1) *generazione*, una palabra asociada etimológicamente con género y genealogía, usualmente corresponde a “generación”, pero la traduzco como *engendering* (“engendramiento”), no sólo para fortalecer el sentido de un proceso que avanza más que el de un evento acabado, sino también para conducir la idea de las autoras de que la “libertad femenil” es únicamente posible dentro de una conciencia feminista de género, una conciencia generizada. De hecho, esa idea, aunque es claramente formulada en el libro, no es transmitida tan claramente por el título italiano porque en italiano [como en castellano] no se usa normalmente la palabra “género” para referirse a la distinción basada en el sexo entre el macho y la hembra, como sucede en el inglés. En cambio, en italiano se usa *seso*, “sexo”, y el adjetivo *sessuato/sessuata*, “sexuado/sexuada”, donde en inglés se diría “gendered” (“generizado”), como en la frase “gendered thin-

ubicación del proyecto teórico e histórico del libro son ampliamente destacadas por su atribución de autoría a la Librería de las Mujeres de Milán (Libreria delle Donne di Milano), que una infiere debe ser aproximadamente coextensiva al “grupo de mujeres” a que se hace referencia en el subtítulo, y que son reiteradas en la introducción:

Este libro trata de la necesidad de dar significado, exaltar, y representar en palabras e imágenes la relación de una mujer con otra. Si poner una práctica política en palabras es la misma cosa que hacer teoría, entonces éste es un libro de teoría, pues las relaciones entre las mujeres son la substancia de nuestra política. Éste es un libro de teoría, entonces, pero entremezclado con historias... relatos de nuestra práctica, y ya que el razonamiento teórico habitualmente se refiere a cosas que ya tienen un nombre, mientras que aquí estamos tratando, en parte, con cosas que no tienen nombre. Los eventos y los pensamientos que narramos tuvieron lugar entre 1966 y 1986, principalmente en Milán. Por lo común discurren bajo el nombre de feminismo.

Ahora quisiéramos traer a la luz su significado actual y de ahí en adelante también su nombre. Ese nombre es “genealogía”. Lo que hemos visto que ha

thinking” (“pensiero sessuato”, “pensamiento sexuado”) o “gendered subject” (“soggetto sessuato”, “sujeto sexuado”). En tal situación, entonces, la traducción “the engendering of female freedom” (“el engendramiento de la libertad femenil”) entrega el significado actual del concepto con más precisión, o mejor transmite su complejidad, que el italiano “la generazione (la generación) della liberta femminile”. 2) Otro problema es el que plantea el adjetivo *femminile*, que traduzco por *female* en lugar de por su correspondiente en inglés, que sería “feminine” (“femenino”). Este último significado, sin embargo, tiene una más fuerte resonancia con “femininity” (“feminidad”), la construcción ideológica de la “naturaleza” de la mujer, que con tantas penas el feminismo ha desconstruido; alternativamente, afuera del contexto del discurso feminista, la frase “feminine freedom” (“libertad femenina”) suena más bien como un anuncio de productos para la “higiene personal”. Así, aunque estoy totalmente advertida de las connotaciones biológicas que revolotean alrededor del término “female” (literalmente “hembra”), prefiero traducir liberta *femminile* como *female freedom*: en balance, el riesgo del esencialismo parece insignificante en esta instancia. [El traductor al castellano, por supuesto, espera que todas estas consideraciones sean tomadas en cuenta para la recepción de “re-escritura”. En castellano ocurre lo mismo que en italiano con relación a la palabra género, pero la influencia del pensamiento feminista anglosajón ha introducido su uso, tanto como sustantivo (gender) cuanto como adjetivo (gendered), que usualmente es traducido “de género” y que aquí traducimos como “generizado”). El parecido entre italiano y español permite una traducción más cercana, por lo que en varias ocasiones hemos preferido traducir directamente del italiano mejor que del inglés.]

tomado forma, en los años y lugares que hemos indicado, es una genealogía de las mujeres, es decir, una entrada a ser mujeres legitimada por la referencia a su origen femenino... No estamos seguras de que la historia reconstruida por este libro podrá realmente producir lo que nosotras hemos buscado, que es nuestra inscripción en una generación femenil. No excluimos la posibilidad de que, puesta a prueba, nuestra experiencia pueda resultar nada más en una de las muchas vicisitudes históricas del frágil concepto de mujer (9).

El atrevido requerimiento del título, “no crean tener derechos” (una frase de Simone Weil, citada en el epígrafe), con su directo llamado a las mujeres y su inequívoca posición de negatividad, contrasta abiertamente con la afirmación del subtítulo de una libertad para las mujeres que no es posible nada más por adherirse al concepto liberal de derechos —derechos civiles, humanos, o individuales— que las mujeres no tienen en tanto *mujeres*, sino que es generada, y en verdad engendrada, por tomar una posición en una comunidad simbólica, una “genealogía de las mujeres”, que es al mismo tiempo descubierta, inventada, y construida a través de las prácticas feministas de referencia y convocación. Esas prácticas, como después especifica el libro, incluyen la lectura y relectura de escritos de mujeres; tomando las palabras, pensamientos, conocimientos y discernimientos de otras mujeres como marco de referencia para nuestros análisis, nuestra comprensión y nuestra autodefinición; y confiando en estas prácticas para proveerse de una mediación simbólica entre una misma y las otras, entre la subjetividad de una y el mundo.

La palabra genealogía —cuya raíz la liga con género, generación, y otras palabras que hacen referencia al nacimiento como un evento social— usualmente designa la descendencia legítima, por parentesco social o intelectual, de los varones individuales libres. Las tradiciones intelectuales y sociales de la cultura occidental son genealogías varoniles donde, como en lo simbólico de Lacan, las mujeres no tienen lugar: “Entre las cosas que no tenían nombre [antes del discurso feminista] se encontraba, se encuentra, el dolor de venir a este mundo en esa forma, sin colocación simbólica” (10). En este sentido, la “habitación propia” de Virginia Woolf no puede ser aprovechada por la intelección de las mujeres si los textos que una tiene allí están escritos en los lenguajes de la tradición varonil. Una imagen mejor de colocación simbólica (*collocazione simbolica*) es la habitación de Emily Dickinson, tal como Ellen Moers la describe, llena con la presencia insustancial de las mujeres escritoras y sus obras —un “tiempo-espacio (simbólico) equipado con referencias femeniles generizadas” (“riferimenti sussuati femminili” [11]) que me-

dian su acceso a la literatura y la poesía. Únicamente en tal habitación puede la mujer “peculiarmente susceptible al lenguaje” (como Adrienne Rich lo ha puesto por escrito) ser capaz de encontrar, o de buscar, “su (de ella) forma de estar en el mundo” (39). En otras palabras, tal como sugieren las mujeres de Milán, el espacio conceptual y discursivo de una genealogía femenil puede mediar efectivamente la relación de una mujer con lo simbólico, permitiéndole su autodefinición como un ser femenil, o como un sujeto parlante femenilmente generizado. Y para que no sea malinterpretada, permítaseme decir aquí brevemente, y ampliarlo después, que esta noción de genealogía no está limitada a las figuras literarias, sino que incluye las relaciones entre las mujeres en su vida diaria.

Woolf, Dickinson, y especialmente Rich, son puntos de referencia principales en la genealogía crítica del feminismo, en Italia como en cualquier otra parte del mundo. Y mientras los términos simbólico, genealogía, libertad, y otros replanteados en el libro de Milán vienen de la tradición filosófica de Nietzsche, Lévi-Strauss, De Beauvoir, Lacan, Kristeva, Irigaray, Foucault, etc., el sentido de su replanteamiento puede ser remitido al ensayo de 1971 de Rich, “When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision”, (“Cuando nosotras las muertas despertemos: la escritura como re-visión”), que no fue publicado en traducción italiana sino hasta 1982.⁵ En su lectura de Rich sobre y contra un texto comparablemente

⁵ Véase, por ejemplo, el pasaje citado arriba acerca de “la muchacha o mujer que trata de escribir porque ella es peculiarmente susceptible al lenguaje. Ella va la poesía o la ficción buscando su (de ella) forma de estar en el mundo, pues ella también ha estado poniendo palabras e imágenes juntas; ella busca ansiosamente guías, mapas, posibilidades; y una y otra vez en “la fuerza persuasiva masculina de las palabras” de la literatura ella choca contra algo que niega todo lo que es: ella encuentra la imagen de la Mujer en libros escritos por varones. Ella encuentra un terror y un sueño, encuentra una hermosa cara pálida, encuentra a La Belle Dame Sans Merci (“La bella dama sin misericordia”), encuentra a Julieta o Tess o Salomé, encuentra todo menos precisamente esa criatura absorta, fatigada, confundida, que es ella misma, que se sienta al escritorio tratando de poner juntas las palabras. ¿Así que qué le queda hacer? ¿Qué tengo que hacer? Leo a las viejas mujeres poetas con su peculiar agudeza y ambivalencia: Safo, Christina Rossetti, Emily Dickinson, Elinor Wylie, Edna Millay, H. D.” (39). Las nociones de la relación de la mujer con lo simbólico marcadas con “peculiar agudeza y ambivalencia”, de una genealogía femenil de poetas, hacedoras del lenguaje, y de su papel activo en la mediación del acceso de la mujer joven a la poesía como una forma simbólica de ser (ser femenil o ser-mujer) tanto como escritura (autoría, autoridad), todas están en ese pasaje de

influyente en la genealogía varonil de la crítica postestructuralista, “La muerte del autor” de Barthes, Nancy K Miller utiliza este mismísimo ensayo escrito por Rich para argumentar a favor de una doble temporalidad de historia intelectual desenvolviéndose al mismo tiempo, aunque discontinuamente, en el “tiempo de las mujeres” de la crítica feminista y en el “tiempo estándar” de la crítica literaria académica. En lo que concierne al trabajo posterior de Rich, sin embargo, Miller cuestiona la “poética de la identidad” fundada en una comunidad de mujeres ejemplificada por “Blood, Bread, and Poetry” Sangre, pan, y poesía”, 1983) y las limitaciones impuestas a la teoría feminista por lo que ella toma por ser “una estética prescriptiva —un programa de representación “políticamente correcto” (109-11). En cambio, Miller propone la ironía como un modo de realización (*performance*) feminista y de producción simbólica.

Ahora, definitivamente hay ironía —no importa qué tan intencional o no— en una teoría de la diferencia sexual tal como la propuesta por las feministas italianas, que deriva tanto sobre las categorías filosóficas y conceptuales del postestructuralismo y de la crítica del humanismo, como lo hace sobre los textos clásicos del feminismo anglo-americano — y los refunde todos de acuerdo a su proyecto político parcial; una ironía bastante notable aquí, a la luz de las oposiciones categóricas levantadas por las feministas angloamericanas mismas entre teoría feminista y “teoría varonil”, América y Europa, o feminismo cultural y postestructuralismo, como se discutieron anteriormente. Miller, por supuesto, no hace generalizaciones tan toscas; la suya es una percepción muchísimo más sutil de la compleja temporalidad o historicidad de la práctica discursiva. Pero mientras tanto Miller y las autoras de *Non credere*, son teóricas feministas totalmente concededoras del pensamiento crítico postestructuralista las últimas trazan su descendencia de Irigaray más que de Barthes. Es la lectura que hace Irigaray de la relación oblicua, denegada, reprimida, desautorizada de las mujeres con el orden simbólico desde Platón a Hegel y Lacan, la que resuena, para las teóricas italianas de la diferencia sexual, con la “peculiar agudeza y ambivalencia” del lenguaje señalada por Rich, y motiva su posición política compartida como (en

Rich, si bien las primeras dos están formuladas explícitamente, la última sólo es sugerida por negación. Aproximadamente dos décadas más tarde, las feministas de Milán revierten la sugestión en una afirmación positiva.

palabras de Rich otra vez) “desleal a la civilización”. He aquí, por ejemplo, otra feminista italiana, la filósofa Adriana Cavarero, al escribir “Hacia una teoría de la diferencia sexual” en *Diotima*.⁶

La mujer no es el sujeto de su lenguaje. Su lenguaje no es de ella. Ella por tanto habla y se representa a sí misma en un lenguaje que no es suyo propio, es decir, a través de categorías del lenguaje del otro. Ella se piensa a sí misma como pensada por el otro... El discurso conlleva en sí mismo el signo de sus sujetos, el sujeto hablante que habla en el discurso por él mismo y habla del mundo partiendo de él mismo. Entonces sí hay algo de verdad en la inmortalidad del varón, que mencioné anteriormente como una broma: al universalizar la finitud de su ser generizado [della sua sessuazione], el varón lo excede y se sitúa a sí mismo como una esencia tal que por necesidad pertenece a la “objetividad” del discurso. (Cavarero *et al.*, 45,49)

La historia de la filosofía, continúa diciendo ella, registra de varias maneras la finitud que el sujeto pensante lleva en sí mismo *como* ser pensante, pero es extraordinariamente ciega en lo que respecta a la finitud de su diferencia sexual. Mientras hubiera sido posible comenzar desde una conceptualización dual del ser-varón (*l'esser uomo*) y el ser-mujer (*l'esser donna*) como formas originarias del ser, la filosofía occidental ha comenzado desde la hipótesis de uno y desde la asunción de un “monstruo” universal, al mismo tiempo neutro y masculino, cuya incorporación en los individuos de dos sexos no concierne a su esencia como ser pensante, sino que permanece externa a ello. Por eso

La tarea de pensar la diferencia sexual es tan ardua, porque la diferencia sexual yace precisamente en el borrón con el que la filosofía occidental ha sido fundada y desarrollada. Pensar la diferencia sexual comenzando desde lo masculino universal es pensarla como ya pensada, esto es, pensarla a través de las categorías de un pensamiento que está apoyado por el hecho mismo de no pensar la diferencia en sí (48).

⁶ Diotima, la autora colectiva del volumen homónimo, es una “comunidad filosófica” de feministas académicas que tiene, sin embargo, alguna importancia significativa para las feministas más militantes de la Libreria delle Donne de Milán. Las integrantes del colectivo y autoras de *Diotima* son Adriana Cavarero, Cristina Fischer, Elvia Franco, Giannina Longobardi, Veronica Mariaux, Luisa Muraro, Anna Maria Piussi, Wanda Tommasi, Anita Sanvitto, Betty Zamarchi, Chiara Zamboni y Gloria Zanardo.

La cuestión, para la filósofa feminista, es cómo repensar la diferencia sexual dentro de una conceptualización dual del ser, “una (concepción) absolutamente dual”, en la que tanto el ser-mujer y el ser-varón serían formas primarias, originarias. Ésta es una cuestión que subvierte las categorías del pensamiento occidental que, precisamente, eluden la diferencia sexual como un hecho primario —como “estando ahí desde el principio” tanto en la mujer como en el varón— y la relega al estatus de una diferencia secundaria contenida en la formación del género (*sessuazione femminile*) del ser-mujer: “La mujer es así el depósito de la diferencia sexual, que constitutivamente le pertenece a ella (y por tanto la constituye) desde que el proceso de universalización ha excluido de ello al varón” (62). Ésta es una cuestión bastante similar a la presentada por Irigaray a través de sus lecturas de los filósofos occidentales en *Ethique de la différence sexuelle*, y similarmente localizadas, encuadradas desde el interior del discurso filosófico, ambas tienen por intención subvertirlo. Regresaré más tarde sobre la noción de un carácter originario o primario de la diferencia sexual y al riesgo de esencialismo que va puesto con ello. Por el momento, regreso a la Librería de Milán y su historia del feminismo, donde la reflexión crítica sobre la diferencia sexual se ha estado llevando a cabo desde los tempranos días activistas del Movimiento de las Mujeres pero que, en los escritos más auto-reflexivos de los años 80, ha venido tomando la forma tanto de una teoría de la diferencia sexual como de una teoría de la práctica social: la teoría de esa práctica particular y específicamente feminista que está emergiendo ahora en Italia, que es de hecho referida como la práctica de la diferencia sexual (*la pratica della differenza sessuale*).

El primer documento del feminismo italiano, en esta historia, fue un manifiesto publicado en 1966 por un grupo conocido como Demau (acrónimo de Desmistificación del Autoritarismo Patriarcal). En tanto que se centraba sobre la posición contradictoria de las mujeres en la sociedad —que por esa época y en los términos de su pensamiento social más progresista, el marxismo, fue denominada “la cuestión de la mujer” el manifiesto de Demau contenía la sugerencia de que ninguna solución podría ser encontrada al problema de la mujer frente a la sociedad en tanto las mujeres mismas no pudieran encarar el problema que la sociedad les plantea a las mujeres; eso quiere decir, en tanto los términos de la cuestión no fueran revertidos, y las mujeres no se convirtieran en el sujeto, más que en el objeto, de “la cuestión de las mujeres”. Un paso más en

el desarrollo de lo que el libro de Milán llama “la revolución simbólica”, es decir, el proceso de entendimiento crítico y de cambio sociocultural por el cual las mujeres acceden a ocupar la posición de sujeto, fue el celebrado panfleto escrito por Carla Lonzi y publicado por vez primera en 1970 con el título de *Sputiamo su Hegel* (Escupamos sobre Hegel). No es por mera coincidencia que sea un filósofo, y una filosofía de la historia y la cultura, lo que constituye el blanco de la crítica de Lonzi (*La fenomenología del espíritu* es una fenomenología del espíritu patriarcal”), en lugar de una idea antropológica o sociológica de patriarcado, aunque ella no era una filósofa sino una historiadora del arte y más tarde una teórica feminista cuya influencia sobre el desarrollo del pensamiento del feminismo italiano ha continuado obviamente mucho tiempo después de su muerte prematura. Tampoco es mera coincidencia, por tanto, que en su escrito no sólo resuene el *Manifiesto comunista* de Marx, sino todavía más, los manifiestos del movimiento futurista, que introdujeron en Italia y en Europa la mismísima imagen de una revolución cultural, de la vanguardia, en las primeras dos décadas de este siglo.

La idea de las mujeres como un sujeto social, el “Sujeto inesperado por la dialéctica amo-esclavo”, recurre en el apasionado panfleto de Lonzi, como lo hizo en el primer manifiesto feminista, sin tomar en cuenta sus diferencias estilísticas e ideológicas; pero Lonzi la articula llevándola más allá, en una dimensión a la vez utópica, histórica y filosófica. “El destino inesperado del mundo yace sobre el desarrollo por todas partes de las mujeres como sujetos”, escribió (60; citado en *Non credere* 29 y ss.). Sin embargo, con respecto a las estrategias políticas del feminismo, argumentó en contra de la igualdad y por la diferencia:

La igualdad es un principio jurídico... lo que se ofrece como derechos legales a personas colonizadas. Y lo que se les impone como cultura... La diferencia es un principio existencial que concierne a los modos de ser humano, la peculiaridad de las experiencias, fines, y posibilidades de cada quién, y al sentido de su existencia en una situación dada y en las situaciones que se puede prever. La diferencia entre mujeres y hombres es la diferencia básica de la humanidad. (20-21)

Por tanto, la lucha feminista por la igualdad de las mujeres con los varones está mal dirigida desde que la igualdad es “un intento ideológico para sujetar todavía más a las mujeres”, para evitar la expresión de su propio sentido de la existencia, y para cerrar por adelantado el camino hacia la liberación real de las mujeres. En los pasajes arriba citados se vuelven evidentes las raíces del actual concepto de diferencia sexual

como lo constitutivo del sentido y las posibilidades de existencia de una. En otras partes, el ideal de una simbólica o mediación simbólica femenil está implicado por negación (“la igualdad conseguible hoy en día no es filosófica, sino que es una igualdad política”), y la necesidad de una política de separatismo radical es mantenida inexorablemente contra la disposición del análisis marxista de la cultura que ha configurado todos los recientes movimientos sociales de Italia, incluido el Movimiento de las Mujeres: las mujeres, dice Lonzi, que por dos siglos han tratado de expresar sus demandas uniéndose a las demandas políticas de los varones, primero en la revolución francesa y después en la revolución rusa, sólo han obtenido un papel de subordinadas, y ahora ven que “el proletariado es revolucionario con relación al capitalismo, pero reformista con relación al sistema patriarcal” (29). “La diferencia de las mujeres está en su ausencia milenaria de la historia. Tomemos ventaja de esa diferencia... ¿Acaso queremos realmente, después de milenios, compartir la gran derrota del hombre?” (20).

Durante la década de los 70, la mejor parte del feminismo italiano tomó el camino señalado en último lugar, un política anti-institucional radical, aunque un gran número de mujeres continuaron trabajando por los derechos de las mujeres y por la igualdad social desde el interior de los partidos de izquierda, consiguiendo grandes reformas sociales, tales como la despenalización del aborto en 1978. Pero aun para esas mujeres (y fueron muchas) que continuaron activas en la política de los partidos y sindicatos de izquierda, el desarrollo de la conciencia feminista tuvo lugar en pequeños grupos de mujeres, en la forma de la práctica separatista feminista conocida como *autocoscienza*; y debido a que las dos formas de activismo estaban necesaria y estrictamente separadas en tiempo y lugar, no sólo durante la primera década del movimiento sino todavía bien entrada la de los 80, el feminismo italiano estuvo caracterizado por el extenso fenómeno de “la doble militancia”, una variante particular de lo que en los Estados Unidos fue llamado “*the double shift*” (“la doble jornada”), con sus contradicciones y dificultades distintivas.

Autocoscienza (auto-conciencia o conciencia de sí, pero la palabra italiana, a diferencia de las inglesas “*self-consciousness*” y “*consciousness of self*”, y al igual que la castellana “*autoconciencia*”, sugiere algo así como un proceso auto-inducido o auto-dirigido de consecución de conciencia) fue el término acuñado por Carla Lonzi para la práctica de los grupos de toma de conciencia que las mujeres italianas adaptaron del

feminismo norteamericano para encajar en su propia situación sociocultural. "Intencionalmente fueron grupos pequeños, sin ninguna relación con alguna organización más amplia, y consistentes exclusivamente de mujeres que se reunían para hablar acerca de sí mismas o de cualquier otra cosa; el material lo proveía básicamente su propia experiencia personal" (*Non credere* 32). Y conforme esta forma de reunión podía ser fácilmente injertada dentro de las prácticas culturales tradicionales de un país más profundamente consciente de la distinción de géneros y de la persuasiva segregación-genérica, y todavía más profunda y ampliamente politizado que los Estados Unidos de Norteamérica, el impacto de esta primera práctica política, específicamente feminista, fue quizá mucho más fuerte y ultimadamente más significativo para el desarrollo de la teoría feminista en Italia que en Norteamérica.

Aquí, en los Estados Unidos, un más fácil acceso institucional y una historia menos segregada-genéricamente de las mujeres blancas en la esfera pública (v.gr., en la educación, el trabajo social, y en lo que ahora es llamado trabajo de cuello color de rosa *pink-collar work*) favorecieron la difusión, bastante temprana, de las situaciones y modos de la conciencia feminista. Desde el ambiente privado de los pequeños grupos de mujeres, el feminismo se pudo desplazar hacia los más públicos, como los programas académicos de Estudios de la mujer, las empresas editoriales y los medios de comunicación colectiva, el servicio social y las firmas de abogados, etc. Concurrentemente, una mayor movilidad social y geográfica volvió más fácil de realizar la vida en comunidades separatistas de lo que jamás se pudo en Italia, o de lo que actualmente puede ser en los Estados Unidos, para el caso. De ahí el diferente significado y peso relativo del término separatismo en sí dentro del discurso feminista en Italia y Norteamérica: allá es, en la mayoría de los casos, una palabra "buena", casi sinónimo de feminismo, y con connotaciones positivas de fuerza intelectual y política para todas las feministas, sin relación alguna con la orientación sexual o las diferencias de clase. Carece, en otras palabras, de la mayor parte de las connotaciones negativas que se han acumulado al separatismo en los Estados Unidos y que, en mi opinión, son debidas a temores más o menos fundados, por parte de las feministas, de pérdida de estatus profesional, pérdida del privilegio heterosexista, o pérdida de identidad comunitaria.

En Italia, por otro lado, la práctica privada de la *autocoscienza*, si bien sirvió para valorizar las interacciones de las mujeres entre ellas y el

acto de compartir la experiencia personal, confiriéndole a esta última un significado social y un poder analítico sin precedente, sin embargo no pudo llenar la necesidad de efectividad política inmediata en el mundo que era la meta del Movimiento (y de ahí la práctica de la doble militancia); y tampoco pudo promover el reconocimiento público del feminismo como un análisis crítico de la sociedad y la cultura, y no meramente como un estrecho análisis político. Por encima de todo, no pudo contemplar (como las autoras del libro de Milán ahora pueden hacerlo) un orden simbólico diferente con referencia al cual las mujeres puedan ser legitimadas como mujeres. Así, el pensamiento feminista “se encontró metido en un atolladero: necesitaba de herramientas conceptuales para desarrollarse a sí mismo y sus relaciones con el mundo pero, deseando guardar su propia autenticidad, no podía utilizar ninguna otra que no fuera la *autocoscienza*. Que para muchas se había vuelto insuficiente” (*Non credere* 41).

En un sentido, se puede argumentar retrospectivamente, el separatismo “estático” de la práctica de los pequeños grupos que marcó al movimiento italiano durante los 70, en contraste con el separatismo más dinámico (o “feminismo difuso”) de la actualidad, reprodujo y solidificó la separación entre la existencia privada y la pública, típica de las vidas de las mujeres en general: una penosa y contradictoria hendidura entre, por un lado, la experiencia de un lenguaje compartido y la aprehensión de la existencia y subjetividad femenil que se llevaron a cabo dentro del Movimiento, y, por la otra, la confirmación diaria de su incompatibilidad con, su extrema otredad y alienación de, todas las otras relaciones sociales fuera del Movimiento, donde el nuevo conocimiento crítico de las mujeres —su “sentido de la existencia” o su “forma de estar en el mundo”— no fue legitimado ni reconocido. Y donde, por el contrario, el sexismo y un pronunciado desprecio por el feminismo continuó prevaleciendo, como aún lo sigue siendo, en todos los intercambios sociales. Pero, sin embargo, puedo sugerir, esa experiencia de áspera y prolongada separatividad, de derrota social-simbólica-en la imposibilidad de las mujeres para conseguir lo que Lonzi llamó “igualdad filosófica” y para ganar su auto-representación en el orden simbólico establecido, puede haber sido lo que permitió a los sujetos de esa experiencia alcanzar el actual entendimiento crítico de su propia condición de sujetos diferentes (la teoría de la diferencia sexual) e intentar la definición de los modos de su existencia posible, las formas de vivirla abiertamente en la práctica de la vida diaria (la práctica de la diferencia sexual).

Eventualmente, entonces, bajo la presión de sus propias contradicciones, la práctica de la *autocoscienza* evolucionó en otras prácticas, más abiertas y conflictivas, que expandieron o crearon nuevos espacios para la socialidad femenina: actividades culturales, fiestas, bailes, conferencias, periódicos, vacaciones grupales y viajes, enseñanza, y contactos directos con feministas de otros países, de forma notable con el grupo “Psychanalyse et Politique” de Francia. Este modo de socialidad y comunicación entre mujeres, más dinámico e interactivo, aunque no menos separatista, es visto por las autoras de Milán como una salida en el desarrollo de su propia teoría de la práctica feminista. Pues entre los resultados de la nueva práctica de las relaciones femeniles (*practica dei rapporti tra donne*) estaba la necesidad de llegar a un acuerdo con el poder y la disparidad —la desigualdad social y personal— inherente en ellas, tanto como con la dimensión erótica de todas las relaciones entre mujeres y su relación con el poder. Esto mostró ser especialmente conflictivo, además de “escandaloso”, en vista del ethos de paridad (igualdad entre mujeres), no-agresividad, y hermandad en la opresión que había caracterizado la práctica pasada y la auto-imagen del Movimiento. Nada sorprendentemente, estos temas están actualmente vivos como carbones encendidos, y los puntos de vista de las autoras de Milán han sido muy criticados.

Una primera formulación de los temas y la perspectiva que informa la teoría de la práctica de la diferencia sexual desarrollada posteriormente en *Non credere di avere dei diritti* apareció en 1983 como un panfleto publicado por la Librería de Milán, *Sottosopra* (Abajoarriba), intitulado *Piú donne che uomini* (Más que hombres, mujeres) pero mejor conocido como “el Sottosopra verde” por el color de su impresión, que por consenso nacional marcó un definitivo punto de viraje para todas las feministas italianas, sin importar cuál fuera su posición, a favor o en contra o ambivalente con respecto a la posición de sus autoras.⁷ Varios años de

⁷ Ningún nombre de autoras individuales aparece en el panfleto, o en *Non credere*, tal como se acostumbra la autoría colectiva en el Movimiento italiano, una práctica no seguida tan estrictamente como lo fue durante los 70, excepto por grupos de larga permanencia como la Libreria delle Donne de Milán. Cualquier feminista italiana, sin embargo, sería capaz de mencionar los nombres de cuando menos algunas de las individualidades en el grupo y conoce que las autoras tanto

intenso debate siguieron, en muchas ciudades italianas y con muchos grupos representantes de variadas tendencias dentro del Movimiento. Y el debate se ha reavivado desde la publicación del libro.

Uno de los principales puntos a discusión es la noción de confiamento (*affidamento*), un término propuesto para designar una relación entre dos mujeres que, aunque registrada y variadamente tomada en cuenta tanto en escritos feministas y sobre las mujeres, aún no ha sido nombrada o formalmente tomada en cuenta en la teoría feminista. En breve, la relación de confiamento es ésa en que una mujer le da su confianza o se confía ella misma simbólicamente a otra mujer, que entonces se convierte en su guía, mentora, o punto de referencia —en resumen, en la figura de mediación simbólica entre ella y el mundo. Ambas mujeres se comprometen en la relación —y aquí está lo novedoso, y el aspecto más controvertido de esta teoría sobre la práctica feminista— no por rencor, sino más bien debido a y en total reconocimiento de la disparidad que pueda existir entre ellas en tanto a posición de clase o social, edad, nivel de educación, estatus profesional, ingresos económicos, etc. Esto quiere decir, la función de mediación femenil simbólica que una mujer realiza para la otra es considerada, no con rencor sino más bien por el poder diferencial entre ambas, contrario a la creencia igualitaria feminista de que la confianza mutua es incompatible con un poder que no sea igual.

Non credere cuestiona esta creencia con base en la experiencia de la derrota social y falta de poder personal que las mujeres en el Movimiento han reconocido que existen, y que conducen al debilitamiento de la energía, a una nivelación de las fantasías de las mujeres, y al sofocamiento del deseo femenil (“dentro del feminismo, la política de paridad no tiene una fundamentación teórica, pero halla su alimentación en la debilidad del deseo femenil, en su reticencia a exponerse, en su falta de autorización simbólica” [52]); y argumenta enérgicamente que la disparidad, que existe en el mundo tal como ha sido construido y gobernado por las interrelaciones sociales varoniles (*el comercio social varonil*, en italiano), es impuesta a las mujeres por fuerza de su sujeción a las instituciones

del *Sottosopra verde* como de *Non credere*, incluyen a las dos mujeres más directamente asociadas con la Librería, Luisa Muraro y Lia Cigarini. Para una completa documentación del Movimiento en Milán, véase Calabro y Grasso.

del contrato social varonil, i.e., por el hecho de ser objetos del intercambio simbólico varonil. Confrontar esta disparidad y practicarla en la relación de confiamento establece la base de un intercambio simbólico entre mujeres, un contrato social femenino cuyos términos pueden ser definidos en forma autónoma del contrato social varonil.

Nombrar el hecho de la disparidad entre las mujeres... significa hacer estallar la igualación de todas las mujeres y su consecuente sujeción a las distinciones impuestas por el pensamiento dirigido-varonilmente de acuerdo a su criterio y a las demandas del comercio social de los varones [*dei commerci tra uomini*]. Ello significa que el intercambio entre mujeres podría y debería ser establecido [de tal modo que] de objetos de intercambio, lo que eran en el mundo centralizado del varón, puedan y deban convertirse en sujetos de intercambio (133).

El libro plantea que sólo una práctica social generalizada del confiamento a través de la disparidad puede cambiar los contenidos afectivos, el significado simbólico, y el valor social de las relaciones de las mujeres entre ellas y hacia sí mismas, y producir otra estructura de intercambio simbólico y otras prácticas de significación. Pero ¿cómo se puede otorgar confianza a una mujer poderosa cuando el poder ha sido el medio para la opresión de las mujeres, por otras mujeres tanto como por los varones?

Los ejemplos de la relación de confiamento dados en la introducción van desde la historia bíblica de Naomi y Ruth a la relación entre H.D. y Bryher en Grecia descrita en *Tributo a Freud* de H.D., entre Virginia Woolf y Vita Sackville-West, Emily Dickinson y (los escritos de) Elizabeth Barrett Browning, Mme. de Deffand y Mlle. de l'Espinasse, y desde los "matrimonios de Boston" hasta regresar al mito de Démeter y Perséfone. Lo que estas mujeres tienen en común, además de la íntimamente compleja y continuamente erótica naturaleza del vínculo entre mujeres, es el reconocimiento simbólico, el valor o la valoración de lo humano, valor generizado que cada quien es capaz de conferir a la otra, sin que importen sus diferencias sociales formales. Aunque los roles y funciones simbólicas de una respecto de la otra pueden haber sido tan diferentes como sus poderes sociales y personales, sin embargo, cada mujer de cada pareja válida y valoriza a la otra dentro de un encuadre de referencia ya no más patriarcal o diseñado varonilmente, sino hecho de percepciones, conocimientos, actitudes, valores, y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres para mujeres: el encuadre de referencia de lo que el libro llama una genealogía femenil o una simbólica femenil. El reconocimiento del valor mutuo así es hecho posible por su inscripción

dentro de una comunidad simbólica para la que las autoras otra vez toman prestada una frase de Adrienne Rich, “el mundo común de las mujeres” (y aquí Mlle. de l’Epinasse sirve como un ejemplo negativo). Pero todo esto aún no explica el concepto de confiamento a través de la disparidad, que es en lo que consiste la originalidad de esta teoría de la diferencia sexual tanto como su principal dificultad, y en el que están fundadas otras dos nociones cruciales: las nociones de libertad *femenil* (*liberta femminile*) y la de la naturaleza original de la diferencia sexual.

Otra vez, desde que esta teoría de la diferencia sexual es también una teoría de la práctica social, debemos regresar a la historia de los grupos de mujeres cuya autobiografía crítica, tal como fue, está escrita en *Non credere*. A principios de los 80, conforme la política de las mujeres había empujado efectivamente la legislación social hacia un grado de emancipación sin precedente en Italia, el proceso de asimilación de las mujeres dentro de la sociedad (varonil) iba bien adelantado, y la necesidad de un discurso que pudiera dar cuenta de la diferencia sexual por otros conceptos que no fueran los de victimización y emancipación era el sentimiento que se presentaba como más urgente. El grupo comenzó un proyecto de lectura sobre los trabajos literarios de las mujeres, especialmente novelas, esperando encontrar en sus contribuciones a la cultura occidental alguna expresión de “lo que la cultura no sabe acerca de la diferencia de las mujeres. Qué podría ser exactamente eso, no lo podíamos saber entonces, precisamente porque un “lenguaje”, i.e., una estructura simbólica de mediación, estaba perdida” (128).

Su método, por lo tanto, era experimental, desde la perspectiva de la crítica literaria. Sencillamente, trataban los textos como lo hubieran hecho con sus propias palabras, como parte de un rompecabezas a resolver, desarreglándolos y rearreglándolos de acuerdo con asociaciones e interpretaciones extratextuales, personales, y borrando así las fronteras entre la literatura y la vida. Esta práctica de lectura (basada en una experiencia grupal previa de cierta forma colectiva y salvaje de psicoanálisis, que llamaron “la práctica del inconsciente”) llevó a una división en el grupo en relación con las escritoras preferidas y el debate sobre las interpretaciones: algunas mujeres, como sus escritoras favoritas, eran vistas como “madres” autoritarias, prevaricando sobre las preferencias y las interpretaciones de las demás, que así se sentían puestas en el lugar de hijas. La admisión de la disparidad entre mujeres —aunque fuera sólo, en este caso, en relación a asuntos de autoridad literaria o de per-

suasión crítica— resultó al principio chocante, pero subsecuentemente liberadora. “No éramos iguales... Nombrar la disparidad presente en las integrantes de nuestro grupo nos liberó en efecto de la coacción de representar nuestras relaciones de acuerdo a un ideal de justicia abstracto y sin género, y nos quitó de la mente no sólo la imagen de ese ideal, sino también los sentimientos de culpa o de resentimiento que esa autoridad abstracta y sin género había inyectado en nuestras relaciones” (131). Y no por casualidad, señalan las autoras, las desigualdades entre las integrantes del grupo habían emergido y habían sido nombradas en relación con la madre.

El siguiente paso, aunque no fue fácil, consistió en entender que la fuente y el punto de referencia del valor de las mujeres como sujetos sexuados femeniles son también femeniles; en otras palabras, entender que, mientras figuras de autoridad como Dios, el Padre, el partido o el Estado deslegitiman y borran toda diferencia actual, es necesaria una figura femenil de autorización o de mediación simbólica para “legitimar la diferencia femenil como una diferencia humana originaria” (132). Esa figura, inscrita en los escritos *y* palabras de otras mujeres, y corporeizada en los gestos y prácticas de las relaciones cotidianas femeniles fue llamada la “madre simbólica”, término que significa al mismo tiempo poder y capacidad para reconocer y afirmar a las mujeres como sujetos en un marco de referencia femenil, y trascendencia en relación con las subjetividades y diferencias de las mujeres individuales. “Nuestras escritoras favoritas nos ayudaron a representar una fuente de autoridad femenil en conjunción con la expresión de nuestras diferencias... Inscritas en el horizonte compartido de la diferencia sexual, las palabras de todas las mujeres podrían encontrar afirmación, incluyendo la afirmación de sus diferencias, sin miedo a la autodestrucción” (132).

Como concepto teórico, la madre simbólica es la estructura que sostiene o reconoce la naturaleza genérica y corporal del pensamiento, el conocimiento, la experiencia, la subjetividad y el deseo de las mujeres — su “diferencia originaria”— y que garantiza la demanda de las mujeres por una existencia autoafirmativa como sujetos en lo social; una existencia como sujetos no totalmente separados de la sociedad masculina, pero sin embargo autónomos de la definición y dominación masculinas.

En la relación de confiamento, la noción de la madre simbólica como un concepto guía de la práctica feminista, permite el intercambio entre mujeres de diversas generaciones y el compartir conocimientos *y*

deseos a pesar de las diferencias. Como lo formulan las autoras del libro, permite la alianza entre “la mujer que desea y la mujer que sabe” (148), o sea, facilita una valorización mutua, del deseo de reconocimiento y autoafirmación en el mundo de la mujer joven y del conocimiento que la mujer mayor tiene de la derrota simbólica femenil en el mundo simbólico diseñado por los hombres. En ese mundo la relación de hija y madre es concebida como “natural, investida con afectos y cargada con emociones, pero sin traducción simbólica, o sea, sin reglas o figuras” (155); mientras que, al redefinir la relación madre-hija como también de tipo simbólico, el concepto de madre simbólica se amplía más allá de los límites de lo “natural” y lo doméstico y permite una alianza, un contrato social entre mujeres. Sin ese contrato social y sin la estructura de mediación simbólica en que está apoyado no hay libertad o autodeterminación para las mujeres: “mientras una mujer continúe demandando reparación, aunque gane algo, no conocerá la libertad” (156).

Sin embargo, la libertad no está concebida en términos libertarios como estar libre de toda exigencia social. Al contrario, la libertad femenil que el grupo de Milán concibe para las mujeres implica un costo personal y social: una deuda simbólica. Porque, por un lado, si bien las mujeres nada deben a los hombres —ya que la sobrevivencia social de las mujeres ha requerido la aceptación tanto de la subordinación como de la irresponsabilidad de su parte y, por lo tanto, afirman “que no hay contrato social entre hombres y mujeres” (158)— por otro, no es el caso de que las mujeres nada deban a nadie, posición impulsada por la política de la victimización prevaleciente en el movimiento. Al contrario, las mujeres les deben a las mujeres, y el precio de la libertad femenil es la deuda simbólica que cada mujer tiene con otras mujeres, o sea, hacia la madre simbólica. “La relación de confiamento es una relación social y nosotras la volvemos el contenido de un proyecto político. La deuda simbólica con la madre debe ser pagada pública y socialmente, ante los ojos de todos, mujeres y hombres... con la responsabilidad que una mujer asume hacia otras mujeres por su pertenencia al género femenil” (159-60). Más aún, cuando la práctica política y conscientemente asumida de la disparidad saca a la luz los conflictos y emociones ocultos o inconscientes de la antigua relación (patriarcal) con la madre, abre la posibilidad y la elaboración crítica de nuevas formas simbólicas de autoridad femenil que pueden legitimar efectivamente la condición de sujeto de la mujer y así llevarla, no a la emancipación (bajo la ley del Padre), sino a

una gestión social y a su responsabilidad como mujer. Ése es el significado del subtítulo del libro, la generación de la libertad femenil.

Una libertad que, paradójicamente, no exige la vindicación de los derechos de la mujer ni la igualdad de derechos bajo la ley, sino sólo una respuesta total, política y personal de las mujeres, es una idea tan radical como cualquier otra del pensamiento occidental. Puede parecer reduccionista, idealista, esencialista, inclusive reaccionaria, a menos de que primero se tenga en mente la paradoja sobre la que está fundada y que ha sido para el pensamiento feminista la primera tarea para desenrañar: la paradoja de la mujer, un ser que está simultáneamente ausente y cautivo en el discurso, del que se habla constantemente, pero que es inaudible o que no se expresa, mostrado como espectáculo y, sin embargo, sin representación, un ser cuya existencia y especificidad son simultáneamente afirmadas y vetadas, negadas y controladas. De ahí que Cavarero plantee la tarea de la filosofía feminista como: “pensar la diferencia sexual a través de categorías de un pensamiento que se basa en el hecho de no pensar la diferencia”. En segundo lugar, se debe tener en cuenta que esta paradoja no es únicamente discursiva, sino que está encarnada en mujeres que viven una contradicción real dentro de un mundo diseñado y gobernado por hombres; una contradicción conceptual y experiencia en la que las mujeres necesariamente están atrapadas como seres sociales, cuestión que ningún otro pensamiento político o social, aparte del feminismo, ha considerado. Y en tercer lugar, no se puede leer el libro y no comprobar constantemente que su teoría radical de la diferencia sexual está ubicada histórica y culturalmente. Las autoras reconocen abiertamente la naturaleza limitada, parcial y localizada de su conocimiento, incorporada en las vicisitudes, la historia y las prácticas de su grupo: “Vemos la necesidad del confiamento porque se nos hizo evidente, pero no podemos demostrarla completamente porque nuestra visión es necesariamente parcial. Admitir esto no debilita nuestra argumentación. Significa que nuestros argumentos han sido dictados en parte (por) hechos que no están bajo nuestro control, pero que de alguna manera nos son favorables” (187-88).

El comentario final del libro, acerca de que la libertad femenil llega no por necesidad histórica ni por puro azar, sino por un cierto tipo de favor, de *kairós*, de una convergencia histórica particular, me sugiere una conexión inusitada. Los conceptos que articulan esta teoría de la diferencia sexual (genealogía, madre simbólica, libertad femenil, sujeto

femenil —términos tomados del discurso crítico occidental pero drásticamente replanteados) y las prácticas feministas originales que conectan la teoría y a las que la teoría da expresión formal (*autocoscienza*, *confiamiento*, *disparidad*, *relaciones femeniles*) marcan una ruptura epistemológica en el *continuum* del pensamiento occidental. Me parece que esta ruptura tiene la calidad de ese “brinco al aire libre de la historia” que, de acuerdo con Benjamin, “hace estallar una era específica fuera del curso homogéneo de la historia”, donde esta última es entendida como “el curso de un tiempo vacío, homogéneo” (263, 261). Vista así, la concepción de diferencia sexual propuesta por *Non credere* y *Diotima* como la “diferencia humana originaria” es menos una visión esencialista —biológica o metafísica— que un análisis materialista histórico del “estado de emergencia” en que vivimos como feministas. Situación de emergencia que, como dice Benjamin de otras clases oprimidas y revolucionarias, “no es la excepción sino la regla” (257). En otras palabras, ésta no es la diferencia sexual que la cultura ha construido de la “biología” y ha impuesto como género, y que por lo tanto podría ser corregida, revisada o mejorada con el “progreso de la humanidad” hacia una sociedad más justa. Es, en cambio, una diferencia de simbolización, una diferente producción de referencia y sentido de un cuerpo particular de conocimiento, emergente en el presente pero que tiende hacia atrás reconociendo una “imagen del pasado que aparece inesperadamente a [esos que son] seleccionados por la historia en un momento de peligro” (255).

Ofrezco esa sugerencia para posterior reflexión, y voy ahora a considerar brevemente algunas de las respuestas, objeciones y reverberaciones que el libro de Milán, así como el *Sottosopra* verde publicado antes, desataron en el espectro del feminismo italiano. Aunque no puedo hacerle justicia a cada argumentación ni a la especificidad de la situación italiana, creo que los términos del debate darán una idea de la seriedad del riesgo corrido por las autoras de *Non credere*. De ahí regresaré a las preguntas planteadas en la primera parte de este ensayo.

⁸ Para esta relación muy interesante entre la teoría feminista radical y las “tesis sobre la filosofía de la historia” de Benjamin estoy en deuda con el trabajo original de Kathy Miriam, candidata a doctorado en historia de la conciencia en la Universidad de California, en Santa Cruz.

III. Notas polémicas sobre la teoría feminista en Italia

La magnitud del debate y sus repercusiones a todos los niveles de la política feminista, incluyendo a la organización femenil más vieja y fuerte en el Partido Comunista Italiano (PCI), son evidencia de la importancia, la oportunidad y la fuerza teórica de una teoría política feminista basada en una actitud radical e intransigentemente separatista. Obviamente, esto es también su mayor dificultad para lograr consenso (ni qué decir de su implementación) como una teoría de práctica política y social. Las objeciones han variado desde lo personal, cargos *ad foeminam* de autoritarismo, prevaricación y elitismo intelectual planteados a las autoras por un subgrupo del colectivo de la librería de Milán (Lepetit *et al.*) hasta objeciones más generales de vanguardismo político y sesgo (burgués) de clase. Sin embargo, la influencia sin precedentes de esta teoría en el pensamiento político progresista, representado por el PCI, el segundo partido político de Italia, es enunciado de manera nada incierta por Livia Turco y Rossana Rossanda en el primer número de *Reti*, una nueva revista cultural de las mujeres comunistas, publicada en Roma por Editori Riuniti bajo la dirección de Maria Luisa Boccia. Los términos feminista y feminismo, diferencia sexual, autorización femenil, referencia femenil, mediación (simbólica), y aun sociedad femenil (“La società femminile” es el asombroso título del editorial de Boccia en el número inaugural) son recurrentes en todo el número, cuyo proyecto es elaborarlas posiciones explicitadas en la “Carta de las mujeres” (Carta delle donne), una intervención oficial de las mujeres miembros del PCI en la dirección del propio partido.

Revirtiendo o subvirtiendo más de sesenta años de teoría y praxis del PCI en relación con la cuestión femenil, la Carta y la revista exigen para las mujeres no sólo igualdad sino también diferencia, insistiendo en la necesidad de que las mujeres comunistas sean al mismo tiempo comunistas y feministas: “ las mujeres no son un distrito electoral para ser sumado (a la membresía del partido), sino un grupo diferente, cuya historia de diferencia tiene siglos de antigüedad y ha estallado positivamente en los años recientes, implicando una autoconciencia reconstitutiva y así repensando todo el horizonte y el método del partido... Esto, uno de los problemas que enfrenta un partido de izquierda hoy, es históricamente nuevo” escribe Rossanda. Inmediatamente agrega “los hombres del partido, que todavía son hoy el partido”, no han registrado ese hecho ni visto la necesidad de una transformación radical de la socie-

dad que priorice los sujetos de género, en vez de los objetos, del desarrollo social (40-41). Dirigiéndose específicamente a *Non credere*, Rossanda lo compara con el método político implícito en la "Carta de las mujeres": mientras esta última pone las cuestiones y la teoría feminista en confrontación directa con el partido como la institución política crucial de la vida social italiana, la práctica del confiamiento es una forma más simple de relación social, que mueve el énfasis de lo económico, lo institucional y los niveles de masas hacia un modelo de práctica política elitista, de grupo de interés y potencialmente jerárquico basado en relaciones diádicas entre individuos mujeres ("individui donne" 42).

Lo interesante del artículo de Rossanda no es su objeción ideológica, que se desprende predeciblemente de la contradicción histórica de las mujeres del PCI, incapaces de ser comunistas y feministas al mismo tiempo, como ella misma describe. Lo interesante es, en cambio, su movimiento estratégico de conceder estatus político a la teoría de la diferencia sexual, aprenderse la lección crítica feminista en serio, y después apropiarse o absorber su novedad conceptual en su posición preferida (la de la Carta) reduciendo el concepto del libro de una difusa práctica social de la diferencia sexual a un modelo político, o un "método", de proporciones estrechas, personales y jerárquicas. Esta estrategia no es únicamente de ella, aunque como figura principal de la izquierda italiana Rossanda tiene un grado mayor de persuasividad y visibilidad nacional que la mayoría de las otras mujeres que se han involucrado públicamente en este debate (hasta donde yo sé, ningún hombre lo ha hecho).

Otras objeciones han sido menos cuidadas y más apasionadas, mostrando sus compromisos de forma transparente. Por ejemplo, Grazia Zuffa, que también escribe en *Reti*, lamenta el cambio del feminismo, de la política feminista libre de los primeros grupos de autocoscienza a la actual "necesaria y por eso obligatoria" práctica de la disparidad y la mediación simbólica. La atracción del confiamiento, teme ella, es muy rememorativa de la atracción que la relación psicoanalítica tiene para las mujeres, con su definición controladora de la subjetividad. ¿No será la madre simbólica realmente una proyección de la autoridad paternal investida en su ejecutor familiar, la madre real o social? Eso, se infiere, sería bastante malo. Peor aún si la madre simbólica es la figura de un contrato social femenil (como lo es) porque entonces toda la teoría está fundada en una "práctica radicalmente separatista" y en el rechazo de la dialéctica masculino-femenina (o, como lo formula torpemente "afir-

mando lo no dialéctico con lo varonil”: “nell affermazione della non dialettica col maschile” 52). Ella concluye que tal “fundamentalismo homosexual” está muy alejado y es una cosa muy diferente del “separatismo tradicionalmente concebido” en la política feminista. En otras palabras, cuando el significado del separatismo del “tradicional” grupo de apoyo de mujeres, socialmente inocuo, en el que las mujeres pueden despotricar o compadecerse mutuamente sobre cuestiones personales, pasa a una nueva formación social de mujeres sin lealtad alguna con los hombres y decididas a cambiar el mundo ellas por su cuenta —entonces es ir muy lejos.

Aquí nos encontramos en un terreno más familiar, ya que el sentimiento homofóbico de Zuffa se presta fácilmente a una traducción transcultural en el feminismo anglo-americano, donde el término separatismo siempre ha tenido la connotación que ella reconoce llanamente, aunque rara vez es explicitado de manera tan directa como para revelar el fundamentalismo heterosexual que motiva la objeción. Pero a diferencia de Norteamérica, donde el lesbianismo ha sido una presencia visible —si bien con oposiciones y divisiones— en el movimiento de mujeres y ha tenido una reconocida influencia en el desarrollo del pensamiento feminista, Italia no tiene una historia de feminismo lesbiano, aunque tiene una historia de lesbianismo que ahora empieza a ser contada, a pesar de que las lesbianas han estado activas en el movimiento durante todo este tiempo como mujeres y no como lesbianas.⁹ En un ensayo profundamen-

⁹ Una contribución valiosa a la historia del activismo lesbiano y su relación tanto con el movimiento y con el “feminismo difuso de los ochenta es el ensayo de Bianca Pomeranzi “Differenza lesbica e lesbofemminismo”, publicado en *Memoria*, una revista histórica de mujeres. Pero es tristemente notable que el recuento más general y al día del lesbianismo en Italia es un artículo en inglés de Liana Borghi, Gloria Corsi, Simonetta Spinelli y Alessandra Perini: “Italian Lesbians: Maps and Signs” (Lesbianas italianas: mapas y signos). Borghi también es autora de uno de los primeros textos de ficción lesbiana en Italia, una novela maravillosa y divertida *Tenda con Vista* (“Una tienda con vista”), publicada por Estro Editrice en Roma (una de las dos pequeñas editoriales lesbianas actualmente operando en Italia, la otra es Felina Editrice). Estro también es la editora de la mayor contribución a la historia cultural lesbiana que ha aparecido en Italia, *L'amante celeste: La distruzione scientifica della lesbica* (La amante celestial: la destrucción científica de la lesbiana), de Rossana Fiochetto. La única otra publicación lesbiana es el boletín mensual de CLI (Collegamento fra le lesbiche italiane), una organización nacional con base en Roma.

te inteligente titulado "Doble movimiento", publicado en un número especial de DWF sobre la pertenencia ("appartenenza"), Ida Dominijanni toma las implicaciones de la teoría de la diferencia sexual, sin objetarla o aceptarla, en su lectura crítica de la historia (de nuevo, una historia) del movimiento y los riesgos actuales del feminismo en Italia. Y en una de esas raras y honestas declaraciones que he encontrado dentro del silencio penetrante que envuelve al lesbianismo en los escritos feministas italianos, Dominijanni admite: "No mencionaré aquí (entre las varias formas de identidad política o de pertenencia de las mujeres) la más innombrable de todas las pertenencias, si podemos llamarla así: la elección homosexual o heterosexual de las mujeres, sobre la que el feminismo italiano ha decidido correctamente no dividirse, como sucedió en otros países, pero que hoy se está volviendo la causa mayor de la opacidad en el debate político y teórico" (25). Y sigue después con otro tema. Pero de nuevo de manera extraordinaria aparece en ese mismo número un artículo de Simonetta Spinelli, "El silencio es pérdida", que argumenta la necesidad de salir y teorizar la identidad y la subjetividad lesbiana como distinta de la feminista. La materialidad específica del deseo lesbiano y los conocimientos incorporados que pueden sostener una identidad lesbiana colectiva han permanecido como lo "no dicho dentro del movimiento", como ella formula, y el precio ha sido, para las lesbianas, la no pertenencia a sí mismas tanto como a otras, la pérdida de una identidad y finalmente, de una comunidad (52).

Tuvieran o no razón las feministas italianas (como cree Dominijanni) de no dividir el movimiento sobre lo que podría llamarse la cuestión lesbiana, la intervención de Spinelli en el debate actual de la diferencia sexual da muy cerca del clavo cuando acusa la insuficiencia de una teoría que "parte de mí pero que de una manera oblicua me evita". Aunque ella no está hablando directamente de *Non credere*, de hecho un pasaje del libro apoya su objeción: "Vivir en una comunidad de mujeres fue una experiencia extraordinaria, cuya mayor revelación fue la intensa carga erótica que circulaba en ella. No era lesbianismo, sino sexualidad femenil ya no encarcelada en el deseo masculino" (*Non credere* 43; subrayado mío). Esta es una afirmación problemática. ¿Qué se entiende por lesbianismo si no es una sexualidad femenil sin trabas o autónoma de la definición y el deseo varoniles? Hay dos posibles lecturas de esa afirmación.

Una es que el lesbianismo todavía es comprendido en los términos de la sexología de Havelock Ellis, como una forma de inversión sexual

donde la mujer asumiría una identificación masculina vis-a-vis su elección de objeto sexual (femenil). Ésta es no sólo una idea pre-feminista que no reconoce al lesbianismo como una forma de sexualidad femenil autónoma (aunque ganó mucha credibilidad aún entre lesbianas con su inscripción en la famosa novela de Radclyffe Hall, *El pozo de la soledad*) sino que, más importante aun, es también una idea que contradiría el resto de la afirmación, ya que excluye la posibilidad de cualquier forma de sexualidad femenil autónoma de la varonil. Las definiciones de Havelock Ellis de homosexualidad e inversión son predicadas de hecho en la estructura conceptual androcéntrica que Irigaray hábilmente llamó “hom(m)osexualité” o “indiferencia sexual”, donde “el objeto elegido de la mujer homosexual (sólo puede ser comprendido) determinado por un deseo y tropismo masculinos” (Irigaray 99). El chiste de su juego verbal era precisamente hacer visible el androcentrismo de la estructura y su absoluta negación de la sexualidad femenil en sí misma. (Sobre la paradoja de lo que yo llamo (in)diferencia sexual y cómo funciona en la representación lesbiana y la autorepresentación, ver De Lauretis).

La otra lectura, quizá más cercana, es la que sugiere Spinelli: que la concepción de *Non credere* de una sexualidad autónoma femenil evita de “una manera oblicua” al lesbianismo, lo ignora, lo rodea, o lo repudia. En otras palabras, se podría preguntar más claramente ¿es ésta una teoría que no se atreve a decir su nombre? Así, el ensayo de Spinelli es una fuerte contraparte irónica a las objeciones homofóbicas que ha enfrentado la propuesta milanesa de una práctica social radicalmente separatista. Porque si en efecto esa propuesta articula una posición que nosotras, aquí, podemos comprender como feminismo lesbiano —a pesar de las distinciones culturales, políticas y teóricas que pueda tener con la variedad norteamericana— está evadiendo las cuestiones cruciales de la sexualidad, la fantasía y lo erótico en la definición de la diferencia sexual y consigue lo que sea menos tomarse en serio lo específico del lesbianismo.

Para concluir, son muchos los riesgos implicados en el esfuerzo de *Non credere* por definir el deseo femenil y el estado del sujeto en lo simbólico, sin poner suficiente atención al quehacer del imaginario en la subjetividad y la identidad sexual. Como ha sido señalado, da muy poco espacio para las diferencias y las divisiones entre —y dentro— de las mujeres, y por eso tiende a construir una visión del sujeto social femenil que todavía está modelado muy cerca del “monstruoso” sujeto de la

filosofía y la historia. Sin embargo, esto no es un esencialismo biológico o metafísico, sino una formulación política consciente de la diferencia específica de las mujeres en una ubicación sociohistórica particular, donde, por ejemplo, la raza o el color no han sido un problema; y donde, si la sexualidad está emergiendo ahora como problema, no es simplemente contra, sino en parte gracias a esta fuerza de la teoría de la diferencia sexual.

Otra contribuyente a esta teoría lo dijo bien: “por diferencia esencial y originaria quiero decir que, para las mujeres, estar sexuadas en la diferencia (*l’essere sessuate nella differenza*) es algo no negociable; para cada una que nace mujer, ya es así y no de otra manera, y está arraigado en su ser no como algo superfluo o algo más, sino como eso que ella necesariamente es: mujer” (Cavarero 180-81). Si el proyecto de filosofía feminista de Cavarero puede ser correctamente criticado por su aceptación sin cuestionamiento del sujeto clásico, unificado, de la filosofía (ver Braidotti), sin embargo la idea de diferencia esencial y originaria representa un punto de consenso y de partida para la teoría italiana de la diferencia sexual. Y aquí también, sin esta asunción feminista básica — o sea, básica para el feminismo como se halla constituido históricamente en este momento— la todavía necesaria articulación de todas las otras diferencias entre y dentro de las mujeres deben quedar enmarcadas en ideologías heterosexistas y varoniles de pluralismo liberal, humanismo conservador o, la diosa no lo permita, fundamentalismo religioso.

Una de las lecciones que he aprendido de esta historia del feminismo italiano es la siguiente: si la teoría feminista sigue sin ánimos para tomar en serio el riesgo del esencialismo, mientras continúe haciéndole gestos desde una distancia respetable, llámese posestructuralista/de(s)construccionista o comunista o simplemente antiesencialista, será imposible ser al mismo tiempo feminista y postestructuralista, al mismo tiempo feminista y comunista, o al mismo tiempo feminista y radical. Y la pregunta es, en este caso, ¿se puede seguir siendo feminista?

Viendo atrás, hacia la primera parte de este ensayo y las cuestiones que dejé planteadas allí, sugeriría ahora que lo que motiva la sospecha o la clara construcción, por parte de las feministas angloamericanas, de un esencialismo feminista fantasma, puede ser menos el riesgo del esencialismo mismo que el riesgo que éste implica: el riesgo de cuestionar directamente la institución simbólica y social de la heterosexualidad. Lo que, al menos en Italia, parece ser igual de difícil para las mujeres lesbianas

que para las mujeres heterosexuales. Aquí, sin embargo, el cuestionamiento ya ha sido planteado, y precisamente de manera más articulada por aquellas feministas que son acusadas de separatismo en su postura política y de esencialismo en relación con sus pertenencias epistemológicas. Yo no creo que esto sea una coincidencia.

Que se pueda amontonar bajo la etiqueta de esencialistas a pensadoras tan diversas como Adrienne Rich, Mary Daly, Catharine MacKinnon, Marilyn Frye, ocasionalmente a Monique Wittig (ocasionalmente, porque sus escritos críticos están referidos más a la teoría lesbiana que a la feminista) y, después de este ensayo también a mí sin lugar a dudas, y que ninguna mujer de color aparezca usualmente en esta categoría o en la opuesta, la de las anti-esencialistas, me sugiere una falta de voluntad para enfrentar y aceptar los compromisos, tanto como las inversiones que el feminismo puede tener en la institución de la heterosexualidad. Digo una falta de voluntad, para no decir una estrategia de rechazo, un repudio más o menos consciente frente a la dificultad que tal confrontación presenta para todas las personas implicadas. Pero entonces, de vuelta, la pregunta que sigue es: ¿podemos seguir siendo feministas sin esa confrontación?

Porque para el feminismo de finales de los años ochenta, cuando en muchos lugares se hacen gestos hacia temas relativos a la raza y la sexualidad, que muy a menudo sirven como una coartada moral para seguir con el negocio de costumbre, esa dificultad puede ser no negociable: si el costo es el sueño de un mundo común para las mujeres, o es el de una base masiva para la política y la teoría feminista. En la cuestión de la diferencia esencial del feminismo como una formación sociohistórica y en la lucha para definir la esencia del triángulo, sus riesgos y su futuro permanecen en equilibrio.

Traducción: Salvador Mendiola