
Nuestras perlas escondidas*

Rossana Rossanda

La vida de las mujeres es demasiado limitada, o demasiado secreta.
MARGUERITE YOURCENAR

Desde hace mucho tiempo, y con demasiada frecuencia, se viene repitiendo que las mujeres han estado excluidas de la cultura hasta una fecha reciente (la enseñanza obligatoria para todos data del siglo XX) y, más solapadamente, que todavía lo están a muchos niveles hoy en día o que no son admitidas sino con ciertas reservas. Pero, en esta larga exclusión, desde siempre sin embargo cargada de experiencia y vivida al lado o al servicio del hombre, ¿han producido las mujeres una cultura propia, un saber específico, reprimido o ahogado, que, al emerger, aportaría una corrección substancial y no simplemente un “plus” de la cultura tal y como ha existido hasta ahora, en resumen, un modo de ser diferentes?

La cultura es masculina, no nos expresa, nos niega, ha dicho el nuevo feminismo. Es realmente cierto: no nos expresamos a través de un sexo intermedio (y ni siquiera por un sujeto social intermedio; a lo sumo se nos puede así interpretar, traducir). Esta afirmación ya no puede sorprender desde que el sentido común ha aceptado la idea de que la cultura, el saber, la investigación, el lenguaje no son neutros, porque representan los momentos de una larga marcha de la humanidad hacia una verdad por descubrir, recorrido que no está exento de desviaciones ni de errores, al igual que nuestro sistema social no es el resultado de una progresión de las formas y de las relaciones sociales anteriores. Así como el orden social viene dado o impuesto por las clases más fuertes, que proponen su ley como la ley, a la vez única y objetiva, también la cultura

* Este ensayo apareció en la revista catalana *Debats* núm. 27.

y sus instrumentos se imponen como principio de verdad en sí mismos. De hecho no son más que la proyección de la clave de interpretación de lo real de esta parte de la sociedad que sabe porque ya domina, posee y proyecta fuera de sí misma, conociendo a través de esta clave pero también en cierta medida moldeando su objeto. El nuevo feminismo ha ido más lejos: ha visto, más allá de la historicidad del saber como saber de una clase dominante, la sexualidad del saber como saber de un sexo dominante.

Aquí se plantea una cuestión: partiendo de esa mirada crítica que las mujeres dirigen sobre el saber masculino ¿qué otro saber proponen? Las teorías políticas de la liberación (en particular las que ven en las relaciones sociales de producción la raíz de la desigualdad y de la opresión) definen el saber de los detentadores de poder como condicionado por “la ideología” en el sentido de “falsa conciencia” y proponen una lectura desmitificadora. Estas teorías tropiezan desde hace mucho tiempo con el problema siguiente: en qué medida este saber que no es neutro ni inocente refleja sin embargo cierta objetividad, como naturaleza o como sedimentación histórica, de manera que sería posible leer la realidad a través de sus objetivos, pero no lo sería descubrirla enteramente (punto por el que lo conocido jamás es enteramente reductible a la subjetividad del investigador). En resumen, estas teorías desconstruyen un punto de vista e intentan refundir un saber crítico.

Pero, ¿qué crítica del saber genera la revelación de la masculinidad del saber? ¿Qué otra lectura desmitificada anticipa? Y si la cultura no es solamente un depósito de nociones, sino un sistema de relaciones entre historia y presente, presente y presente, mundo de los hombres y valores, ¿en qué inviste lo femenino a esta cultura de dominantes y de opresores, en qué subvierte, qué sistemas diferentes de relaciones sugiere?

La tentación del paralelismo

Ante todo, ¿se propone el feminismo dicho objetivo? ¿Lo quiere? ¿Acaso la crítica hecha al machismo intenta convertir en “andrógina”, como dice Marcuse, esta cultura monosexual o bien consolidar un “espacio” de autonomía de lo femenino destinado a continuar siendo diferente y no interesado en la comunicación o a aceptarse complementario?

Esta elección, en mi opinión, se ha hecho muy pocas veces incluso por las que se quejan muy amargamente del carácter masculino del saber

y del lenguaje. Ya en la práctica, las mujeres se dividen en dos grupos: las que definiría como radicales que practican una cultura separada (ya que las emancipadas llevan a cabo algunas incursiones en el campo de Agramante)¹ y las que practican normalmente el campo de Agramante, pero con cierta cólera. Hay otras que, en la “doble militancia” por ejemplo,² practican las dos culturas como complementarias. Y algunas, entre las que quizá quisiéramos encontrarnos, se preguntan si es posible hacer de la experiencia histórica de lo vivido de las mujeres un principio, por no decir un proyectil, que cerque el conjunto de la cultura de la clase y del sexo dominante, reproduciendo de alguna manera, pero con muchas dificultades, la agresión crítica del movimiento obrero a la economía política y a la idea del Estado y del Derecho.

Tener una postura clara con respecto a ese punto me parece a partir de ahora importante. Políticamente hablando, las mujeres constituyen la más extraordinaria de las minorías. Me parece que se puede decir “políticamente hablando” porque sin duda constituyen una mitad del mundo, dominada por la otra y limitada por la otra en sus derechos civiles, más allá de sus derechos políticos en el sentido estricto. Hasta ahora, cuando se daban cuenta de su condición subalterna y se sublevaban, todas las minorías se habían propuesto el cuestionamiento de los principios y de los sistemas sociales y culturales que las subestimaban o las marginaban. A menudo habían intentado revolucionar la cultura hegemónica, porque en ella veían el fundamento de todo el montaje. Pienso en la cultura del primer marxismo o de sus herejías europeas y chinas. En ese caso, el oprimido intenta una operación dolorosa, quirúrgica (corte, modificación e injerto); tiene como meta una cultura renovada pero

¹ Agramante fue el héroe de *Orlando enamorado* del poeta Boyardo (1441-1494) antes de convertirse en uno de los personajes principales del *Orlando furioso*, de Ariosto (1479-1553). Agramante, jefe saraceno, cuyo padre ha sido muerto por Orlando, le declara la guerra y arrastra en su expedición a Rodomonte, rey de Argel. Pero “la discordia está en el campo de Agramante” como reza la expresión sacada de esta historia. Los jefes sarracenos que sitian París mueren y sus ejércitos son derrotados. Hacer incursiones en el campo de Agramante o frecuentarlo es, pues, inmiscuirse en el campo de los guerreros enemigos... como agentes secretos.

² El movimiento feminista italiano ha denominado “doble militancia” a la práctica de las mujeres que militan en un partido. Como mujeres sólo reconocen la legitimidad de su propio movimiento, para lo demás reconocen la autoridad a los mecanismos del partido.

total (“total” no quiere decir “totalitaria” sino por el contrario capaz de pensar “al otro”, revitalizándose a través de la crítica de sus propias fuentes y de sus propios instrumentos. Ciertas subculturas son más fácilmente totalitarias cuando, al no poder criticar sus propias formas de conocimiento, se encuentran en la imposibilidad de comunicarse con las otras y se congelan en una eternidad que excluye al otro).

Una minoría que tiene conciencia de su propia diversidad pero “no se subleva”, se limita por el contrario a conservar su integridad y su diferencia, tiende a cerrarse, en cierto modo a estabilizarse en “enclaves” más o menos importantes, paralelos a la cultura dominante, odiando dicha cultura sin, por ello, atacarla. Esta elección lleva habitualmente a las minorías de este tipo a una lenta extinción o las condena a ser una simple pieza antropológica, menos a causa de la mano criminal de los poderosos que en razón de la defeción de sus propios vástagos, los cuales, necesitando antes o después un sistema de relaciones más abierto, prefieren correr el riesgo de su especificidad ahogándola en la cultura dominante antes que permanecer en el aislamiento.

¿A qué tipo de minoría corresponden las mujeres tal como las ve el feminismo? En efecto, en términos políticos, constituyen una minoría: a pesar de ser la mitad del mundo, sus derechos y sus poderes son subalternos. A este respecto, el emancipacionismo ya lo vio claro; sin embargo, la intuición feminista es más radical y más trágica, porque no se limita a pretender acceder a esos derechos y a esos poderes, sino que fundamentalmente cuestiona su pretendida universalidad. ¿Qué abarcan estos derechos, qué instrumentos de conocimiento de la naturaleza o de las relaciones humanas hay tras ellos, elaborados como han sido por un solo sexo y por un sector poderoso de este sexo, el cual, históricamente, ha quitado la palabra a los demás? Visto esto, ¿pretenden las mujeres la instauración de una cultura total realmente bisexual (por lo tanto, portadora de la crítica a la cultura patriarcal) o la legitimación de una autonomía propia y no comunicante?

Para poner inmediatamente las cartas boca arriba, me inclino por la primera hipótesis: quiero dar a la “diferencia” de lo vivido femenino el carácter de un bisturí que rompa la parcialidad inconfesada del saber dominante y masculino (lo que no es exactamente lo mismo). Sé perfectamente que esta opción me viene de una visión del mundo como movimiento, desequilibrio, interacción, lucha por la dominación y contra ella; más aún, pienso que es el momento, porque creo que el feminismo no

nace por casualidad sino cuando la arrogancia de la "cultura" se tambalea, acosada por sus propios sujetos internos.

Pero también sé que cualquiera que tenga como meta conservar la integridad de la diferencia, con el riesgo de sufrirla como silencio o negatividad, está menos interesado por el desequilibrio, es escéptico en cuanto al cambio histórico, está más atento a las temáticas metahistóricas (no por eso metapolíticas). Por otra parte, ¿cómo desechar sin inquietud la hipótesis según la cual las mujeres quizá hayan hecho suya una "no-necesidad" de cultura, entendida como conocimiento, comunicación y sistema de relación tendenciosamente total? Y, sin embargo, si así fuera (como ha ocurrido que me dijeren "¿por qué te obstinas en buscar una interpretación? Lo femenino no es un pensado, es un vivido") las mujeres se negarían no solamente al acceder al conocimiento de ellas mismas, sino al ser conocidas; en la obscuridad, conservan la parte más verdadera de sí mismas. Lo "vivido" se parecería entonces mucho a lo "sufrido", a esa zona "no dicha" que cada uno lleva en el interior de sí mismo. Pero en este caso sería un principio de identidad tan débil que cuando hablan, las mujeres hablan la "otra" cultura, la masculina; peor aún, son sus primeras transmisoras y las más eficaces (¿quién sino la madre enseña al hijo a mandar, a la hija a obedecer, a él la necesidad de ser reconocido y pagado, a ella la de ser amada [cuando mucho...] pero eclipsada en el trabajo invisible?). En realidad, el discurso sobre la prioridad de lo vivido incomunicable se revela elusivo; hasta que ese vivido no se hable, no se diga, se parece a la locura, que precisamente es un vivido secreto e inexpressable.

Pero admitamos que al huir del extremismo del silencio, las mujeres tienden por el contrario a legitimar una cultura de ellas, aparte. Esta actitud, en los tiempos que corren, no solamente no escandalizaría, sino que correspondería, extrañamente, a las nuevas teorías de los "sistemas" en las ciencias sociales, muy atentas de los diversos estatutos y corporaciones, incluso culturales, que pretenden un equilibrio de los poderes en un "mercado político" en el que se trataría de hacer circular también la "moneda femenina", a poder ser con una buena cotización en bolsa. Por otra parte, si damos crédito a Kate Millett, el feminismo ha intentado esta vía en los Estados Unidos. Pero, ¿dónde se acuña la moneda femenina? La demanda es tan fuerte que no podemos remitirnos a un horizonte cultural que se parezca de alguna manera. No existe cultura femenina codificada; el problema de su codificación se plantea hoy. Hoy y en ciertos lugares, en los países industrializados más avanzados.

Obscurum per obscurius o la fascinación de la antirrazón

Estoy convencida de esto, aunque se nos propongan desde diversos puntos, con cierta prudencia, culturas originarias que serían más “masculinas” o más femeninas. De hecho, todas las culturas son masculinas. Pero ¿por qué tienden las mujeres a encontrar una asonancia en algunas antes que en otras? La primera y la más extendida es la crítica —procedente— del “logos”, definido como hiper-masculino. La terrible razón que se nos ha venido transmitiendo desde los griegos. No es de extrañar: dado que el derecho, es decir, la esfera política organizada que sanciona la inferioridad social de la mujer, se instaure basándose en el “logos”, la aversión es comprensible. Sin embargo, hasta ahora se trata más de un raptó de rebeldía que de una elaboración teórica autónoma. Por otra parte, la crítica de la razón como racionalismo, racionalización y de ese modo reglamentación total (con un salto de lo pensado a lo hecho) no es solamente propia del feminismo. Es una tendencia característica de los últimos años, y no hay que remontarse muy lejos para encontrar las raíces: se encuentran en la crisis de las teorías políticas dominantes en la izquierda —al lado de las cuales, no lo olvidemos, está el feminismo—, ya se entienda esta crisis como crisis del progresismo o como crisis de las políticas “racionalizantes” de programación, de Estado y de plano.

Pero el racionalismo, a decir verdad, no ha esperado este decenio para ser cuestionado, así como tampoco la Escuela de Frankfurt: Hegel ya tenía su Kierkegaard y antes de él se desarrollaba la crítica del historicismo. En realidad, el irracionalismo, en cuanto que insiste sobre la irreductibilidad de lo existente y de lo vivido por un puro esquema lógico, acompaña a la historia de la razón, es su obsesión a la vez que su complemento en el seno de la estructura misma del pensamiento “occidental”. Pero ¿dónde estaría su matiz femenino? No podemos reconocerlo de manera creíble en ningún lugar, ni siquiera en el misticismo. Por otra parte, si lo que el feminismo teme en el “logos” es precisamente que lo hipostasie (de la Escuela de Frankfurt hasta nuestros días) como racionalización y por lo tanto reglamentación total, debería sospechar mucho más de las filosofías orientales, a las cuales, en contrapartida, una cierta cultura de las mujeres ha dado crédito. Estas filosofías, en efecto, fijan en arquetipos eternos e iguales en dignidad (en apariencia solamente) los principios de dominación y de dependencia que rigen el universo, ligan explícitamente el sexo masculino a la autoridad, clasifican lo activo y lo pasivo, el cielo y la tierra, el fuego y el agua, lo dominan-

te y lo dominado, el yin y el yang convertidos en los puntos cardinales inmutables del mundo. De esta manera se abandona de una sola vez al “logos”, pero también a la historia como “cambio”. Y si podemos comprender que toda teoría de los eternos retornos del universo —que quizá no sean más que tiempos dilatados fuera de nuestro alcance, de nuestra capacidad de captarlos— ejerce una fascinación que parece anular la fragilidad de nuestro breve combate contra la muerte y que la mujer, al conocer su ciclo mejor que el hombre, ciclo casi ligado al de la luna, se siente de alguna manera más cerca de la naturaleza y de ese modo de las “madres” inmortales, lo que es cierto es que en esas teorías es el sol el que da la vida y la luna, estéril, gira a su alrededor. Me parece que en realidad el pensamiento esotérico refleja en esta fijeza el miedo que el macho tiene de la hembra; ya volveré sobre esta cuestión.

De momento, lo único que me importa es observar que si cierto feminismo elige con relación al fatal “logos” el pensamiento esotérico como más adecuado, es su problema; a condición de no hacer ninguna trampa acerca de los orígenes, afirmando que en este pensamiento se dejaría oír el eco del saber del que las mujeres habrían sido depositarias, una especie de culto secreto de Diana.

Temo que esta crítica despiadada alcance también al saber de las brujas, en las cuales el feminismo se ha fijado y no por casualidad: con excepción de las pocas mujeres (miembros de la élite señorial, intelectuales o santas) que destacan sobre el fondo de una historia casi enteramente masculina, las únicas mujeres que dejan traslucir una condición de rebelión son las brujas (mujeres desconocidas, sin nombre, si no es en los autos de los procesos de brujería); la represión más salvaje se abate sobre ellas, y esto no ocurre cuando empiezan a existir (están presentes en todos los tiempos y en todas las civilizaciones) sino cuando en Occidente, entre finales del XVI y principios del XVIII, es decir, en la época de la formación del Estado y de la filosofía moderna, nace quizá también un gran miedo colectivo, alimentado, pero no provocado, por la Contrarreforma. En ese momento, las hogueras arden como cerillas, y si bien hay algunos machos entre los que arden (un monje vacilante, un juez compasivo, algún brujo escocés o friulano), lo cierto es que una sociedad femenina la que es entregada a las llamas.

¿Cuál era la cultura de esta sociedad? No la encontramos en los procesos que (Carlo Ginsburg tiene razón) reflejan la cultura del inquisidor, el cual a su vez mezcla el diablo con el sexo (*femenino, vas iniquitatis*);

la unidad de las preguntas bajo tortura, en los procesos (¿ibais al sabbat?, ¿os untábais con grasa de niño?, ¿fornicábais después de la iniciación?, etcétera) es lo que hace la unidad de las respuestas desesperadas, desde Escocia a Benevento, de Friul a Bretaña. El imaginario sexual es, una vez más, masculino, quizá a veces introyectado por mujeres, debido a la necesidad de una apariencia de libertad o de rebelión. Pero cuando incluso a partir de algunos fragmentos conseguimos echar una ojeada sobre lo que realmente debió ser lo vivido de la bruja, descubrimos prácticas ligadas sobre todo a la fecundidad de la tierra o de los animales, y algunos elementos de medicina simple (medicina y esoterismo durante mucho tiempo han ido a la par) que no reflejan conocimientos específicamente femeninos. Todo lo más, estos fragmentos reflejan prácticas que las mujeres se transmiten esencialmente entre ellas, porque es a ellas a las que se confía la asistencia; en esas prácticas, las mujeres encuentran un embrión de autoridad y quizá alguna libertad (por otra parte sabemos bien poco acerca de la cultura no escrita de la época).

El interés en la brujería femenina actualmente proviene (como en el anti-logos) de la hipótesis según la cual culturas originarias habrían estado reprimidas por la razón (masculina) y por el Estado moderno (masculino): también en ese punto cierta cultura feminista va yuxtapuesta a los temas de la crisis ideológica de la izquierda, especialmente de la extrema izquierda. Pero si, por ejemplo, consideramos el paso de dichas prácticas empíricas a la "ciencia" codificada, no podemos, sin pecar de ligereza, reducirlo a pura prevaricación autoritaria. La "ciencia moderna" tiene capacidad de conocimiento, de desarrollo y de intervención que, aunque no prueben que es la "única" ciencia posible, sí que prueban que hasta ahora es la más articulada, en movimiento, capaz de relaciones (ya que la medicina sabia puede asumir la medicina sencilla y no a la inversa) y de crítica de sí misma (los instrumentos del "saber" médico cambian, no los de la medicina sencilla, ligados a la eternidad de la naturaleza, en la cual se pretenden inspirados).

Así, si el ardor de las hogueras en tiempos no tan lejanos y relativamente cortos (la masacre ha durado alrededor de ciento treinta años) nos hace pensar que la existencia de "zonas francas" y además dominadas por mujeres, que no reconocían (según el inquisidor) ni a Dios ni al César, resulta intolerable a los Estados en formación, las investigaciones más recientes sobre la bruja en la aldea (lugar originario de muchas de ellas) que "domina" pero por la cual es rápidamente rechazada antes de

ser denunciada, permiten difícilmente hacer responsable de su hoguera al fatal Estado centralizador. Los campos se encuentran hundidos en la miseria, abrumados por los impuestos y las guerras, la bruja es una marginada entre los marginados; su fragilidad no permite que yo sepa en ningún momento expresar las necesidades colectivas de rebelión y de afirmación.

Y es que el saber de la bruja es frágil por el hecho de que hace de la infracción el principio de su contracultura. Donde más claro aparece esto es en el imaginario mágico: es la inversión pura y simple de la liturgia (plegarias rezadas al revés, caricatura de la misa), de la moral impuesta (la sexualidad liberada y gustosamente invertida hasta en los gestos, el baile espalda contra espalda, el círculo mágico cuyo dorso está vuelto hacia el interior). Eso no es la expresión de un pensamiento negativo, es una negación subalterna; desde el punto de vista cultural, es el silencio.

En la reevaluación de la bruja, considerada como buena porque cura y está liberada de los deberes de la moral común, cierto feminismo evoca quizá una tentación que ha pertenecido al siglo XVIII y que ha resurgido en estos últimos años: el interés por las culturas salvajes como reacción contra la unidimensionalidad de los mass media y del saber autoritario, oficial y elitista. Con el final de las esperanzas que se habían puesto en "un futuro de progreso maravilloso", estas otras culturas se convierten en un refugio, una puerta del "alma"; una investigación en las manifestaciones de la naturaleza de dicho destino que se ha ido volviendo demasiado penoso para la responsabilidad personal, debido al exceso de las derrotas. Hay un fenómeno en el que debemos insistir aquí: si bien la cultura del "buen salvaje" nace en el siglo XVIII en la época de la expansión de las luces y quizá como un componente del "logos" en reacción contra la codificación moral de la Iglesia, actualmente esta misma cultura renace como rechazo del saber laico, en respuesta de una necesidad de consuelo y de religiosidad.

El lugar de los sentimientos

Pero la mayoría de las mujeres esperan menos del esoterismo (aunque en el curso de los últimos años hayamos sufrido una avalancha de astrología, horóscopos, artes adivinatorias y tarots) que de una cultura del sentimiento que sería otro que la razón, y femenino por excelencia.

Esta elección es más fecunda que la primera, a condición —paradójicamente— de liquidar sus premisas; esencialmente, una concepción inconfesable del sentimiento considerado como positivo (siempre un “valor”) e ilícito en su sexualización. Ahora la ecuación más corriente es: razón=poder, sentimiento=fraternidad u opresión. Sin embargo el poder no depende de la razón, sino más bien de la pasión: de todos los “sentimientos” es el primero.

Nada funda lógicamente el poder; cuando se le busca una justificación, no la encontramos en ninguna parte más que fuera de la razón (don de Dios u orden “natural”, o delegación de cada uno y de todos, en su carácter inalienable, “natural” o “divino”). Esta pasión existe en todas las civilizaciones, arcaicas y modernas; las mujeres la comparten con los hombres y la sienten con la misma esperanza como poder sobre los jóvenes, los niños, los sirvientes y, bajo formas complejas y “seductoras”, sobre el macho. La relación macho/hembra puede considerarse en gran parte como una lucha por el poder, suscitada por el hombre por el hecho de que está privado de la paternidad “natural”, ya que la mujer es la única verdadera reproductora, la que detenta el poder y el saber del nacimiento. Si el hombre no le impone una condición de esclavitud, monogámica u otra, “sus” hijos jamás serán de él, lo que es una gran carencia.

Es difícil considerar también otros sentimientos como femeninos por esencia o como dependientes de tal monopolio: es decir, todos los que desembocan en la propiedad como sustituto de la identidad. Mi familia, mi marido, mi hijo, mi casa; y recíprocamente mi desposesión, mi melancolía, mi frustración, mi deseo, mi apego simbólico. En definitiva, se trata de una doble reducción que resulta insostenible: la reducción de lo femenino a una “afectividad” específica contra una “inafectividad” del macho, aprehendidas las dos en cuanto principios naturales ligados a cada uno de los dos sexos, pero con una relativa sublimación del sentimiento, ya que el ser se despliega más en el orden del corazón que en el de la razón —onda que, como bien sabemos, lleva tanto al más espléndido altruismo como al linchamiento.

Pero cuando se ha hecho justicia a esta aproximación fácil, la atención prestada a la afectividad específica de la mujer se revela útil en la medida en que justamente el sentimiento evidencia el campo propio de lo femenino, el recinto en que la mujer ha sido socialmente colocada; el punto en el que las relaciones son estrictamente personales y no abstractas, las relaciones se impregnan de emotividad. Este es el caso del terreno reservado a la mujer en la época moderna; mientras que cuando las relaciones son

impersonales, incluso las pasiones más furiosas —revoluciones, poderes, guerras— adoptarían una forma de expresión “racional”. En definitiva, la mujer no sería específicamente sentimental, serían su posición y el papel social que se le han impuesto los que la convertirían en tal.

¿Acaso no ocurre lo mismo con la razón? En el primer número de *Memoria*,³ Eva Cantarella dice que las mujeres han visto que se les atribuía no la razón, el fatal logos, sino la metis, más próxima a la astucia; la llama, creo que equivocadamente, una razón “ineficaz”. Pues bien, ¿no es la que conviene usar para burlar la fuerza cuando nos encontramos en situación de inferioridad? Tan verdad es que, antes de Penélope, el héroe de la metis es Ulises, al que Dante considera como el símbolo de la inteligencia humana que desafía las fronteras de la naturaleza y de Dios, y la misma Penélope recurre a la metis, bien para burlar a los pretendientes, bien para reconocer con seguridad a su esposo, antes de desatar para él su cinturón, a través de la complicidad de un viejo secreto de pareja.⁴ Si ya la tradición griega atribuye a las mujeres la metis antes que el logos, es porque esta tradición reconoce de alguna manera que ésta es la virtud de los oprimidos a fin de sobrevivir en condiciones en las que la libertad está ausente. También en ese caso es la posición social la que agudiza una facultad. De la misma forma ¿no podemos decirnos que si los sentimientos están ligados a la femineidad, es porque el terreno concedido a las mujeres es aquél en el cual los poderes, la identidad y la negación (la tríada de la relación “lógica” como relación social)⁵ son experimentados

³ *Memoria* es una revista histórica feminista.

⁴ Cuando Ulises volvió a su casa en Itaca, después de su larga ausencia, y habiendo matado a todos los pretendientes que vivían en la casa esperando casarse con Penélope, ésta dudó en reconocerlo y temió que fuese un usurpador. Caía la noche. Penélope, urgida por Ulises, ordenó a su sirvienta que preparase el lecho nupcial. Ulises montó entonces en cólera, apenado... La cama que construyó en el hueco de un olivo, en el centro de su habitación, y que nadie podía hacer ni rehacer... Vieja treta de pareja... Penélope abre sus brazos y “desata su cinturón”. Esa cama que él le describe y cuyo secreto ellos solos conocían prueba que es Ulises, su marido (cf. *Odisea*, cap. XXIII).

⁵ Hegel analiza en un célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu* las relaciones entre el amo y el esclavo, relaciones de dominio en las cuales el amo se define oponiéndose al esclavo que somete y que reconoce su dominio. Este último, a su vez, sólo supera el estado de ser relativo para acceder a la identidad a través de una lucha en la que, arriesgando su vida, accede al reconocimiento y vence al amo, destruyendo de esa manera el poder que tiene sobre él.

en la esfera directa de lo conocido: la familia, los sirvientes, el lugar de la reproducción social?

Esta última es la que explica la especificidad femenina y no a la inversa. La femineidad es inducida por la división de los papeles. ¿Aceptarla como principio de cultura no implica también acaso la aceptación de dicha división de papeles? ¿El nuevo feminismo no está tentado de aceptarla por desesperación, frente al rechazo de la sociedad civil y política? Pero ¿por qué desespera y sin embargo no vence y derriba esta sujeción? ¿Ocurre esto a causa de la desproporción de la fuerza del adversario o porque éste consiente una identidad compensadora, recuperada simbólicamente? Y por otra parte quizá no sólo simbólicamente. La casa, los niños, la maternidad, no sólo son símbolos: son poderosos principios de identificación. Pero en ese caso, habiéndose apenas efectuado el descubrimiento de la condición subalterna de las mujeres, pronto se concluiría la parábola con la aceptación de lo que nos ha sido impuesto, convertido desde ahora en identidad "otra".

El fantasma seductor

Quizá llegamos aquí al problema de la distinción entre lo que, en la sexualidad, es metahistórico y lo que, derivado de una determinación histórica, se ha convertido en "principio de valor". Es la primera vez que esto ocurre a una "opresión". Es un hecho que la muy amarga percepción que de sí mismas tienen las mujeres con relación al otro sexo (pienso que el aborto, a propósito del cual estas mujeres sienten como intolerable tanto el ataque del movimiento por la vida como por la defensa tal como ha sido llevada por los "partidos masculinos") se acompaña de la convicción de que no sólo se las ha hecho "diferentes", sino que "lo son" y sobre todo que esta diferencia es en sí misma un "valor".

También en este punto el estudio sobre Simmel propuesto por *Memoria*⁶ nos puede ser útil. Sin embargo, no podemos leer este estudio sin preguntarnos no sólo si lo que queremos es hacernos reconocer como complementarias, ya que durante el intervalo, las dos medias manzanas

⁶ Gabriella Bonacchi, "L'una et le molti, la differenza 'astuta' di G. Simmer", *Memoria*, núm. 1, marzo 1981.

que se reencuentran después de una tan larga separación se han convertido en dos variedades de manzanas diferentes; pero sobre todo sin preguntarse con cierta inquietud si este "valor" de la femineidad que Simmel parece haber aceptado no es pura y simplemente la proyección fantasmática masculina de la mujer que sería aceptada hoy en día por la mujer como su identidad propia y principal.

Esto es el último y el más desconcertante de los juegos de espejos: por una parte (pienso en L. Irigaray) la nueva feminista, con el fin de relacionarla con lo masculino, relaciona totalmente con él la imagen de la mujer, la cual no existiría sino como fantasma masculino, por lo tanto no existiría (*Ce Sexe qui n'en est pas un*); por otra parte, la feminista que reconoce dicho fantasma como su verdad. Como si, aunque salida de la cabeza de Júpiter, se le escapase de improviso; y puesto que la ha querido seductora, sentimental, emotiva, tímida, delicada, narcisista y retrógrada, negativa y huidiza, atenta sobre todo a su propio cuerpo, este ser frágil y encantador sería realmente ella.

Aquí la ambigüedad es enorme. Porque esta proyección está sostenida por el papel asignado a la mujer por el hombre a través de los siglos sin remitir por esto al conjunto de dicho papel; se trata aquí de la parte de su condición subalterna que la mujer acepta, o siente la tentación de aceptar, como positiva, porque percibe que el fantasma que el hombre tiene de ella es para él en parte un fantasma terrorífico. Lo que vuelve loco a Don Juan, el inasible "femenino". Lloramos porque nos consideren como "puta" o "madonna", pero no ignoramos la tentación poderosa que atrae al hombre hacia una o hacia la otra. La primera, la inasible Ishtar,⁷ omnipotente y única madre reproductora, continuidad de la vida; con relación a la cual el abrazo del hombre resulta efímero y no le concede ningún derecho si éste no lo impone por la violencia de su fuerza o de su ley; la segunda, lugar inaccesible de la gracia y de esas virtudes que el hombre considera como las más altas y viola permanentemente. La mujer representa su contradicción. Tendrá miedo de la fuerza o de la brutalidad del hombre, pero el hombre tiene miedo de ella, y ante todo de su sexualidad, oscura, profunda, no visible y quizá desprovista de sinceri-

⁷ Ishter o Ishtar (o Astarté entre los semitas occidentales) diosa del cielo, diosa de la voluptuosidad. Entre los babilonios y los asirios que llaman con el mismo nombre a todas sus diosas femeninas, diosa de la guerra.

dad, lugar de la reproducción de la vida de la cual sólo ella detenta la capacidad y el conocimiento.

Así pues, la cuestión es la siguiente: ¿en qué medida dicho fantasma no es vivido por la mujer como “su” poder, específico, inalienable y tampoco, por lo tanto, como una verdad agradable, incluso si la recibe del otro? Pero si así ocurre, a nivel de la sexualidad, la guerra se hace con armas menos desiguales de lo que se pretende. Es en la organización social, que refracta la bisexualidad, donde el hombre, realmente, toma su revancha; asigna a la mujer un papel limitado y limita sus derechos porque en la pareja ésta se le escapa.

Y aquí entran en juego la naturaleza problemática del hombre, mal descrita como tranquila y sólida, su fragilidad y el carácter arcaico de su codificación. Incluso las violencias (no más numerosas, pero más significativas que en otra época) que actualmente viven las mujeres constituyen quizá la manifestación extrema de la crisis de la díada masculino/femenino, crisis debida a que cada parte está penetrada desde ahora por el insoportable fantasma del otro. La mujer se ve en el espejo que el hombre le da, sabe que ese espejo no es el suyo; y el hombre pierde la razón en ese fantasma tan poco convincente porque la sociedad, el lugar de las relaciones colectivas, lo tranquiliza: es él solo, o casi, quien las ha construido. Porque hasta en el interior de dicha construcción penetra el fantasma de la mujer en el cual “la mitad del cielo” se reconoce y a la vez ve su “separación”. Hasta en el saber o los saberes, en la sociedad o sociedades, esta mujer fantasmática existe en cuanto componente real, única proyección absolutamente necesaria al otro, el que la crea (o quizá solamente la remodela porque así le parece menos temible). Si la presencia del negro negado es un componente del modo de ser del blanco, incluso en Pretoria, imaginemos lo que la presencia de la mujer es en el mundo masculino. Sea un vacío o un lleno, una protuberancia o un hueco, cruza el universo entero de la cultura, aunque no sea más que como frontera, delimitación, campo, ausencia.

A pesar de que las feministas más estrictas afirmen: “ni siquiera quiero pensarme o escribirme porque no puedo pensarme y escribirme en otro lenguaje que el del opresor”, no pueden no existir —como “problema” o “fantasma” de mujer— en el conjunto de la cultura y de la organización social. Este fantasma tiene un espesor, espesor no reductible a la subjetividad del hombre, porque se trata, a pesar de todo, de la representación de un “objeto real” imposible de eliminar; y además, esta re-

presentación actúa sobre el modo de ser de dicho objeto, modela su subjetividad ambigua, la que a su vez se refracta sobre el representante.

¿Es posible construir una historia de la conciencia de sí de las mujeres sin buscarla también en la manera según la cual el hombre la ha pensado? E inversamente, ¿acaso es posible para esas mujeres codificarse ellas mismas, liberándose del pensamiento masculino, sin recorrer clara y completamente dicho itinerario empezando por preguntarse por qué un “vivido” tan importante y específico no se ha constituido en un lenguaje y una cultura también específicos? La razón de esta cuasi ausencia proviene quizá de que de su condición subalterna la mujer recibe, tal como ya lo he dicho, una compensación, de la cual otros grupos esclavizados han sido privados; esto ya no le basta hoy en día; es por lo que llega a ser consciente de que su ser no es autónomo, que deriva del otro, y busca una identidad que le sea propia. Pero ¿dónde encontrará esta identidad? ¿En las huellas que lo vivido de las mujeres ha dejado históricamente, o imprimido como un perfil, un vacío, una invisibilidad como su trabajo, diría Illich, o su meditación no dicha, diría Laura Balboa,⁸ en definitiva, en los fragmentos de una presencia que sería exclusivamente “la de ellas”? Sabiendo perfectamente que no son más que fragmentos. Y con una duda: que durante esos siglos de silencio mucho se ha perdido para siempre. De nuevo se plantea la cuestión: ¿qué es un vivido que no ha sido pensado?

“La vida de las mujeres es demasiado limitada o demasiado secreta” se responde a sí misma Marguerite Yourcenar cuando se pregunta, cuando anota en su largo estudio sobre el emperador Adriano,⁹ por qué no ha reconstruido su imagen a través de la vida de una mujer cercana a él. Es porque esta mujer, aunque fina y compleja, ha desaparecido sin dejar huellas ni de su ser ni de la reflexión que había hecho sobre el mundo, mientras que la “memoria” de Adriano planea hasta los confines del Imperio y por eso refleja hasta el punto más personal de su vida y de su muerte. ¿Qué ha podido saber? ¿Dónde acaban para ella las fronteras del Imperio? ¿Qué sabía ella de esto? Y por otra parte, ¿se conoce realmente algo sobre lo que no actuamos? Incluso la reflexión sobre

⁸ I. Illich, *Le travail fantome*, Ed. De Seuil. L. Balbo, *Stato di famiglia*, Etas, Milano, 1976; L. Balbo, “Il lavoro per sé”, en *Doppia presenza*, F. Angeli, 1982.

⁹ M. Yourcenar, *Memorias de Adriano*, Edhasa, 1982.

este espacio privado constituido por la vejez y la muerte o el destino último de la persona aparece, extrañamente, profundizada por la amplitud del campo en el que se ha desarrollado la experiencia del individuo; al mismo tiempo él —un poderoso, un emperador— parece más capaz de expresar lo que debería pertenecer totalmente a lo interpersonal y afectivo de esta mujer. Recíprocamente (pero quizá eso sea un pensamiento masculino) la Berenice de Racine, que no solamente es la amante de Tito sino “reina de cien pueblos”, no dudaría en dejarlos para vivir cerca de él, y será él, como rey, quien no podrá y, por lo tanto, quien no querrá. Así Berenice se encuentra doblemente desposeída, de una existencia pública y de una existencia privada; por eso su destino es el desaparecer.

Naturaleza, cultura, posición social

Esta perspectiva, esta mirada diferente del hombre y la mujer sobre el mismo mundo (y cuanto más cerca estaban personalmente, más trágica era la divergencia) es aún más dramática en la sociedad avanzada que en la sociedad arcaica, porque entonces es la sociedad quien los separa. El poder separa más a los poderosos de sus compañeras, de lo que la miseria separa al esclavo de la esclava; la industria separa más que la agricultura al dividir el “campo” de presencia.

Pero esta división de los papeles le ha asignado a ella la vida, en su movimiento más profundo, y a él el saber, en su fijeza intrínseca: es lo que me han dicho en el transcurso de estos últimos años algunas de mis amigas más queridas, y me desafían a que elija una prioridad. Al igual que las esencias más exquisitas se ponen y se pican en el mortero, la esencia de la mujer se encontraría en el máximo de su ausencia “civil”, convertida ésta en virtud, capacidad de atención hacia sí misma, hacia los ritmos de su cuerpo y de su corazón, al no estar distraída por la amplitud del horizonte. Así pues, consciente de otra sabiduría, incommunicable. ¿El ensayo de Karen Blixen¹⁰ no dice más o menos lo mismo

¹⁰ Karen Blixen (1885-1962), nacida cerca de Copenhage. Vivió en Africa desde 1914 hasta 1934. Publicó en inglés una serie de novelas y de cuentos (en particular: *Out of Africa, Seven Gothic Tales, Last Tales*), de los cuales algunos han sido traducidos al castellano. El ensayo en cuestión “Un cerchio al tomo del falo, un discorso quattordicci anni dopo”, se publica por primera vez en una traducción italiana en el número 0 de *L’Orsaminore*.

cuando afirma que el hombre es el hacer, la mujer el ser? ¿Pero acaso existe un ser sin un hacer y viceversa? ¿Existen dos modos de construcción de la identidad?

Ciertamente podemos responder: “de acuerdo, no hay una cultura de la mujer. Y ¿qué? Hay las mujeres”. Su presencia y su ausencia son viejas como el mundo; la naturaleza, las estaciones, no hablan más que las mujeres, no tienen cultura, y no por eso son menos reales y eternas. Pero si esto fuera cierto ¿de qué se quejaría el feminismo? Incluso si queremos admitir que la mujer durante un tiempo se ha sentido satisfecha en esta condición —lo que es diferente del hecho de sentirse compensada— no es posible que esto se produzca ahora y con paz del espíritu. El mundo mismo que el hombre ha construido sin dar a las mujeres el mismo espacio y los mismos derechos, les hace insoportable el hecho de estar sin espacio y sin derechos y me parece que hay algo extremadamente dramático —que se refleja en el destino de las mujeres que veo sufrir cerca de mí, sometidas a una elección voluntaria, pero más dura de lo que ningún hombre pueda imaginarse— en esta búsqueda de sí mismas de las mujeres, en el intento que hacen de salvar no sólo a sus hermanas de sexo sino a su propio ser pasado; con esta perspectiva, se trata precisamente de hacer de la opresión virtud, sabiduría única, no el “vacío” sino un “pleno secreto”. No ignorado, sino solamente “no dicho”, o dicho según modos que no podían dejar huella más que bajo formas de expresión no adecuadas.

Y, sin embargo, no creo que esta vía sea la correcta. No sólo porque sería muy curioso —al vivir esta extraordinaria mutación a través de la cual, interrogándonos sobre nuestra identidad, nos hemos iniciado en el universalismo del saber y de la identidad masculina— que acabáramos por reconocer como nuestra única y verdadera la naturaleza “femenina” que los otros nos han asignado. Como si hubiésemos sido aspiradas por esta eternidad de historia, por millones de mujeres inclinadas sobre un niño o sobre la aguja, o simplemente sobre la obediencia, en la mejor de las hipótesis consideradas como secundarias, madres veneradas, esposas respetadas, a quienes se preguntaba de vez en cuando su opinión, reducidas a gustar para ser (¿acaso la seducción es otra cosa?); pero casi siempre negadas y habiendo vivido en el silencio, la fatiga y el resentimiento. Este pasado nos pesa y apenas hemos apartado los ojos de nuestras condiciones personales, privilegiadas, el presente nos pesa —y este peso se lo debemos al feminismo—; esta imposibilidad de creer y de

querer liberarnos cada una, por sí sola. Pero el hecho de haber escapado a la trampa de la emancipación como pura imitación de un modelo masculino, nos obliga desde ahora a algo parecido al temido paso del que Lucáks expresaba la necesidad y el dilema para los obreros en Historia y conciencia de clase: preguntándose cómo de pura negación podrían convertirse en el principio positivo de una nueva relación entre los hombres.

Esto no es posible por la vía de la exaltación de una “esencia obrera”. Esta tentación ha sido fuerte, no ha muerto; resurge como solución alternativa en todos los populismos o las manifestaciones de “cultura proletaria”. Ya sabemos lo que de eso ha resultado. Y si no podemos dejar de buscar todas las sedimentaciones históricas posibles de las culturas de los oprimidos (sin lo cual ni siquiera conoceríamos la opresión), antes nos liberaremos de la hipótesis según la cual dichas culturas han sido culturas “liberadas”, o “liberadoras”, lo que será mejor. Lo que encontraremos sólo servirá —pero es un “sólo” importante— para restituir la cultura, la grande, en sus dimensiones históricas efectivas (y relativas), y para verla en sus funciones de casta.

Ciertamente, la analogía no puede ser perfecta: el obrero era una simple mercancía, absolutamente despersonalizada, la mujer solamente lo ha sido en casos límite. Las funciones y los símbolos que la sobrecargan dibujan, si no la cultura, al menos un perfil y un modo de ser, y, además, el pivote de un sistema de relaciones del que carecen todas las opresiones. La investigación sobre esta historia específica de la “femenidad” tiene rasgos fascinantes que la esencia obrera no tiene jamás y que —sospecho— se parece a lo que la “negritud” ha producido —la cultura occidental del buen salvaje— y al descubrimiento de las delicias de la antropología.

En busca de lo femenino. De la alienación al sujeto de pleno derecho

Lo que es más, ese “femenino”, como ya se ha dicho, ha atravesado no sin ambigüedad la cultura que los hombres codificaban, a medida que el “campo” del ser, del hacer y del saber se convertía aún más en un campo de relaciones específico. Si consideramos cuatro relaciones fundamentales, la relación con la naturaleza, la relación con esta naturaleza del todo específica que es el cuerpo, la relación con la sociedad y, en fin, con el lenguaje, el perfil de un “femenino” que no es simplemente complementario aparece evidente, incluso aunque sea casi siempre fragmentario.

Consideremos la relación con la naturaleza. ¿Qué relación ha tenido la mujer con ella? Además de “menor”, ¿su perímetro es o no es diferente? Este punto es muy importante para comprender si la experiencia femenina es o no es una subcultura. Dacia Mariani¹¹ nos recuerda en su último libro sobre Sor Juana, que toda mujer conoce, a través de la cocina, la química y la botánica; saber empírico que el saber no empírico está en condición de aceptar sin desperdicios. La cuestión es saber si lo “conocido” de la mujer en lo que concierne a la naturaleza también es algo que la otra ciencia no está en condición de conocer, o si el modo de conocimiento femenino es susceptible de introducir en la metodología de la ciencia una variación importante. La tercera interrogación consiste en preguntarse si en cuanto a “objeto” de ciencia, la mujer ha introducido una zona de error inconsciente que, una vez suprimida, modificaría por su relación a la misma ciencia (esto me parece incontestable para el psicoanálisis, al menos en sus principios). Si no encontramos respuesta de cierto peso a una de las cuestiones precedentes, debemos deducir que la aportación femenina no es más que accesoria en relación a lo que conocemos del famoso saber occidental (incluidos sus cuestionamientos radicales a lo Feyerabend,¹² cuestionamientos que no son sino la enésima proyección formal de dicho saber), porque no hay huella de ninguna hipótesis científica —que Feyerabend aceptaría de todas maneras como buena, en el sentido en que todas lo son— expresada globalmente y quizá “contra el método” pero en femenino (es curioso notar hasta qué punto algunos libros femeninos utópicos del siglo pasado, como *Terradilei* de Charlotte Perkins, son de un positivismo rígido). A pesar de que no encontramos ningún fragmento de “otro” saber o método de saber, tenemos precisamente la magia, la alquimia, el esoterismo; leer en las cartas o en las estrellas, cuya mayor importancia, como ya hemos visto, reside en el hecho de ser no un embrión de “ciencia diferente”, sino una contribución al conocimiento de las vías, no poco tortuosas, de una toma de conciencia en el pasado y, de repente, en nuestros días. La relación más interesante con la naturaleza se encuentra en la relación con la naturaleza específica que es nuestro cuerpo. Aquí la diversidad no sólo de la

¹¹ Dacia Mariani, escritora, cineasta, feminista de Roma. “Sor Juana” (Juana Inés de la Cruz, mexicana) es una de sus vidas dramáticas feministas.

¹² Feyerabend es un sabio americano radicalmente opuesto al cientifismo, histórico o no, adversario de Popper. Y en especial ha escrito *Contra el método*. Ed. Ariel.

morfología sino de la fisiología debería llevar por sí sola a un conocimiento femenino diferente, radicalmente crítico con relación al otro conocimiento. Y sin embargo, lo que cuenta en este caso es, más que el material histórico (los diferentes trabajos de Trotula¹³ o también las dificultades masculinas para imaginar el cuerpo de la mujer) es el valor extraordinario que el cuerpo tiene para la mujer, bien como sede de la reproducción de la vida, bien porque representa la única carta a jugar en la espera del poder (seducción y mercancía). La necesidad que siente el feminismo de sumergirse en el psicoanálisis, menos como instrumento de terapia que de conocimiento, es reveladora de la necesidad de lo fantasmático, que se ha ido haciendo inconsciente para ella y para él (los borradores de la sociedad de psicoanálisis de los famosos miércoles en el domicilio de Freud son elocuentes a este respecto). Aquí, el contenido y el método tienen autoridad: al menos eso creo, pero mis amigas analistas tienen la palabra.

Más generalmente, la relación con el cuerpo es interesante porque éste constituye un lugar eminentemente simbólico, un tejido de relaciones (con la significación de la salud y la enfermedad, de la vida y de la muerte, del sufrimiento y del placer). En fin, teniendo en cuenta su relación específica con el sexo, y el lugar que ocupa en su vida, la mujer no puede no tener una experiencia específica del cuerpo. Quizá del sufrimiento, ya que conoce al menos un sufrimiento, el del parto, que también será una condena bíblica, pero que también es el único que está profundamente ligado a la vida. Sin embargo ¿qué aumento, qué adquisición o modificación de conocimientos han resultado de esto hasta ahora? Cuanto más avanzamos en el terreno explícito de las interrelaciones —el conjunto de las relaciones sociales, la historia— más se desarrolla la evidencia de un ser diferente, o de un “haber sido relegadas”, de las mujeres, pero al mismo tiempo tiende a identificarse enteramente con su posición social. Esta, ciertamente, arroja una nueva luz sobre el conjunto de las relaciones y de la cultura que las

¹³ Trotula (segunda mitad del año 1000) es la más célebre de las mujeres de “la escuela salernitana” (medicina). Autora de una obra escrita muy importante que ha sido conservada (hecho excepcional para una obra médica femenina de la época), ha dejado especialmente un tratado de obstetricia y ginecología. Salerno, al igual que algunas ciudades-estado (en Sicilia y en Venecia), era durante la Edad Media un “paraíso” para las mujeres y para la medicina en comparación con Italia del Norte y con el conjunto de Europa, donde se vivía en el terror de la Inquisición (prohibición de la medicina por la Iglesia) (en *La política del feminismo*, Savelli, 1978, p. 129).

liga o las subtiende; pero en cuanto conciencia de un límite, haciendo aparecer una zona oscura, no por insondable o diversa por su naturaleza profunda, sino por no dicha. El trabajo fantasma del que habla Illich, o “de servicio”, como dice Laura Balbo (o su función “mediadora”), más allá del imaginario infinito de la mujer en cuanto lugar de los valores (la fidelidad, el amor hasta la muerte, el sentido de la irreductibilidad individual, la unicidad de la relación, la piedad, la sabiduría del sufrimiento, la tolerancia por lo que hay de pobre y de coercitivo en el opresor y el patrono, etcétera), constituye un espesor, una sedimentación en la que la especificidad y la diversidad se convierten también en embriones de otra organización de las relaciones posibles.

En este punto, lo vivido femenino es una mina. Con una advertencia: se trata de un enorme yacimiento en gran parte oculto por el silencio. Las mujeres son secretas porque el lenguaje se les ha robado en la medida en que el lenguaje es una forma de dominación; o más aún, el lenguaje que se les ha dejado es el que no debía traspasar el territorio de su recinto. Así pues, lo que podrá permitir una nueva codificación no es sólo la búsqueda de un lenguaje “otro” (como lo han pedido algunas feministas en un gesto de desesperación, negándose a reconocer el lenguaje tal como existe, en masculino, y en consecuencia condenándose al silencio, a veces querido como separación, diversidad y enemistad total de los sexos) sino el mestizaje del lenguaje. Sabiendo que la experiencia histórica de la femineidad será siempre irremediamente la zona de “silencio” marcada por la ausencia de las fuentes, el hecho de pasar por la vida sin dejar huella, “sin monumento” más duradero que el bronce.

Y sin embargo, si esto es cierto ¿no es el problema de la mujer, enteramente y en el sentido absoluto del término, “político”?

Es por lo que creo que una investigación sobre esta mirada secreta o esta mirada que nos ha llegado a través de los siglos por documentos indirectos (tal como el hombre los transmite), o ambiguos cuando son directos (cuando nos los transmite ella una vez que ha entrado en el terreno y en el lenguaje del hombre) es necesaria.

No es por casualidad que el último número de DWF¹⁴ y el primer número de *Memoria*¹⁵ debaten ese problema. Y creo que también debemos

¹⁴ DWF (*Donna, Woman, Femme*) es una revista teórica del feminismo italiano.

¹⁵ Véase la nota 3.

perseguir con tenacidad la redefinición del perfil y de la sedimentación de lo femenino. Pero me parece más fácil entrever lo que, a través de esta confrontación, será desconstruido en lo "masculino", que lo que será presentado como "femenino". Me parece que será una larga mirada lanzada desde el "exterior" sobre el mundo patriarcal, la denuncia permanente de sus límites, antes que la posibilidad de sacar a la luz nuestras perlas escondidas. La mujer aún se codifica, como el obrero, por el carácter intolerable de su alienación.

Las perlas sólo saldrán del movimiento de la mujer hacia una identidad total. Es en este rompimiento (sin precedentes, dadas las dimensiones de masa que adopta y las consecuencias que conlleva) entre lo que las mujeres han sido y lo que serán, en esta interrogación sobre sí mismas, donde se encuentra lo "femenino" más importante, el que es real y definitivamente significativo. No es una casualidad si, partiendo de la profundización del conocimiento de su propia desposesión y de la afirmación del "yo soy yo" como identidad potencial, exigente y todavía insegura en sus manifestaciones, las mujeres se acercan a una especie de nueva "emancipación" sin ilusiones. Se preparan para poseer el imperio del otro sin por ello encerrarlo en el mito, para lanzar sobre él la duda de su largo escepticismo, para sitiar, como en los cuentos, los granos minúsculos revueltos entre una infinidad de semillas vacías y no fecundas. Así, la perspectiva de las mujeres cambiará para siempre; pero, en la historia de la humanidad, el mundo también cambia según la perspectiva de quien lo mira, el ojo de quien lo habita, lo descompone y lo reordena.

Creo que en este recorrido (que no será sencillo y cuyos signos quizá sean el sufrimiento y la gran conflictividad de las relaciones actuales entre los sexos) la experiencia de las mujeres, el hacerse total, también se hará cultura en el sentido pleno del término. Y nuestros hijos y nietos pensarán con una sonrisa en los tiempos en los que teníamos que preguntarnos para no equivocarnos a cada paso: "Pero yo ¿quién soy?"

Roma 1981

Traducido del francés: F. Conesa y F. Sellés