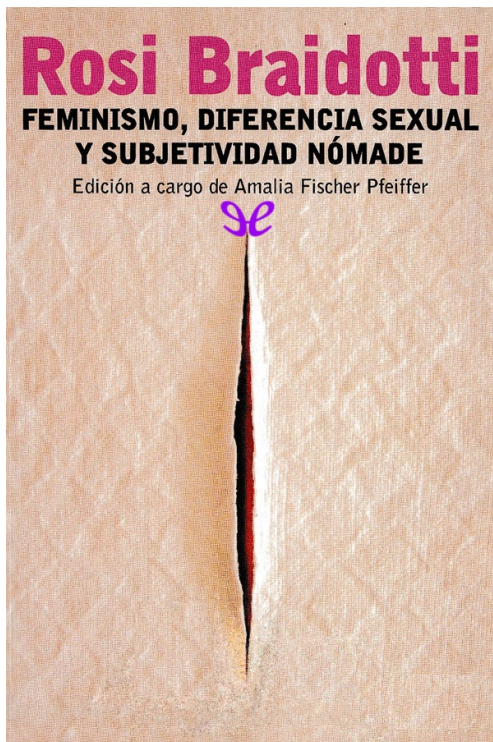


Rosi Braidotti

**FEMINISMO, DIFERENCIA SEXUAL
Y SUBJETIVIDAD NÓMADE**

Edición a cargo de Amalia Fischer Pfeiffer



Este volumen ofrece un marco para analizar, decodificar y juzgar los cambios que se han producido en las condiciones históricas y en el imaginario social de las sociedades posindustriales, poscoloniales y poscomunistas al entrar en el nuevo milenio. Entre los factores que más inciden en la reestructuración del imaginario social contemporáneo están las nuevas tecnologías. Los análisis se centran en las representaciones de los sujetos corpóreos que están experimentando una amplia revalorización cultural en contextos sociales, culturales y políticos específicos de la posmodernidad tardía. La encarnación, la subjetividad, la sexualidad y la diferencia sexual son algunos de los términos clave que se discuten en este libro con referencia especial a los trabajos de los filósofos Gilles Deleuze y Luce Irigaray. Braidotti aboga por la necesidad de establecer definiciones del sujeto como no-unitario y nómada que, sin embargo, no supriman la noción de agencia o de responsabilidad. La teoría y la práctica feministas ofrecen las bases innovadoras y normativas de este proyecto: en primer lugar, las diferencias sexuales en tanto teoría asimétrica de relaciones de poder en la esfera social y la simbólica; en segundo lugar, las políticas de la ubicación o, en su versión epistemológica, de «conocimiento localizado» como una teoría radical de la responsabilidad; en tercer lugar, la cuestión específica de la corporeización o del materialismo corpóreo, tal como la han elaborado las filósofas feministas posestructuralistas. En diálogo y en amistoso desacuerdo con las principales interpretaciones norteamericanas de la filosofía francesa, este libro propone una teoría de las prácticas imbricadas de la subjetividad, que reflejan el contexto social e histórico de un tiempo de crisis y transformación.



Rosi Braidotti & Amalia Fischer Pfeiffer

Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada

ePub r1.0
Titivillus 09-06-2020

Rosi Braidotti & Amalia Fischer Pfeiffer, 2004
Traducción: María Luisa Femenías & Gabriela Ventureira
Diseño de cubierta: Edgardo Carosia

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



1

El sujeto en el feminismo

Rector Magnificus, estimados colegas, damas y caballeros:

Sería por cierto históricamente falso e intelectualmente pretencioso pensar que soy la primera mujer que tiene el privilegio de subir estos escalones y dirigirse a la comunidad de académicos, ciudadanos y amigos hoy reunidos aquí. Algunas vinieron antes que yo, y muchas más habrán de seguirme. Sin embargo, es con una cierta vacilación que estoy aquí, frente a ustedes, a punto de analizar el problema de la subjetividad femenina como si nunca hubiera sido tratado antes por nadie de mi género. Algunas imágenes vienen a mi mente, imágenes que quiero compartir con ustedes a manera de introducción.

Primera imagen: la Universidad de Cambridge en la década de 1920. Una mujer talentosa se pregunta, frente a los imponentes muros universitarios, por qué las mujeres tienen tan pocas oportunidades de acceder a una buena educación. A ella no le fue permitido aprender griego, latín, retórica y filosofía, de modo que tuvo que estudiar por sí misma la mayor parte de las ramas del saber. Su nombre: Virginia Woolf. Los textos: *Un cuarto propio* y *Tres guineas*.

Segunda imagen: París en la década de 1930. Una joven dotada de talento sabe que no puede ingresar en la École Normale Supérieure, la institución de educación superior más prestigiosa en el campo de las humanidades en su país, porque aún se la reserva para los hombres. Por consiguiente, no conseguirá la atención individual ni la tutoría de los más grandes maestros de su época, y aunque se le permita concurrir a la universidad estatal cercana —la Sorbona siempre se sentirá privada de una supervisión y una formación adecuadas. Brillante y tenaz, se convertirá, no obstante, en escritora y filósofa. También bregará por los derechos de las mujeres a devenir sujetos de conocimiento y a participar activamente en los debates intelectuales de su tiempo, así como en la vida política, dado que ya habían ganado el derecho al sufragio en Francia. Dedicará la mayoría de sus escritos a desentrañar el interrogante crucial: ¿cómo pueden las mujeres, las oprimidas, devenir sujetos por propio derecho? Su nombre: Simone de Beauvoir. Los textos: *El segundo sexo* y *Ética de la ambigüedad*.

Tercera y última imagen: Utrecht a principios de la década de 1990. Dos mujeres jóvenes conversan sobre sus proyectos profesionales frente al edificio de Estudios de las Mujeres. Una de ellas pregunta: «¿Y qué harás después [de la graduación]?». La otra le contesta: «Bueno, las cosas normales que suele hacer una chica... docente, médica, profesora, diplomática, directora de museo, gerente, jefa de personal, directora de gabinete, periodista. Veremos». La primera, sin embargo, que ha estudiado «humanidades generales» y leído sobre las escasas posibilidades de empleo para las graduadas en humanidades, tiene una perspectiva diferente: «Considerándolo bien —dice— creo que aprenderé a jugar en el mercado de valores, ¡así puedo retirarme a los 40 años y dedicarme a escribir mis *best sellers*!».

La genealogía de la teoría feminista

Hablando de y en Utrecht a principios de la última década del siglo xx y de este milenio, solo puedo acoger con beneplácito y con un sincero entusiasmo el que las mujeres hayan mejorado la imagen que tienen de sí y se valoren más a sí mismas gracias a las oportunidades educativas de que hoy disponen. Me produce un enorme regocijo la desenvuelta independencia de las jóvenes. Admiro su determinación y su autoconfianza.

En el caso de las alumnas aquí presentes, admiro aún más esas cualidades pues sé que han trabajado en el tema en sus clases de Estudios de las mujeres. Han aprendido una fundamental lección existencial a partir de la lectura de la grandeza y miseria de Virginia Woolf^[1] y del genio y las frustraciones de Simone de Beauvoir^[2]. El estudio de su propio género ha proporcionado a estas estudiantes universitarias una poderosa herramienta para el análisis y la evaluación de sí mismas. Su conocimiento de las tradiciones culturales femeninas, de la literatura, de la historia de las luchas en favor de las ideas feministas aporta una dimensión adicional a su formación universitaria: les confiere una conciencia intelectual crítica que les permite aprehender la realidad. Los estudios de las mujeres constituyen una perspectiva desde la cual es posible concebir más lúcidamente la cultura contemporánea como intersección del lenguaje con las realidades sociales^[3]. Saben de dónde proviene su género y por lo tanto saben que la única manera de

salir es hacia adelante. La conciencia feminista trasladada a la dimensión intelectual es una de las fuentes de su lucidez, autodeterminación y profesionalismo.

La conciencia —compartida hoy por muchas mujeres— de una herencia histórica profundamente negativa para el sexo femenino, asociada con una nueva sensación de orgullo, producto del conocimiento de que las luchas de las mujeres en el contexto de la modernización y la modernidad han logrado transformaciones de envergadura en el estatuto de las mujeres, constituye un fenómeno ampliamente analizado y teorizado como el problema de la subjetividad femenina.

El campo de indagación conocido como estudios de las mujeres, desarrollado cuantitativa y también cualitativamente durante los últimos cincuenta años, es, por así decirlo, la prole intelectual y teórica de las ideas generadas por el movimiento de las mujeres^[4]. Analistas dedicadas a esta temática tales como Catharine Stimpson y Heste Eisenstein distinguen tres fases en el desarrollo de este campo de estudio. La primera se centra en la crítica al sexismo entendido como una práctica social y teórica que crea diferencias y las distribuye según una escala de valores de poder. La segunda apunta a reconstruir el conocimiento partiendo de la experiencia de las mujeres y de las formas de entender y representar las ideas desarrolladas dentro de las tradiciones culturales femeninas. La tercera fase enfoca la lente en la formulación de nuevos valores generales aplicables a la comunidad en su conjunto. Estas tres etapas se hallan intrínsecamente vinculadas y el proceso de desarrollarlas se produce, como es obvio, simultáneamente. Además, dejan claro que las ideas y la perspectiva crítica desarrolladas dentro de los estudios de las mujeres no incumben solamente a estas, sino que implican la transformación de los valores generales y de los sistemas de representación. Por consiguiente, la cuestión del sujeto femenino no es únicamente un problema para las mujeres. Permítanme ampliar un poco más el tema.

Virginia Woolf y Simone de Beauvoir fueron, en su condición de mujeres y en muchos aspectos, sumamente privilegiadas; en todo caso, mucho más privilegiadas que casi todos los miembros de su sexo. Los temas a los que prestaron su voz y el área problemática que identificaron como la cuestión femenina trascendieron las historias y circunstancias de cada mujer individual. Así, Woolf dijo que para que *cualquier* mujer pudiese convertir su interés en las humanidades —y especialmente en la literatura— en una fuente de ingresos, era preciso satisfacer algunas precondiciones generales muy concretas. Esto es válido para cualquier mujer —es decir, para todas las mujeres— y no solamente para unas pocas privilegiadas.

En otras palabras, la categoría Mujer, pese a las diferencias que ciertamente existen entre las mujeres individuales, se identifica claramente como una categoría signada por supuestos comunes culturalmente impuestos. Por muy diferentes que sean en otros aspectos, todas las mujeres se hallan excluidas de la educación superior. ¿Por qué? Porque esta cultura tiene una cierta idea preestablecida de la Mujer, cuya consecuencia es la exclusión de todas las mujeres de los derechos a la educación. Tal es la representación tradicional de la Mujer como irracional, hipersensible, destinada a ser esposa y madre. La Mujer como cuerpo, sexo y pecado. La Mujer como «distinta de» el Hombre.

Esta representación constituye la negación de la subjetividad de las mujeres, y el resultado de ello es su exclusión de la vida política e intelectual. Aun en la esfera de la «vida privada», la Mujer no goza de la misma libertad que el Hombre en lo concerniente a la elección emocional y sexual: se espera que nutra y sirva de sostén al ego y los deseos masculinos; su propio ego no está en cuestión. Virginia Woolf dedicó varias páginas memorables al análisis de la función especular que cumplen las mujeres, argumentando que esta actividad de levantar el ego exige que la mujer parezca más débil, más incompetente y menos perfectible que el varón. En este aspecto, cabe considerar algunas de las quejas misóginas tradicionales contra la supuesta incompetencia intelectual y moral de las mujeres como una mera técnica retórica cuyo objetivo es construir al Hombre elevándolo a la categoría de modelo ideal. La misoginia no es un acto irracional de odio a la mujer sino, más bien, una necesidad estructural, un paso lógico en el proceso de construir la identidad masculina oponiéndola —es decir, rechazando— a la Mujer. Consecuentemente, la Mujer se vincula con el patriarcado por la negación.

La paradoja de ser definida por otros reside en que las mujeres terminan por ser definidas como otros: son representadas como diferentes del Hombre y a esta diferencia se le da un valor negativo. La diferencia es, pues, una marca de inferioridad.

El clásico argumento de la misoginia —una tendencia muy persistente en nuestra cultura pretende que esta diferencia, entendida como inferioridad, constituye un rasgo natural. Para el misógino, la biología o la anatomía es simplemente un destino, y el cuerpo de la mujer, al que considera único por su capacidad reproductora, es inferior al de los hombres en los demás aspectos.

Desde el siglo XVIII, la posición feminista consistió siempre en atacar los supuestos naturalistas acerca de la inferioridad intelectual de las mujeres, desplazando las bases del debate hacia la construcción social y cultural de las mujeres como seres diferentes. Al efectuar tal desplazamiento, las feministas enfatizaron el reclamo de la igualdad educativa como un factor capaz de disminuir las diferencias entre los sexos, por cuanto estas diferencias son la fuente de la desigualdad social. En *Tres guineas* Virginia Woolf escribe lo siguiente:

Cabría inferir entonces el hecho indiscutible de que «nosotras» —esto es, un todo compuesto de cuerpo, cerebro y espíritu e influido por la memoria y la tradición— debemos diferir no obstante en algunos aspectos esenciales de «vosotros», cuyo

cuerpo, cerebro y espíritu han sido capacitados de un modo tan diferente e influidos por la memoria y la tradición de una manera tan distinta. Aunque veamos el mismo mundo, lo vemos a través de ojos diferentes. Cualquier ayuda que podamos darles debe ser diferente de la ayuda que ustedes pueden darse a sí mismos, y tal vez el valor de esa ayuda estribe en el hecho mismo de esa diferencia.

Diez años después Simone de Beauvoir llega aún más lejos en su argumento contra la manera dualista — vale decir, opuesta— de presentar las diferencias entre los sexos. En su opinión, las mujeres están representadas y construidas como diferentes por una sociedad que necesita excluirlas de las áreas cruciales de la vida cívica: no solo de la universidad y la política organizada, sino también del gerenciamiento, la Iglesia, el ejército, los deportes competitivos, etc. La diferencia u «otredad» que las mujeres corporizan resulta necesaria para sostener el prestigio del «uno», del sexo masculino en cuanto único poseedor de subjetividad entendida como *habilitación* para participar activamente en todos estos campos. En otras palabras, De Beauvoir considera que la descalificación del sujeto femenino es una necesidad estructural de un sistema que construye las diferencias como oposiciones, lo cual constituye la mejor manera de afirmar las normas, el estándar normal: lo masculino.

Al analizar la posición de la Mujer como las mujeres de los hombres, Beauvoir destaca, aunque solo sea para condenarlo, el concepto de racionalidad —o de razones teóricas—, que no es sino el instrumento por excelencia de la dominación masculina. De ese modo desata el nudo que durante siglos mantuvo unidos el uso de la razón y el ejercicio del poder. En la perspectiva feminista así definida existe un lazo entre la racionalidad, la violencia y la masculinidad.

Este supuesto lleva a cuestionar los fundamentos mismos y la presunta neutralidad del discurso racional. La teoría feminista critica los mitos y mistificaciones que rodean a la Mujer, entendida como el constructo de la imaginación del varón, una teoría que inaugura una tradición cuyo objetivo es subvertir la sistemática descalificación y denigración del sujeto femenino. De acuerdo con el feminismo, los hombres se han apropiado de jure de la facultad de la racionalidad, y han confinado *de facto* a las mujeres a la irracionalidad compulsiva, a la insensatez, a la inmanencia y a la pasividad.

Este abordaje intelectual de la problemática de las mujeres marca uno de los momentos más significativos en la historia de las ideas feministas. El momento fundacional de la historia feminista es la afirmación de un lazo entre todas las mujeres, de una relación entre ellas que existe en la medida en que comparten la misma categoría de diferencia entendida como negativa. Al declarar que ella no podía pensar adecuadamente en su propia existencia individual sin tomar en cuenta la condición general de las mujeres y, además, la categoría de Mujer como construcción patriarcal, De Beauvoir sienta las bases para una nueva clase de sujeto femenino: una categoría política y teórica «sujeta al cambio», como dijo Nancy Miller (Miller, 1988) o, para citar a Teresa de Lauretis (1986 y 1987), un «sujeto feminista femenino».

La pensadora feminista femenina toma como objeto de estudio la experiencia de las mujeres y la categoría de Mujer, y lo hace no solo para comprender el mecanismo de descalificación de su género, sino también para liberar a la noción de Mujer de la red de semiverdades y prejuicios adonde la confinó el patriarcado. A partir de Simone de Beauvoir, algunas feministas trabajaron con miras a alcanzar una definición más apropiada de la categoría de Mujer, y analizaron la opresión femenina como una descalificación simbólica simultánea por parte del patriarcado y como una explotación concreta en la sociedad patriarcal. Asimismo, defendieron una doble visión: criticar la construcción de la femineidad según el modo opresivo y descalificador característico del patriarcado y, al mismo tiempo, convertir las tradiciones culturales y las modalidades cognitivas de las mujeres en una fuente de afirmación positiva de otros valores.

Al hacerlo, las teóricas feministas situaron el tema de la subjetividad en el marco de las cuestiones relativas a los derechos y a la autoridad, es decir, al poder. Se establece pues una conexión entre la política y la epistemología, consideradas como términos de un proceso que construye también al sujeto en cuanto agente material y semiótico¹⁵.

En mi opinión, el feminismo constituye la pregunta; la respuesta es el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial. Por empoderamiento me refiero tanto a la afirmación positiva (teórica) como a la promulgación concreta (social, jurídica, política).

La experiencia es la noción central que sustenta este proyecto; la experiencia de las mujeres en la vida real que Adrienne Rich expresa tan vigorosa y bellamente en la idea de «política de localización». La política de localización significa que el pensamiento, el proceso teórico no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial. En otras palabras, la propia visión intelectual no es una actividad mental desincardinada; antes bien, se halla estrechamente vinculada con el lugar de la propia enunciación, vale decir, desde donde uno realmente está hablando. La obra de Mieke Bal sobre la focalización y el género constituye un ejemplo excelente de este concepto de «localización»¹⁶.

No se trata de relativismo sino, en todo caso, de un enfoque topológico del discurso donde la posicionalidad resulta crucial. La defensa feminista de los «saberes situados», para citar a Donna Haraway (1988), choca con la generalidad abstracta del sujeto patriarcal. Lo que está en juego no es la oposición entre lo específico y lo universal, sino más bien dos maneras radicalmente diferentes de concebir la posibilidad de legitimar los comentarios teóricos. Para la teoría feminista, la única manera

coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico.

En el marco conceptual feminista el sitio primario de localización es el cuerpo. El sujeto no es una entidad abstracta sino material incardinada o corporizada. El cuerpo no es una cosa natural; por el contrario, es una entidad socializada, codificada culturalmente; lejos de ser una noción esencialista, constituye el sitio de intersección de lo biológico, lo social y lo lingüístico, esto es, del lenguaje entendido como el sistema simbólico fundamental de una cultura^[7]. Las teorías feministas de la diferencia sexual asimilaron la perspectiva crítica de las teorías dominantes de la subjetividad a fin de desarrollar una nueva forma de «materialismo corporal», que define el cuerpo como una interfaz, un umbral, un campo de fuerzas intersecantes donde se inscriben múltiples códigos. Según Gayatri Spivak^[8], el cuerpo incardinado no es una esencia ni un destino biológico, sino más bien la propia localización primaria en el mundo, la propia situación en la realidad. El énfasis puesto en el incardinamiento^[9], o sea en la naturaleza situada de la subjetividad permite a las feministas elaborar estrategias destinadas a subvertir los códigos culturales^[10]. Ello obliga a reconsiderar las propias estructuras conceptuales de las ciencias biológicas, a recusar los elementos del determinismo, físico o psíquico, del discurso científico^[11] y también a refutar la idea de la neutralidad de la ciencia señalando el papel importante desempeñado por el lenguaje en la elaboración de los sistemas de conocimiento^[12].

Para el análisis feminista, la cultura patriarcal es un sistema que ha codificado los sujetos incardinados en términos específicamente sexuales de acuerdo con la más antigua de todas las dicotomías: varón/mujer. En consecuencia, los sujetos se diferencian principalmente por el sexo, aunque también estén estructurados por otras variables igualmente poderosas, de las cuales las más importantes son la raza y la etnia. La dicotomía sexual que marca nuestra cultura situó sistemáticamente a las mujeres en el polo de la diferencia, entendida como *inferioridad* respecto de los hombres.

La pregunta feminista femenina es entonces de qué manera afirmar la diferencia sexual no como «el otro», el otro polo de una oposición binaria convenientemente dispuesta para sostener un sistema de poder, sino, en todo caso, como el proceso activo de potenciar la diferencia que la mujer establece en la cultura y en la sociedad. La mujer no es ya *diferente de* sino *diferente para* poner en práctica nuevos valores.

La rehabilitación de la diferencia sexual permite reconsiderar las demás diferencias: de raza o etnia, de clase, de estilo de vida, de preferencia sexual, etc. La diferencia sexual representa la positividad de las múltiples diferencias, en oposición a la idea tradicional de la diferencia como «peyorativización» [*pejoration*].

La modernidad

El tema de la diferencia sexual se comprende mejor si se lo interpreta en el contexto de lo que acertadamente se llama modernidad. No me ocuparé de los aspectos económicos del problema, salvo para destacar que la transformación llevada a cabo en nuestras estructuras de producción exige, para ingresar en el mundo del trabajo, mujeres profesionales sumamente capacitadas y, además, la existencia de una fuerza laboral femenina consolidada. Que en un contexto semejante tantas mujeres, especialmente las jóvenes, estén desempleadas y que la cima de la escala profesional —sobre todo en instituciones tales como las universidades— esté dominada aún por los hombres constituye, por cierto, una flagrante contradicción. El éxito profesional y el bienestar de las mujeres de hoy dependen, en gran medida, de la tenacidad y determinación frente a un entorno cuya actitud hacia las mujeres de carrera es contradictoria, por decir lo menos. Las contradicciones económicas concernientes a la fuerza laboral femenina señalan un mayor número de problemas teóricos y de representaciones culturales de la mujer que marcan la era y el proyecto de la modernidad. En suma, se trata de dos necesidades simultáneas: por un lado, la presencia y actividad de las mujeres en la sociedad; por el otro, su permanente y necesaria explotación.

Por *modernidad* me refiero a un capítulo del pensamiento occidental, cronológicamente incierto pero intelectualmente innegable, durante el cual el sistema clásico de representación del sujeto entró en crisis. Así pues, interpreto ese momento como la crisis de la identidad masculina en un período histórico en que se está impugnando y reestructurando el sistema del género. Siguiendo el análisis propuesto por filósofos franceses tales como Irigaray, Foucault y Lyotard, contrapuesto a la visión de la escuela crítica alemana^[13], considero que la modernidad es el momento de decadencia de la racionalidad clásica, el fracaso de la definición del sujeto en cuanto entidad que se espera coincida con su yo racional consciente (de él/ella). Como si se hubiera descubierto una nueva fragilidad en el basamento mismo de la existencia, las centenarias y pétreas creencias en la preeminencia y la deseabilidad de la racionalidad fueron recusadas en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales^[14]. De hecho, la idea misma del sujeto de lo humano se volvió problemática como consecuencia de la pérdida de certezas metafísicamente fundamentadas. Nietzsche, Darwin, Freud y Marx son ahora los ángeles guardianes del mundo posmetafísico. Y no hay vuelta atrás: el estado de crisis es la manera de ser de la modernidad.

No soy cínica. Tampoco soy lo bastante nihilista para creer que una crisis conduzca necesariamente a la pérdida, a la declinación o a la caída de los valores. Por el contrario, juzgo la crisis como la apertura a nuevas posibilidades, a nuevas potencialidades. Así pues, el centro de la agenda teórica está ocupado hoy por una pregunta crucial: ¿qué significa ser un sujeto humano, es decir, un miembro civilizado, socializado, de una comunidad en un mundo posmetafísico? Es preciso repensar el vínculo entre la identidad, el poder y la comunidad. Este desafío es la gran oportunidad para quienes, como las mujeres, han sido históricamente privados de su derecho a la autodeterminación, pues para ellos la crisis del sujeto racional masculino puede ser un momento constructivo y positivo.

En vísperas de la guerra, Virginia Woolf, en *Tres guineas*, alentaba a las mujeres a tomarse su tiempo y pensar por sí mismas todo cuanto significaba ser parte de un sistema dominado por valores masculinos en una época en que dichos valores se desmoronaban bajo el impacto de las cambiantes circunstancias históricas:

Debemos pensar. Pensar dentro de las oficinas, en los autobuses, de pie en medio de la multitud mirando las Coronaciones y los Espectáculos montados por el Alcalde de Londres; pensar mientras pasamos por el Cenotafio; cuando estamos en Whitehall; en la galería de la Cámara de los Comunes; en los tribunales de justicia; permitámonos pensar durante los bautismos y los casamientos y los funerales. Nunca dejemos de pensar qué es esta civilización en la cual nos encontramos. ¿Qué significan estas ceremonias y por qué tenemos que participar en ellas? ¿Qué son estas profesiones y por qué deberían aportarnos dinero? ¿Adónde, en definitiva, nos está conduciendo la procesión de los hijos de los hombres educados?

Las mujeres piensan y pensaron desde tiempos inmemoriales; desde el advenimiento del feminismo, sin embargo, no solamente piensan más sino que también piensan acerca de lo que piensan; vale decir, han adquirido un nivel metateórico que les permite clasificar y canonizar sus propias ideas.

Para subrayar hasta qué punto lo que está en juego en el feminismo es una redefinición completa de todo cuanto significa ser parte de la civilización, de todo cuanto significa pensar, Woolf señala la profunda pasión ética que sustenta el proyecto feminista. Se trata de una ética discursiva y práctica basada en la política de localización y en la importancia de las perspectivas parciales. Permítanme extenderme más sobre el punto.

Una de las ramificaciones de la crisis de la modernidad es la crítica a los fundamentos mismos del universalismo clásico. Mi colega Selma Sevenhuijsen desarrollará en su conferencia las implicaciones de esta noción desde la perspectiva ética. En mi marco de referencia, el universalismo alude al hábito que consiste en tomar lo masculino como representante de lo humano. Refutando esta representación inapropiada del sujeto, el pensamiento crítico moderno presta su voz y autoriza a hablar a los sujetos pertenecientes a las minorías simbólicas, aquellos que fueron definidos como «diferentes». Entre esas diferencias, las principales son el sexo y la raza.

Según el convincente argumento de Alice Jardine, la cuestión de la Mujer se halla en el corazón mismo de la confusión de ideas que caracteriza a la modernidad; uno no puede formular la pregunta acerca de lo moderno sin plantear también el interrogante sobre la diferencia sexual. Ambos se implican recíprocamente: los sujetos feministas femeninos de la era posmetafísica son aquellos para quienes la cuestión de la diferencia sexual resulta históricamente apremiante. De ello parece desprenderse que, si las mujeres dejan de estar confinadas en el eterno «otro» —y, al igual que otras minorías, ganan el derecho a hablar, a teorizar, a votar, a concurrir a la universidad—, entonces es solo una cuestión de tiempo desterrar la vieja imagen de la Mujer, que se creó sin consultar la experiencia de las mujeres de la vida real, y de reemplazarla por una más adecuada.

Los cambios simbólicos y las transformaciones producidas en el sistema de representación de las mujeres están vinculados con realidades sociales concretas: la modernidad necesita de las mujeres. Son necesarias como reserva de fuerza laboral, como posibilidades vírgenes en una cultura que las descalificó durante siglos. En nuestros tiempos la modernización y la emancipación van de la mano.

Todo esto lo saben las dos jóvenes de Utrecht a quienes me referí antes; saben que ahora está abierto el camino a la participación e incluso a la integración. Saben que después de siglos de separatismo masculino la sociedad moderna se ha vuelto más heterosexual por cuanto proclama aceptar de buen grado a las mujeres entre los agentes activos de la vida social. Las mujeres de hoy se han ganado el derecho a un cuarto propio, esto es, a un salario. La pregunta pasa a ser ahora: ¿qué hacemos con todo esto? ¿Qué valores opondrán las mujeres al viejo sistema? ¿Qué teorías y representaciones de sí mismas yuxtapondrán a las teorías y representaciones clásicas?

Si la emancipación significa adaptarse a las normas, criterios y valores de una sociedad que durante centurias estuvo dominada por los hombres, aceptando sin cuestionar los mismos valores materiales y simbólicos que los del grupo dominante, entonces la emancipación no basta. Debemos librarnos de la idea simplista de que podemos compensar los siglos de exclusión y descalificación padecidos por las mujeres con una rápida integración en la fuerza laboral, auspiciada por el Estado, y en las instituciones y en los sistemas de representación simbólicos. Incorporar a las mujeres, permitiéndoles ocupar unos pocos asientos sobrantes en los clubes previamente segregativos no basta. Es preciso que las recién llegadas

puedan redefinir, y estén *habilitadas* para ello, las reglas del juego a fin de *establecer una diferencia* y lograr que dicha diferencia se perciba concretamente.

Selma Sevenhuijsen desarrollará en su conferencia el tema del potencial transmitido por la noción de «igualdad» argumentando que no se trata de una idea monolítica o fija sino, más bien, de un concepto que puede someterse a revisiones y adaptaciones metodológicas a fin de enfrentar las fluctuantes condiciones sociales y los nuevos avances teóricos.

A mi juicio, el proyecto de potenciar la diferencia sexual es importantísimo por cuanto apunta a evitar la repetición de los viejos modelos en manos de los nuevos actores sociales, a impedir que los nuevos autores se limiten simplemente a repetir los antiguos cánones, y a dar lugar a la elaboración de nuevas representaciones y valores culturales. A menos que la aceptación de la diferencia pase a ser el nuevo código de conducta, las mujeres —las eternas sirvientas en el banquete de la vida— tendrán que contentarse con las migajas de la modernidad. En el mejor de los casos, serán las «administradoras de la crisis» del proyecto moderno, el equipo de rescate que trae oxígeno fresco a un mundo en crisis y le devuelve algo de la salud posmoderna o postindustrial. Sin embargo, dejarán fundamentalmente intactas las estructuras subyacentes de la enfermedad. La modernidad es la oportunidad histórica de las mujeres y el feminismo es una de las posiciones posibles, a mi juicio la mejor posición que pueden asumir para habérselas con un mundo en crisis que las necesita.

La noción de diferencia sexual es un proyecto cuyo objetivo consiste en establecer condiciones, tanto materiales como intelectuales, que permitan a las mujeres producir valores alternativos para expresar otras formas de conocimiento. Este proyecto requiere tiempo, dinero y dedicación. Según el supuesto que sustenta mi visión de los estudios de las mujeres, el campo social es un sistema de fuerzas y representaciones semióticas y materiales que construyen el género como un término en un proceso de normatividad y normalización. En un sistema de esa índole, el rol de la intelectual feminista consiste en mantener abiertas las áreas de indagación crítica, de crítica y de resistencia.

En este aspecto, el feminismo es una teoría crítica por cuanto reconecta lo teórico con lo personal —la cuestión de la identidad— y a ambos con lo colectivo —la cuestión de la comunidad—, y los aplica a la cuestión del derecho y la habilitación, es decir, del poder. Confiada en que «hay maneras de pensar de las cuales aún no sabemos nada», como dijo Adrienne Rich^[15], considero los estudios de las mujeres como un laboratorio de ideas donde la investigación de las formas y contenidos referentes al proyecto de estimular la diferencia establecida por las mujeres puede conducirse de una manera heterogénea y a la vez sistemática.

A mi entender, este es el mandato de mi posición, y les aseguro que haré lo imposible por desarrollar el potencial implícito en el proyecto de estudios de las mujeres. Lo que en definitiva está en juego en dicho proyecto, estimados colegas, damas y caballeros, no es solamente el estatuto de las mujeres. Lo que está en juego es la elección de una civilización asentada en el repudio del sexismo y del racismo y en la aceptación de las diferencias, no solo en términos de normas legales, formales, sino también en el reconocimiento más profundo de que únicamente la multiplicidad, la complejidad y la diversidad pueden proporcionarnos la fuerza y la inspiración necesarias para enfrentar los desafíos de nuestro mundo.

Formular una nueva esencia femenina mediante una serie de nuevas ecuaciones que relacionen la causa y el efecto, el atributo y la sustancia, la superficie y la profundidad, la alteridad y la negatividad no es una premisa necesaria ni suficiente para la tarea de conferir poder a las mujeres. En todo caso, la diferencia sexual entendida como un signo de múltiples diferencias requeriría una definición abierta y flexible del sujeto. Tal como escribió Teresa de Lauretis:

Lo que está emergiendo en los escritos feministas es... el concepto de una identidad múltiple, mudable y a menudo en contradicción consigo misma, un sujeto que no está dividido por el lenguaje sino en discordancia con él; una identidad compuesta por representaciones heterogéneas y heterónomas de género, raza y clase y, frecuentemente, compuesta de hecho a través de lenguajes y culturas; una identidad que se reclama partiendo de una historia de asimilaciones múltiples y en la cual se insiste a manera de estrategia (De Lauretis, 1986: 9).

En este sentido, el proyecto de redefinir la subjetividad femenina en términos de diferencia sexual equivale a enfatizar y promulgar la falta de simetría entre los sexos, esto es, su radical diferencia. Ello eleva el proyecto feminista a una dimensión epistemológica pero también ética, al centrarse en los valores alternativos que las mujeres pueden aportar. Defendiendo la especificidad feminista femenina en función de un modo de pensamiento nuevo, situado y por consiguiente relacional, el feminismo busca una reconexión, aunque acepta la no complementariedad y la multiplicidad. Asimismo, destaca positivamente la importancia del incardinamiento o corporización y la experiencia vivida.

Este proyecto no se presenta como utopía ni como un ideal femenino esencialista: lo que pretende es ser sometido a prueba para demostrar la naturaleza constructiva de sus pasiones epistemológicas y éticas. En su reciente estudio sobre el psicoanálisis, Teresa Brennan señaló que la positividad de la diferencia sexual es un proyecto que debe construirse y ponerse en marcha (Brennan, 1989).

Mi deseo especial con respecto a las mujeres es su integración social, pero conservando la diferencia; espero que sean miembros de primera clase de la comunidad social, política e intelectual y que aún

mantengan viva la memoria de lo que les costó, de lo que nos costó estar donde estamos^[16]. Quisiera que las mujeres, en su condición de ciudadanos de primera categoría en la era de la modernidad, estén a la altura del desafío de su contexto histórico: estar a la altura del presente es tanto un imperativo moral como intelectual.

Más específicamente, quiero que las mujeres den el salto al próximo siglo llevando la a veces pesada carga de su memoria histórica, decididas a que nunca más se silencien las voces de las mujeres, se niegue su inteligencia y se dejen de lado sus valores.

En la era posmodernista se disuelven las identidades y se desmoronan las certezas. No obstante, espero que nosotras, los sujetos feministas femeninos, podamos imponer la positividad de la diferencia establecida por el feminismo, aunque reconozcamos la fragilidad de lo que comúnmente se denomina civilización: una red de múltiples, diferenciados e interactuantes sujetos que funcionan sobre una base consensual.

Espero que nosotras, como mujeres provenientes de las humanidades, podamos enfrentar los cambios y desafíos de la modernidad, y aun ser capaces de conciliarlos con la memoria histórica de nuestra opresión. Solo manteniendo vivas nuestras tradiciones culturales accederemos a lo nuevo.

Espero que las mujeres puedan negociar la transición al próximo milenio con los ojos bien abiertos, con dignidad, pasión y rigor.

Agradecimientos

Como se acostumbra en estas ocasiones, es hora de expresar mi agradecimiento. Sin embargo, hay tantas personas con quienes estoy en deuda que no podría jamás hacer justicia a todas. Seré breve.

Quiero agradecer a la Universidad Van Bestuur, especialmente al decano M. Velthuis y al rector profesor Van Ginkel, el enorme apoyo que brindaron a los estudios de las mujeres. Asimismo, deseo expresar mi sincera gratitud a la Facultad de Artes, que tanto hizo por el desarrollo de ese campo. Para nosotras fue muy importante la cooperación entre diversas facultades, sobre todo con la Facultad de Teología, vinculada tradicionalmente a las humanidades, y con la Facultad de Ciencias Naturales, más interesada hoy en esta temática. Nuestro socio más importante continúa siendo la Facultad de Ciencias Sociales, de modo que agradezco especialmente a Arie de Ruyter por su inspiración y brillante inteligencia.

Por cierto, le debo mucho al personal administrativo de la Universidad: Marianne Pothoven y Maria Hijman; Elizabeth Schoningh, Agnes Mijnhout, Tertius Groetman; Anneke van der Meulen, Nelleke van Zessen y Sylvia Koenen, de Letteren. Es importante recordar hoy el trabajo pionero realizado por las primeras coordinadoras de los estudios de las mujeres en la Universidad de Utrecht: Maria Hijman y Marieke Renou, quienes sentaron las bases para los departamentos mucho antes de que hubiera un cuerpo académico permanente.

También quiero aprovechar esta oportunidad para recordar a aquellas docentes que dejaron su impronta en mi carrera profesional: Jenny Lloyd, quien dirigió mi licenciatura en la Universidad Nacional de Australia en los días previos a *The Man of Reason*; Michèle Perrot, Hélène Vedrine y François Chatelet, quienes supervisaron mi disertación de doctorado en la Sorbona; Luce Irigaray y Françoise Collin, que me enseñaron muchísimo fuera de las instituciones; Alice Jardine, de la Universidad de Harvard, cuya obra se entreteje con la mía de una manera singular, propia de la escritura feminista; Danielle Haase-Dubosc, directora del Columbia University Center en París, cuya amistad y apoyo profesional nunca flaquearon; Kate Stimpson, cuyo coraje y visión siguen siendo un modelo para mí.

También estoy en deuda con muchas publicaciones internacionales dedicadas a la problemática femenina y a sus consejos editoriales por haberme proporcionado inspiración intelectual y formación práctica. Agradezco especialmente a: Oristelle Bonis, Nancy Huston, Leila Sebbar y Do Pujebet de *Histoires d'elles*, y también a *Les Cahiers du Griffon* (París); a Anna Maria Crispino de *Noi Donne* (Italia); a *Women's Studies International Forum* (Inglaterra); a Naomi Schor y Elizabeth Weed de *differences*, y a Alice Jardine, Brian Massumi y Heidi Gelpi de *Copyright* (Estados Unidos).

Quiero agradecer a mi madre y a mi hermana, que vinieron de Australia, a mi hermano, que vino de Italia, así como a mis parientes de Alemania. Deseo también recordar a mi padre, quien no pudo abandonar su trabajo en Australia para estar aquí. Y hoy lo extraño. Les doy las gracias a todos los amigos que vinieron y a aquellos que están dispersos por el mundo.

Un especial agradecimiento a los miembros de mi departamento: a mi colega Mieke Bal, quien fue la primera en invitarme a dar una conferencia en Holanda; a Maaike Meijer, por su compañerismo en el plano profesional; a Anneke Smelik, quien logró establecer una considerable diferencia; a Berteke Waaldijk, por su ineludible inteligencia y dedicación; a Joke Hermsen y Christien Franken, porque son el futuro; a Fokkelien van Dijk, Gustav Drenthe e Ineke van Wingerden, miembros del equipo de investigación; y a mi colega Selma Sevenhuijsen, por su apoyo y solidaridad. He encontrado en Utrecht un grupo dedicado a los estudios de la mujer cuya integridad intelectual y humana, entusiasmo y sentido del juego limpio crean el ámbito ideal para la cooperación dentro de la facultad y entre las facultades. Mi confianza en ellos es total.

Ciertamente, no quiero olvidarme de los aspirantes al doctorado ni de otros estudiantes que, junto a los profesores de los departamentos, están en el corazón mismo del proyecto de estudios de la mujer en Utrecht. Estoy absolutamente segura de que nuestro trabajo conjunto hará de los estudios de la mujer un éxito duradero y una significativa contribución a nuestra comunidad académica en su conjunto.

Por último, mi sincero agradecimiento a las mujeres que militan en el movimiento feminista en todos los países donde tuve el privilegio de conocerlas. Deseo reconocer a cada mujer que, al menos una vez en su vida, tuvo el coraje de decir no a la injusticia, no a la explotación, no a la mediocridad creyendo —como yo creo— que hay una manera mejor de conducir los asuntos humanos. Hoy quiero agradecerles a las feministas y decirles que su lucha es también la mía. Muchas gracias.

Bibliografía

- Adams, P. y Minson, J. 1978. The subject of feminism, *M/F* 2, pp. 49-51.
- Alcoff, L. 1988. Cultural feminism versus post-estructuralism: The identity crisis in feminist theory, *Signs*, vol. 13, núm. 3, pp. 405-436.
- Bal, M. 1985. *De theorie van vertellen en verhalen*. Muiderberg, Dick Coutinho.
- 1988. *Death and Dissymetry*. Chicago, University of Chicago Press.
- Barthes, R. 1957. *Mythologies*. París, Seuil. [*Mitologías*. Barcelona, Siglo XXI, 2000].
- 1966. *Critique et vérité*. París, Seuil. [*Crítica y verdad*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972].
- Beauvoir, S. de. 1949. *Le deuxième sexe*. París, Gallimard. [*El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2000].
- Benhabib, S. y Cornell, D. (comps.). 1987. *Feminism as Critique*. Minneapolis, University of Minnesota Press. [*Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1990].
- Benjamin, J. 1981. A desire of one's own: psychoanalytic feminism and intersubjective space, en T. de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- 1988. *The Bonds of Love*. Nueva York, Pantheon.
- Bleier, R. 1984. *Gender and Science*. Nueva York, Pergamon.
- Bowles, G. y Duelli-Klein, R. (comps.). 1983. *Theories of Women's Studies*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- Brennan, T. (comp.). 1989. *Between Feminism and Psychoanalysis*. Londres, Routledge.
- Brouns, M. 1988. Veertien jaar vrouwenstudies in Nederland: Een overzicht. Groninga, RION.
- Cixous, H. 1976a. The laugh of the Medusa, *Signs*, vol. 1, núm. 14, pp. 39-54.
- 1976b. *Le venue a l'écriture*. París, Des Femmes.
- Cixous, H. y Clément, C. 1975. *La jeune née*. París, Union Générale d'Éditions.
- Coward, R. y Ellis, J. (comps.). 1977. *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Culler, J. 1983. *On Deconstruction*. Londres, Routledge. [*Sobre la deconstrucción*. Madrid, Cátedra, 1984].
- De Lauretis, T. 1986. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- 1987. *Technologies of Gender*. Bloomington, Indiana University Press.
- Deleuze, G. 1968. *Différence et répétition*. París, PUF. [*Diferencia y repetición*. Guijón, Júcar, 1987].
- 1969. *Logique du sens*. París, Minuit. [*Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1987].
- 1987. *Foucault*. París, Minuit. [*Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987].
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1989. *Milles plateaux: capitalisme et schizophrénie*. París, Minuit. [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2002].
- Derrida, J. 1972. *L'écriture et la différence*. París, Minuit. [*La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 2001].
- 1980. *La carte postale*. París, Flammarion.
- Diamond, I. y Quinby, L. (comps.). 1988. *Feminism and Foucault*. Boston, Northeastern University Press.
- Diotima. 1987. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán, La Tartaruga.
- Eisenstein, H. 1983. *Contemporary Feminist Thought*. Boston, G. K. Hall.
- Eisenstein, H. y Jardine, A. 1980. *The Future of Difference*. Boston, G. K. Hall.
- Flax, J. 1987. Postmodernism and gender relations in feminist theory, *Signs*, vol. 12, núm. 4, pp. 621-643.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. París, Gallimard. [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- 1971. *L'ordre du discours*. París, Gallimard. [*El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1987].
- 1975. *Surveiller et punir*. París, Gallimard. [*Visitar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 2000].
- 1976. *Histoire de la sexualité*, vol. I. *La volonté de savoir*. París, Gallimard. [*Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- 1984a. *Histoire de la sexualité*, vol. II: *L'usage des plaisirs*. París, Gallimard.
- 1984b. *Histoire de la sexualité*, vol. III: *Le souci de soi*. París, Gallimard.
- Fox Keller, E. 1983. *A Feeling for the Organism*. Nueva York, Freeman.

- 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Yale University Press. [*Reflexiones sobre género y ciencia*. Barcelona, Península, 2002].
- Gallop, J. 1988. *Thinking through the Body*. Nueva York, Columbia University Press.
- Gould, C. y Wartofsky, M. 1976. *Women and Philosophy*. Nueva York, Capricorn Books.
- Greene, G. y Kahn, C. (comps.). 1985. *Making a Difference*. Nueva York, Methuen.
- Griffiths, M. y Whitford, M. 1989. *Feminist Perspectives in Philosophy*. Londres, Macmillan.
- Grimshaw, J. 1986. *Feminist Philosophers*. Brighton, Wheatsheaf. También publicado como *Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Haraway, D. 1983. A manifesto for cyborgs: Science technology and socialist feminism in the 1980s, *Socialist Review*, núm. 80, pp. 65-107.
- 1988. Situated knowledges: the Science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599.
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, Cornell University Press.
- 1987. *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indiana University Press.
- Harding, S. y Hintikka, M. P. (comps.). 1983. *Discovering Reality*. Boston, Kluwer Academic Pub.
- Hubbard, R. y Lowe, M. 1983. *Woman's Nature: Rationalizations of Inequality*. Londres, Pergamon.
- Hull, G. T., Scott, P. B. y Smith, B. (comps.). 1982. *All the Women Are White, all the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, NY, The Feminist Press.
- Irigaray, L. 1974. *Spéculum de l'autre femme*. París, Minuit. [*Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978].
- 1977. *Ce sexe qui en est pas un*. París, Minuit. [*Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982].
- 1980. *Amante marine*. París, Minuit.
- 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. París, Minuit.
- 1988. *Sexe et parente*. París, Minuit.
- 1989. *Le temps de la différence*. París, Poche.
- Jardine, A. 1985. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca, Cornell University Press.
- Jardine, A. y Smith, P. (comps.). 1987. *Men in Feminism*. Nueva York, Methuen.
- Kelly, J. 1979. The doubled visión of feminist theory. *Feminist Studies*, vol. 5, núm. 1, pp. 217-227.
- Ketchum, S. A. 1989. Female culture, woman culture, and conceptual change: toward a philosophy of women's studies, *Social Theory and Practice*, vol. 6, núm. 2, pp. 151-162.
- Kofman, S. 1982. *Le respect des femmes*. París, Galilée.
- Kristeva, J. 1980a. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Nueva York, Columbia University Press.
- 1980b. Women's time, en N. O. Koehane et al. (comps.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Le Doeuff, M. 1989. *L'étude et le rouet*. París, Seuil.
- Lewis, P. 1982. The post-structuralist condition. *Diacritics*, núm. 12, pp. 2-24.
- Lloyd, G. 1984. *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press y Londres, Methuen.
- Lonzi, C. 1974. *Sputiamo su Hegel*. Milán, Rivolta Femminile. [*Escupamos sobre Hegel*. Barcelona, Anagrama, 1981].
- Liotard, J. F. 1978. One of the things at stake in women's Struggle, *Substance*, vol. 9, núm. 20, pp. 9-17.
- 1979. *La condition posmoderne*. París, Minuit. [*La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1989].
- 1985. *Le différend*. París, Minuit. [*La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1988].
- Marini, M. 1978. Scandaleusement autre, *Critique*, núm. 373/374, pp. 603-621.
- Meijer, M. 1988. *De lust tot lezen*. Amsterdam, Van Gennep.
- Miller, N. 1986. Subject to change, en T. de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- Miller, N. (comp.). 1987. *The Poetics of Gender*. Nueva York, Columbia University Press.
- Moi, T. 1985. *Sexual/Textual Politics*. Londres, Methuen.
- Nicholson, L. (comp.). 1990. *Feminism/Postmodernism*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Owen, C. 1983. The discourse of others: feminism and postmodernism, en H. Foster (comp.), *The Anti-aesthetics*. Washington, Bay Press.
- Prigogine, I. y Stengers, I. 1978. *La nouvelle alliance: métamorphose de la Science*. París, Gallimard. [*La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 2004].
- 1982. Dynamics from Leibniz to Lucretius, en M. Serres, *Hermes Literature, Science, Philosophy*. Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press.
- Prins, B. 1989. *Women, Morality and the Problem of Exclusion: A Critical Inquiry into the Ethical Theories of Jürgen Habermas and Nel Noddings*. Tesis de maestría, Universidad de Groninga.
- Rich, A. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. Nueva York, W. W. Norton. [*Nacida de mujer*. Barcelona, Noguer, 1978].
- 1995. *On Lies, Secrets and Silences*. Nueva York, W. W. Norton. [*Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona, Icaria, 1983].
- Scott, J. 1986. Gender: a useful category of historical analysis, *American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, pp. 237-261.

- 1988. Deconstructing equality versus difference, *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 1, pp. 33-50.
- Sevenhuijsen, S. 1987. *De orde van het vaderschap*. Amsterdam, I.I.S.C.
- Spivak, G. C. 1988. *In Other Worlds*. Nueva York, Routledge y Kegan Paul.
- Stimpson, C. R. 1988. *Where the Meanings Are*. Nueva York, Columbia University Press.
- Stimpson, C. R. y Kressner Cobb, N. 1986. *Women's Studies in the 90s*. Nueva York, Ford Foundation.
- Suleiman, S. 1986. *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*. Cambridge y Londres, Harvard University Press.
- Vetterling-Braggin, M. 1977. *Feminism and Philosophy*. Totowa, NJ, Littlefield Adam and Co.
- Violi, P. 1986. *L'infinito singolare: Considerazioni sulle differenze sessuale nel linguaggio*. Verona, Essedue. [*El infinito singular*. Madrid, Cátedra, 1991].
- Wollstonecraft, M. [1792] 1975. *A Vindication of the Rights of Woman*. Londres, Penguin; Nueva York, W. W. Norton. [*Vindicación de los derechos de la mujer*. Barcelona, Debate, 1998].
- Woolf, V. 1928. *A Room of One's Own*. Londres, Penguin y Nueva York, Harcourt Brace. [*Un cuarto propio*. Madrid, Editorial Horas y Horas, 2003].
- 1938. *Three Guineas*. Londres, Penguin y Nueva York, Harcourt Brace. [*Tres guineas*. Barcelona, Lumen, 1999].
- 1979. *Women and Writing*. Londres, The Women's Press y Nueva York, Harcourt Brace. [*Las mujeres y la literatura*. Barcelona, Lumen, 1981].
- Yale French Studies*. 1986. Edición especial sobre Simone de Beauvoir, núm. 72.
- Young-Bruehl, E. 1987. The education of women as philosophers, *Signs*, vol. 12, núm. 2, pp. 207-221.

2

Sobre el sujeto feminista femenino o desde el «sí mismo-mujer» hasta el «otro mujer»

Para A. S.

Quien ha conocido la despersonalización reconocerá al otro bajo cualquier disfraz: el primer paso hacia el otro es encontrar en sí mismo al hombre de todos los hombres. *Toda mujer es la mujer de todas las mujeres, todo hombre es el hombre de todos los hombres, y cada uno de ellos podría presentarse allí donde se juzga al hombre.*

Clarice Lispector, *La passion selon G. H.*, pp. 192-193.

Hasta ahora todo cuanto me ha ocurrido pulsó en mí una cuerda de respuesta. Este es el secreto que me circunda y me mantiene unida. Solamente aquí, en el borde más íntimo de mi vida, puedo decírmelo a mí misma: *hay algo de todos en mí*, de manera que no he pertenecido completamente a nadie e incluso comprendí el aborrecimiento que sintieron por mí.

Christa Wolf, *Cassandra*, p. 4

Una aproximación a Lispector

La historia transcurre en el último piso de un rascacielos, en una de las muchas metrópolis que contaminan nuestro planeta. El acontecimiento mismo se produce en el cuarto más alejado de este apartamento, que es también el más humilde, pues pertenece a la parte reservada al servicio doméstico. La metáfora espacial impregna todo el texto; según Jessica Benjamín, cabe entenderla como la representación del deseo de la mujer. Definiendo el cuarto de la mucama como «el vientre de mi inmueble», el personaje considera su morada como su sí mismo corporal^[17]. Este espacio es comparado con la cumbre de una montaña o con la punta de un minarete: se trata de un microcosmos dotado de un elevado nivel de intensidad, de profundidad.

La experiencia sufrida por G. H. en el último piso de esa casa de apartamentos es su encuentro con dimensiones experienciales y niveles del ser diferentes de sí misma y diferentes de lo humano. La alteridad comienza en su interacción con la mucama ausente: al entrar en las dependencias de servicio, G. H. cruza las fronteras tanto de la clase como de la etnia, pues la mucama tiene un origen étnico distinto de la confortable clase media urbana a la cual pertenece G. H. Hay, asimismo, una dislocación del espacio y del tiempo. La forma del cuarto parece desafiar cualquier descripción acorde con la geometría euclidiana; tiene el atractivo seco, hostil del desierto y se asemeja más a la materia prima que a las viviendas urbanas. En suma, es un espacio vacío, anoréxico, de suspensión.

En este entorno, G. H. experimentará una despersonalización total o el fracaso de su identidad socializada: ese proceso de disolución de las fronteras del sí mismo [*dépouillement*] es una experiencia tanto de expansión como de limitación de su subjetividad, y está descrita con gran intensidad y precisión. El acontecimiento que desencadena la sensación más intensa de desubjetivación es la relación que entabla con un horrible insecto, una cucaracha, que habita el indescriptible espacio de este cuarto. El insecto, en cuanto no humano, es totalmente otro; es, asimismo, un ser fronterizo situado entre el animal

y el mineral. Tan antiguo como la corteza terrestre y dotado de asombrosos poderes de supervivencia, constituye una configuración de la eternidad. Por definición, es también un ser abyecto, objeto de disgusto y de rechazo.

La experiencia de G. H. consistirá en percatarse, primero, de la proximidad y luego de la comunidad que implica ser entre ella misma y la materia viviente, mitad animal, mitad piedra, la materia que vive independientemente de la mirada del observador humano. A través de lo otro y de lo abyecto, G. H. descubre el ser primordial bajo una forma ciega e incompresiblemente viva. El darse cuenta de la no centralidad de lo humano para la vida y la materia viva conduce a G. H. a emprender la deshumanización de sí misma. Esta experiencia la pone en contacto con las partes más arcaicas y, no obstante, más vivas de su ser: desencadena su ser-animal y su ser-insecto, como diría el filósofo francés Gilíes Deleuze. El proceso deviene así una forma de admiración y, finalmente, de adoración de la vida que en ella no tiene su nombre; de las fuerzas que en ella no pertenecen a su propio yo [*self*]. Así pues, entra en lo perfectamente vivo, vale decir, en los estratos inexpresivos, prediscursivos y presimbólicos del ser. Casi como una zombi, seducida por una fuerza que no puede nombrar por cuanto la habita tan profundamente, consume la relación con el otro mediante la asimilación totémica de la cucaracha: un gesto que transgrede varias fronteras y tabúes (humano/no humano, comestible/no comestible, cocido/crudo, etcétera).

El éxtasis que sigue a este encuentro es el éxtasis producido por la completa disolución de sus propias fronteras. Y es en este preciso momento, en que ella es tanto prehumana como demasiado humana, cuando descubre la femineidad de su ser. Eso que en ella precede a la socialización es ya mujer sexuada. La mujer en ella, como la mujer en todas las mujeres, es el ser que establece con la materia viva una relación de concomitancia y adoración. La historia concluye con una cuidadosa y receptiva actitud de «ser uno» con «el mundo», aunque no haya un final como tal.

Resulta tentador interpretarla desde un punto de vista místico, como lo propuso, por ejemplo, la filósofa italiana Luisa Muraro (1986), quien ve una significación religiosa en la topografía del cuarto y en la «verticalidad» de todo el edificio. Basándose en la noción de Luce Irigaray (1985) referente a la «divinidad» de las mujeres, compara la localización de la historia con la Cruz en el Gólgota e interpreta los acontecimientos como un momento de intensa *passio*, cuyo resultado es la trascendencia a lo sobrehumano. Según la lectura de Muraro, la pasión de G. H. es de tipo religioso; empero, no se trata de una religión patriarcal. Lo que celebra G. H. en la cima de su montaña sagrada es la divinidad de su género, el misterio y la gracia de la diferencia sexual entendida como la experiencia específicamente femenina de trascender las fronteras de lo humano.

Luisa Muraro separa cuidadosamente la trascendencia en cuestión y la conciencia del ser que G. H. percibe partiendo de la dominación del falo, esto es, del lenguaje falologocéntrico. En otras palabras, Lispector sabe que para acceder a lo universal tiene que abandonar por completo la subjetividad humana, pero en ese momento de ascesis lo que en verdad descubre es la universalidad de su género, de su ser la mujer de todas las mujeres. El hecho de «ser sexuada» forma parte de su esencia más profunda.

En una lectura más laica y menos mística, Adriana Cavarero (1990) interpreta la pasión de G. H. como la afirmación de un materialismo feminista. La vida que en nosotros no lleva nuestro propio nombre constituye una fuerza que nos conecta con cualquier otra materia viviente. Según Cavarero, esta lúcida percepción no es sino el intento de la mujer por desligar su sentido del ser del Logos patriarcal; y al hacerlo propone la dislocación de una de las principales premisas del pensamiento occidental: que el ser y el lenguaje son uno.

Ciñéndose a la conceptualización de Irigaray, Cavarero critica la asimilación de lo universal a lo masculino y defiende la idea de un concepto del ser específico de la mujer. Que la materia viva tal vez no requiera un «yo» pensante para existir implica poner más énfasis en la centralidad de la naturaleza sexuada del «yo-ella». El «ser sexuada» es una condición primordial e inextricable de su ser, y lo es de una manera no representada por la estructura gramatical del lenguaje, vale decir, por su «yo» en el sentido pronominal. La diferencia sexual es definitoria de la mujer y no contingente; está siempre ya ahí.

En una lectura muy diferente del mismo texto, la escritora francesa Hélène Cixous (1986) interpreta el acontecimiento como una parábola de la *écriture féminine*, entendida como el proceso de constituir un sistema simbólico femenino alternativo. La pasión de G. H. se debe a una vida carente de dominio, poder o control; su sentido de adoración se compara con la capacidad de ejercer un tipo generoso y solidario de receptividad, no de someterse al martirio cristiano. Cixous relaciona esta facultad con la aptitud tanto para dar como para recibir la dádiva; es decir para recibir al otro (sea masculino o femenino) en toda su asombrosa diferencia.

En su defensa ética de la política de la subjetividad, Cixous habla de la capacidad de recibir la alteridad como una nueva ciencia, como un nuevo discurso basado en la idea de una afinidad respetuosa entre el sí mismo y el otro. La pasión implica pertenecer a una materia común: la vida, bajo una forma total, despersonalizada. El término «enfoque» define, para Cixous, el fundamento de su sistema ético; la manera como el sí mismo y el otro pueden conectarse en la nueva visión femenina del mundo donde toda materia viva constituye una red sensible de entidades mutuamente receptivas. Lo distinto de lo humano que aquí está en juego es aquello que, por definición, escapa al dominio del sujeto antropocéntrico y requiere que él/ella acepte sus limitaciones. Más específicamente, lo divino en todos los humanos es la capacidad de concebir la interconectividad como la manera de ser. Para Cixous, esta conciencia

intensificada de ser es lo femenino, la mujer como fuerza creativa, poeta y escritora. Lo divino es, en suma, lo femenino en cuanto creatividad.

Feminismo y modernidad

Ante todo, el elemento para devenir mujeres, tanto en un sentido político como existencial, es el tiempo. En su libro *La pasión según G. H.*, la escritora brasileña Clarice Lispector nos habla acerca del tiempo, de los rituales, de la repetición, de las transacciones simbólicas y de los espacios en blanco de ese *continuum* que comúnmente llamamos tiempo. Si bien en la elección del lenguaje y de las situaciones Lispector se hace eco de la tradición centenaria de la ascesis mística, también se aparta claramente de ella. De acuerdo con Cavarero, G. H. simboliza un nuevo tipo de materialismo posmoderno que hace hincapié en la materialidad de toda materia viviente dentro de un plano común de coexistencia, sin postular por ello un punto central de referencia o de organización. Lo que le interesa a Lispector no es solamente —o quizá ni siquiera— la sacralidad de todo lo que vive. En mi opinión, cuanto dice la escritora brasileña es que en la escala del ser hay fuerzas operantes que soslayan los principios de forma y organización; existe una materia prima viva en la misma medida en que hay un tiempo puro, independientemente de la forma que puedan tomar en la realidad. El énfasis recae por lo tanto en las fuerzas, en las pasiones y no en las formas específicas de vida. En otras palabras, pienso que se interpreta más cabalmente a Lispector a la luz de Spinoza y Nietzsche y no de la mística cristiana^[18].

Su texto me parece una excelente ejemplificación de una de las cuestiones centrales en el debate entre el feminismo y el discurso posmoderno^[19]. Lo que está en juego en ese debate es la «deconstrucción de los metadisursos», como afirma Jean-François Lyotard^[20], y en consecuencia también la evaluación de la visión de subjetividad inserta en la tradición de la Ilustración; es decir el problema de la modernidad en su conjunto. Varios analistas de la teoría feminista (Eisenstein, 1983; Stimpson, 1988) han señalado el desplazamiento desde la mera crítica a los prejuicios sexistas o androcéntricos y la construcción de teorías alternativas basadas en la experiencia de las mujeres, hacia la elaboración de marcos epistemológicos más generales. Estos conciernen tanto a la búsqueda del conocimiento científico, según Sandra Harding (Harding, 1986,1987; Harding y Hintikka, 1983) como a la revisión de los fundamentos mismos del razonamiento científico abstracto, como afirmaron Evelyn Fox-Keller (1983,1985) y Geneviève Lloyd (1984).

El ángulo específico del debate que me interesa aquí es el grado en que las críticas feministas de la razón teórica como principio regulador, al preparar el terreno para la deconstrucción de las oposiciones dualistas que sirven de soporte a la noción clásica del sujeto, han tenido éxito en abordar el concepto de diferencia sexual como una manera de sentar las bases para un modelo de la subjetividad femenina. En otras palabras, pienso que el enfoque feminista específico de la cuestión de la modernidad consiste en la evaluación de los lazos o de la complicidad entre conocimiento y poder, razón y dominación, racionalidad y opresión, y de todos ellos con la masculinidad.

Así definido, el problema de la teoría feminista implica también el cuestionamiento de la noción de igualdad, uno de los pilares del pensamiento de la Ilustración. A mi entender, la pregunta central estriba en lo siguiente: ¿son las feministas humanistas secretas que desean rescatar lo que queda de la racionalidad, apoyándose en alguna teoría realista de la verdad? ¿O son epistemólogas radicales que han abandonado la idea de acceder a una verdad real, fija? En otras palabras, ¿cuál es la imagen de la razón teórica operante en el pensamiento feminista? ¿Qué imágenes y representaciones proponen realmente las feministas para su enfoque específico de la práctica teórica?

Como afirma Jane Flax (1987 y 1990) se trata claramente de un enfoque metadiscursivo, relacionado con la ocurrencia simultánea de la crisis de los valores occidentales (Kristeva, 1980) y de la aparición de una variedad de discursos «minoritarios», tal como han señalado Gayatri Spivak (1987), Chantal Mohanty (1984) y Trinh T. Minh-ha (1989). Esta circunstancia histórica impone reelaborar el estatuto del pensar en general y de la actividad específica de la teoría en particular. Para las feministas, es especialmente urgente trabajar con miras a una evaluación equilibrada y constructiva de la dependencia mutua entre la igualdad y la práctica de las diferencias.

En una de sus declaraciones más francas sobre esta cuestión, denominada significativamente «Egales à qui?», Luce Irigaray (1987) muestra la dependencia intrínseca de la noción de igualdad respecto de los parámetros masculinos, y aboga por la necesidad política de situar la idea de diferencia en el centro de nuestra actividad y de nuestro pensamiento políticos. La reivindicación de la diferencia implica desligarla de la lógica dualista en la cual se la ha inscrito tradicionalmente como una marca de peyorativización [*pejoration*], a fin de que pueda expresar el valor positivo de ser «distinto de» la norma masculina, blanca y de clase media.

Todo ello se vincula con la lección de G. H. Formulando la pregunta acerca de si los lazos entre la razón y la exclusión/dominación son implícitos y, en consecuencia, inevitables, las feministas han propuesto la idea de que la racionalidad no constituye la totalidad de la razón y que la razón no abarca la totalidad —y ni siquiera lo mejor— de la capacidad humana de pensar. Por consiguiente, han recusado la ecuación entre el ser y el lenguaje logocéntrico. En otras palabras, la teoría feminista constituye la crítica

al poder en el discurso y como discurso, y el esfuerzo activo por crear otras formas de pensamiento; es decir, el compromiso con el proceso de aprender a pensar de modo diferente. En mi opinión, la feminista es una pensadora crítica que desvela y somete a juicio las modalidades del poder y la dominación implícitas en todo discurso teórico, incluso el suyo. Empero, es también una pensadora creativa en la medida en que produce nuevas formas de representación y definición del sujeto femenino. El feminismo en cuanto pensamiento crítico es, por lo tanto, un modo autorreflexivo de análisis, cuyo propósito consiste en articular la crítica al poder en el discurso con la afirmación de lo que Teresa de Lauretis (1986 y 1987) define como el sujeto feminista femenino.

Cabría preguntarse entonces qué significa pensar como feminista femenina y qué clase de sujeto es el sujeto definido por el proyecto político y teórico de la «diferencia sexual». Al adoptar este punto de partida, intento distanciarme de la distinción feminista anglosajona estándar entre el sexo, por un lado, y el género, por el otro, y ceñirme a la tradición continental de abordar la sexualidad como una institución simultáneamente material y simbólica^[21].

Por consiguiente, considero que el objetivo central de la práctica de la diferencia sexual consiste en articular las cuestiones relativas a la identidad «generizada» del individuo con los temas relativos a la subjetividad política. La intersección de la identidad con la subjetividad también explica la distinción categorial entre las dimensiones de la experiencia signadas por el deseo y, en consecuencia, inconscientes, y las otras dimensiones sujetas a una autorregulación deliberada. Aunque estos dos niveles constituyen el sitio de la conciencia política, no hay, a mi criterio, una forma dominante de acción política que los abarque a ambos: la localización y especificidad de la actividad política resultan fundamentales para la visión de la política de la subjetividad, implícita en la práctica de la diferencia sexual.

Otra imagen del pensamiento

En suma, la teoría feminista, lejos de ser un tipo reactivo de pensamiento, expresa el deseo ontológico de las mujeres, la necesidad estructural de las mujeres de postularse como sujetos femeninos, esto es, no como entidades desincardinadas sino, más bien, como seres corpóreos y por tanto sexuados. Siguiendo a Adrienne Rich (1976, 1985) creo, en efecto, que la redefinición del sujeto feminista femenino comienza con la reevaluación de las raíces corporales de la subjetividad rechazando la visión tradicional del sujeto cognoscente en cuanto universal, neutro y consecuentemente desprovisto de género. Esta manera «posicional» o situada de entender al sujeto determina que la localización o situación más importante sea su arraigo en el marco espacial del cuerpo. La primera y principal localización en la realidad es la propia corporización o incardinamiento. Repensar el cuerpo como nuestra situación primaria constituye el punto de partida de la vertiente epistemológica de la política de localización, la cual apunta a elucidar el discurso producido por las feministas femeninas.

En otras palabras, la identidad y la subjetividad son momentos diferentes en el proceso de definir una posición de sujeto. La idea del sujeto como proceso significa que ya no es posible suponer que él/ella coincide con su propia conciencia, sino que ha de pensarse como una identidad compleja y múltiple, como el sitio de interacción dinámica del deseo con la voluntad, de la subjetividad con el inconsciente: no solo el deseo libidinal sino, más bien, el deseo ontológico, el deseo de ser, la tendencia del sujeto hacia el ser, la predisposición del sujeto a ser. Según Jean-François Lyotard, esta noción del sujeto señala una clara ruptura con el proyecto modernista, el cual debe entenderse no solo en términos del legado de la Ilustración, que consiste en la complicidad de la razón, la verdad y el progreso con la dominación, sino también como la unión de la voluntad individual con la voluntad general del capital. Para Lyotard, el modernismo marcó, dentro de cada individuo, el triunfo de la voluntad de tener, de adueñarse, de poseer; ello implicó a su vez la objetivación correlativa de muchos sujetos pertenecientes a las minorías.

El posmodernismo marca, en cambio, el surgimiento del deseo de estar en el corazón mismo de la cuestión de la subjetividad. Constituye el triunfo de la visión ética del sujeto en cuanto entidad discontinua y, no obstante, corporalmente unificada. La distinción entre voluntad y deseo resulta útil porque separa niveles cualitativos diferentes de experiencia. Asimismo, puede ayudarnos a rescatar el pensamiento posmoderno de los cargos que a menudo se le imputan: por ejemplo, el de ser meramente nihilista. Que el pensamiento posmoderno, incluida la vertiente feminista, sea una reacción ante un estado de crisis no lo hace necesariamente negativo; pienso, por el contrario, que ofrece muchas aperturas positivas.

Según Foucault (1966, 1972), la crisis de la modernidad está marcada por el énfasis puesto simultáneamente en el inconsciente y en el deseo concebido según el psicoanálisis, considerado este como el discurso moderno paradigmático. Cabe juzgar que la hipótesis del inconsciente infligió una herida terrible en el narcisismo trascendental de la visión clásica del sujeto. Como supuesto epistemológico, el inconsciente señala la no coincidencia del sujeto (él/ella) con su conciencia; es el grano de arena en la máquina que impide la enunciación de otro sujeto monolítico, autopresente.

Conforme a la percepción epistemológica fundamental del psicoanálisis, el proceso global del pensamiento hunde sus raíces en la materia prerracional; pensar es la manera de sensibilizar la materia,

la forma específica de inteligencia de las entidades incardinadas. Pensar es un proceso corporal, no mental. El pensar precede al pensamiento racional.

La crisis del pensamiento racional no es sino el reconocimiento, impuesto por las circunstancias históricas, de que este modo de pensar en alto grado falocéntrico se asienta en una serie de premisas tácitas que son, en sí mismas, no racionales. En otras palabras, la postura logocéntrica, la enunciación de una instancia filosófica, se apoya en un momento prefilosófico, a saber: la capacidad humana de tener disposición, receptividad y deseo hacia el pensar. La propensión del sujeto a pensar, vale decir, a representarse a sí mismo/sí misma en el lenguaje, constituye la base no filosófica de la filosofía; como señala Patrizia Violi (1986), es un elemento prediscursivo que, pese a excederlo, resulta indispensable para el acto de pensar en cuanto tal. Se trata de una tendencia ontológica, de una predisposición que no es ni pensante ni consciente y que inscribe al sujeto en una red de discursividad, lenguaje y poder.

Esta predisposición o receptividad del sujeto a «construir significado» libera nuestra visión de la subjetividad de lo que Gilíes Deleuze (1962, 1968, 1969) denomina acertadamente el imperialismo del pensamiento racional, el cual, según esta perspectiva inadecuada, opera como una herramienta de análisis. Pensar se convierte pues en la tentativa de crear otros modos de pensar, otras formas de pensamiento: pensar se refiere a pensar de una manera diferente.

La visión del sujeto entendido como una zona de interacción de la voluntad con el deseo es por lo tanto el primer paso en el proceso de reconcebir los fundamentos de la subjetividad. Ello equivale a afirmar que lo que sustenta todo el proceso de «devenir sujeto» es la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar, de pensar, de representar. En el comienzo solamente existe el deseo de: el deseo de saber, esto es, el conocimiento acerca del deseo.

Este deseo fundante, principal, vital, necesario y, por consiguiente, original es lo que permanece impensado en el corazón mismo del pensamiento, en la medida en que es la condición de posibilidad de que acontezca el pensamiento. Siendo la condición *a priori* del pensar, el deseo excede el proceso mismo de pensar.

Por esa razón quiero argumentar aquí que la tarea de pensar nuevas formas de subjetividad femenina, mediante el proyecto de la diferencia sexual entendida como la expresión del deseo ontológico de las mujeres, implica la transformación de las estructuras e imágenes propias del pensamiento y no solo del contenido proposicional de los pensamientos. Reelaborar la cuestión de la diferencia sexual significa reformular la relación entre el pensamiento y la vida y también entre el pensamiento y la filosofía. En otras palabras, la diferencia sexual apunta a redefinir las estructuras generales del pensamiento y no solamente las estructuras específicas de la mujer.

Incardinamiento y diferencia

El cuerpo, o el incardinamiento del sujeto, es un término clave en la lucha feminista por redefinir la subjetividad. No debe entenderse ni como categoría biológica ni como categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico^[22] y lo sociológico^[23], según señala Patrizia Violi.

El concepto de cuerpo, en el tratamiento específico que se le dio por primera vez en la filosofía de la modernidad y en las teorías de la diferencia sexual, se refiere a la estructura multifuncional y compleja de la subjetividad, a la capacidad específicamente humana de trascender cualquier variable dada —clase social, raza, sexo, nacionalidad, cultura, etc.— aunque permanezca situado dentro de ellas. El cuerpo en cuestión se comprende más acabadamente como una superficie de significaciones, situada en la intersección de la supuesta facticidad de la anatomía^[24] con la dimensión simbólica del lenguaje. Como tal, el cuerpo es un tipo de noción multifacético que cubre un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación. En otras palabras, el sujeto está definido por muchas variables diferentes: la clase, la raza, el sexo, la edad, la nacionalidad y la cultura se yuxtaponen para definir y codificar los niveles de nuestra experiencia.

En una táctica que la distingue de todas las demás, la cultura occidental le ha acordado empero la supremacía a la producción del cuerpo sexuado, encabezando con la variable «sexualidad» su lista de prioridades. El sujeto sexuado incardinado así definido se sitúa en una red de complejas relaciones de poder, las cuales, como señaló Foucault^[25], inscriben al sujeto en una estructura discursiva y material de normatividad. La sexualidad constituye el discurso dominante del poder en Occidente. En este sentido, la redefinición feminista del sujeto como sometido por igual, aunque discontinuamente, al efecto normativo de muchas y complejas variables superpuestas (el sexo, la raza, la clase, la edad, etc.) perpetúa el hábito de Occidente de conceder a la sexualidad la máxima prioridad, al tiempo que la rechaza como uno de los rasgos dominantes del poder discursivo occidental.

La sexualidad en cuanto poder, vale decir, en cuanto institución, es también un código semiótico que organiza nuestra percepción de las diferencias morfológicas entre los sexos. Es, evidentemente, la inscripción en el lenguaje que convierte al sujeto incardinado en una «yo» hablante, o sea en una entidad funcional, socializada, generizada. A mi entender, no puede haber subjetividad alguna fuera de la sexualización [*sexuation*] o del lenguaje, por cuanto el sujeto es siempre generizado: es el «yo-ella» o el

«yo-él». Que el «yo» así concebido no sea una esencia nominal sino una ficción conveniente, una necesidad gramatical que mantiene unida una multiplicidad de niveles de experiencia que estructuran al sujeto incardinado, tal como postula de modo convincente el pensamiento postestructuralista^[26], no modifica el hecho de que sea generizado, es decir, diferenciado sexualmente.

Según la visión que propongo, el punto de partida para la redefinición feminista de la subjetividad femenina consiste en una nueva forma de materialismo que hereda la materialidad corporal de los postestructuralistas y de ese modo pone el acento en la estructura incardinada y, en consecuencia, sexualmente diferenciada del sujeto hablante. La variable «sexualidad» es en alto grado preponderante en el materialismo corporal que defiende aquí. En la teoría feminista, uno *habla como* una mujer, aunque el sujeto mujer no constituya una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino el sitio de conjuntos múltiples, complejos y potencialmente contradictorios de experiencia, definidos por variables yuxtapuestas. «Hablar como» se refiere a la «política de localización» de Adrienne Rich, esto es, al incardinamiento como posicionalidad, cuyo objetivo consiste en establecer las fronteras y los parámetros epistemológicos de una comunidad de sujetos cognoscentes feministas femeninos. Como consecuencia de ello, el sujeto feminista femenino, al cual me referiré como «el sí mismo-mujer» o el «yo, mujer», será redefinido mediante una investigación colectiva encaminada a reexaminar políticamente la sexualidad como sistema social y simbólico.

Uno de los puntos de tensión en este proyecto es de qué manera conciliar las críticas feministas a la prioridad tradicionalmente acordada a la variable «sexualidad» en el discurso occidental sobre el sujeto, con la propuesta feminista de redefinir al sujeto incardinado en una red de variables interrelacionadas donde la sexualidad no es sino uno de los ejes que acompaña a otros poderosos ejes de subjetivación, tales como la raza, la cultura, la nacionalidad, la clase y el estilo de vida. Este proyecto dicotómico que se asienta en nociones generizadas o específicas del sexo para redefinir al sujeto feminista femenino al tiempo que las deconstruye, ha llevado a algunas feministas a rechazar la identidad sexuada de la mujer y a criticar el significante «mujer» como un término profundamente político.

Por mi parte, experimento esta tensión como una contradicción histórica. Que el significante «mujer» sea, por un lado, el concepto en torno al cual se han reunido las feministas en un movimiento en que las políticas de la identidad son fundamentales, y, por el otro, el concepto mismo que debe analizarse críticamente, constituye una descripción perfecta de nuestra situación histórica en el capitalismo posmoderno tardío. A mi juicio, la mejor manera de salir de la lógica dicotómica en que la cultura de Occidente ha atrapado a las identidades sexuadas es *reelaborarlas*. A este respecto, la noción de «mimesis» de Luce Irigaray (1974, 1977, 1984) me resulta sumamente eficaz por cuanto permite a las mujeres visitar y reapropiarse de los sitios discursivos y materiales donde «la mujer» fue esencializada, descalificada o simplemente excluida. La *reelaboración* es un concepto deconstructivo que ya dio prueba tanto de sus fuerzas como de sus limitaciones^[27]. Reelaborar las redes de definiciones discursivas de «la mujer» resulta útil no solamente por lo que produce como proceso de deconstrucción de la subjetividad femenina, sino también *como proceso* que da lugar a la constitución y legitimación de una comunidad feminista femenina generizada.

En otras palabras, el «sí mismo-mujer» se aferra a la presencia del «yo» incardinado de la mujer, pero lo hace solo en la medida en que otras mujeres sostienen, *hic et nunc*, el proyecto de redefinir la subjetividad femenina. Se trata de una suerte de salto ontológico hacia adelante por el cual un sujeto colectivo impuesto políticamente —el «nosotras, mujeres» del movimiento de las mujeres puede fortalecer el devenir subjetivo de cada «yo, mujer». Este salto es hacia adelante y no hacia atrás, pues no tiende a glorificar un poder femenino auténtico y arcaico o una esencia «verdadera» y profundamente oculta. Su meta no es recuperar un origen perdido ni una tierra olvidada sino, más bien, poner en práctica, aquí y ahora, un modo de representación donde el hecho de ser mujer connote una fuerza política positiva y autoafirmante. Se trata de un acto de autolegitimación en virtud del cual el «sí mismo-mujer» mezcla su deseo ontológico de ser con el devenir —consciente y deseado— de un movimiento político colectivo. Esta distinción entre voluntad y deseo marca una separación de registros, de niveles de experiencia que es preciso subrayar y no confundir jamás. Como dije antes, la distinción entre identidad y subjetividad se corresponde con la distinción entre voluntad y deseo.

Ello equivale a decir que entre «el sí mismo-mujer» y «la otra» existe un vínculo que Adrienne Rich describe como el «continuum» de la experiencia de las mujeres. Ese *continuum* traza las fronteras dentro de las cuales la posibilidad de una redefinición de los sujetos femeninos puede volverse operativa. Por consiguiente, la idea de comunidad resulta fundamental; lo que hoy está en juego entre nosotras, en el aquí y ahora del juego de enunciación en que participamos todas, en la interacción entre la escritora y sus lectoras, no es sino nuestro compromiso común con el reconocimiento de las implicaciones políticas de un proyecto teórico: la redefinición de la subjetividad femenina.

Las feministas procuraron teorizar la comunidad de las mujeres en varias ocasiones, y algunas lo hicieron en términos pedagógicos (Culley y Portuges, 1985; Bowles y Duelli-Klein, 1983). Evelyn Fox-Keller toma la idea de Kuhn de comunidad científica; Teresa de Lauretis utiliza el modelo foucaultiano de una micropolítica de la resistencia; otras, como Jane Flax y Jessica Benjamín (Benjamin, 1981:78-99; 1988), se han inclinado en cambio por la teoría de la relación objetal de Winnicott. Jessica Benjamín afirma que el sí mismo y el otro se hallan inextricablemente vinculados, y que el sentido más profundo del yo [*self*] se experimenta cuando uno es con el otro; siguiendo una línea de pensamiento similar, Jane Flax

postula que la capacidad de establecer conexiones mutuas, recíprocas e intersubjetivas permite constituir la subjetividad.

La teórica feminista Jessica Benjamín llega aún más lejos al afirmar que el deseo de la mujer debe conceptualizarse como un espacio intermedio que vincula el adentro y el afuera en un constante fluir del sí mismo en el otro, un fluir que no puede ni debe ser interrumpido por distinciones falsamente dicotómicas. Enfatizando la «generización» del incardinamiento, Benjamín echa por tierra la distinción entre el adentro y el afuera corporal y subraya, en cambio, los espacios intermedios. Así pues, trata de reemplazar la mediación fálica por la capacidad de interconectividad y de agencia, de modo tal que el deseo ya no necesite conceptualizarse de acuerdo con la lógica asesina de las oposiciones dialécticas.

El «espacio transicional» defendido por Benjamín debe entenderse como una interfaz que marca tanto la distancia como la proximidad entre la superficie espacial de los cuerpos. «Algo que forma un límite y a la vez abre infinitas posibilidades» (Benjamín, 1981: 94) no es solamente un espacio de recepción del otro sino también de receptividad, entendida como la condición misma para que la alteridad se perciba en cuanto tal. Yo lo relacionaría con el énfasis puesto por Spinoza en la capacidad estructural del sujeto de ser afectado por los otros, de estar en contacto con los otros. Hay algo en la estructura ontológica del sujeto que se relaciona con la presencia del otro.

Sería interesante comparar esta visión del espacio transicional winnicottiano como modelo del deseo femenino con la idea de Habermas sobre el lazo comunicativo, pero no puedo explayarme aquí sobre el tema, de modo que volveré a mi pregunta acerca de la comunidad: ¿qué clase de espacio discursivo se está construyendo aquí y ahora? Los niveles de interconexión compleja y estratificada que forman la subjetividad son operativos en el acto de enunciar nuestras declaraciones feministas o de cualquier otro tipo.

Por consiguiente, es en el lenguaje y no en la anatomía donde mi subjetividad encuentra una voz, deviene un corpus, es engendrada. Es en el lenguaje como poder, vale decir, en la política de localización donde yo, como «el sí mismo-mujer», me hago responsable de mis colegas hablantes, de ustedes, mis compañeras feministas, las «otras mujeres» presas en la red de enunciación discursiva que voy devanando a medida que hablo. Ustedes, el «ustedes, mujeres», al igual que yo en mi condición de un «sí mismo-mujer», estamos políticamente comprometidas con el proyecto de redefinir el género que somos. El lenguaje cruje bajo el peso de esta generización excesiva; los pronombres personales no pueden sostener la carga interpersonal requerida por el proyecto feminista. Algo se resiste en la estructura del lenguaje; ¿cómo podemos expresar adecuadamente todo cuanto les falta a los parámetros existentes o los supera? ¿Cómo inventar nuevos estilos de pensamiento?

La responsabilidad transforma el proyecto feminista en una teoría crítica y, al mismo tiempo, en una teoría ética en la medida en que enfatiza la primacía del vínculo, la presencia del otro, de la comunidad como un paso vital en la redefinición del sí mismo. En *Technologies of Gender* Teresa de Lauretis afirma que se trata, sin embargo, de un proyecto fundamentalmente epistemológico. Conforme a su interpretación del término, la epistemología es el proceso de aprehender y formalizar la subjetividad como un proceso, como una red formada por el complejo interjuego de diferentes ejes de subjetivación^[28].

Así definido, el sujeto feminista femenino es uno de los términos de un proceso que no puede ni debería racionalizarse bajo una forma lineal, teleológica, de subjetividad. El sujeto feminista femenino es el sitio donde se intersecan el deseo subjetivo y la transformación social deliberada. La vigorosa afirmación de Adriana Cavarero de que la mujer debería ser algo más que un no-varón y diferente de un no-varón constituye el primer paso en este proceso.

Quiero enfatizar que lo que está en juego en la búsqueda feminista de definiciones alternativas de la subjetividad femenina no es sino el deseo. El intento por activar una ética discursiva asentada en la diferencia sexual como el sitio de potenciación de lo femenino es una táctica epistemológica y a la vez política. La pregunta consiste, pues, en cómo determinar el ángulo que nos permita acceder a una forma no logocéntrica de representar al sujeto femenino. Para determinarlo, es preciso pensar nuevamente en el poder: no solo en el poder como el sitio de las fuerzas visibles, en el cual es más identificable porque es allí donde se despliega (el parlamento, las iglesias, las universidades, etc.), sino también como una red invisible de efectos interrelacionados, una persistente y omnipresente circulación de efectos.

La importancia de esta cuestión no es solo epistemológica y metodológica sino, además, política. De hecho, habrá de determinar el tipo de alianza o pacto social que probablemente establezcan las mujeres entre sí. Dentro de esta configuración, la noción de deseo no es prescriptiva. El deseo de devenir mujer y de hablar como mujer no entraña la imposición de un contenido proposicional específico del discurso femenino. Lo que se está fortaleciendo es el derecho de las mujeres a hablar, no el contenido proposicional de sus enunciados. En suma, pongo el acento en el deseo de las mujeres por devenir, no en un modelo específico de ese devenir.

Hacia un universal generizado

Pensar acerca del pensar, en el modo metadiscursivo que he estado defendiendo, no es solamente pensar *per se*; más bien pone de manifiesto la responsabilidad de la intelectual feminista por y hacia el acto del pensar al demorarse en las complejidades conceptuales creadas por nosotras mismas. Tomarnos tiempo para repensar y reelaborar estas complejidades a fin de que el proceso de nuestro propio devenir no entre en cortocircuito, por así decirlo. Tal como señala Clarice Lispector, estamos alimentando el comienzo de lo nuevo; el despersonalizado sujeto femenino sienta las bases para la simbolización del deseo ontológico de las mujeres.

Ello implica redefinir la relación del poder con el conocimiento dentro del feminismo. En nuestra condición de mujeres de ideas dedicadas a elaborar la teoría y la práctica de la diferencia sexual, somos responsables de las nociones mismas que promulgamos y a las cuales conferimos poder. Pensar de manera justa —en el sentido de justeza [*justness*] y no solo de justicia— constituye un tema central en nuestra agenda. Esta dimensión ética es para mí tan importante como el imperativo político. El pensamiento feminista no debe ser únicamente estratégico, esto es, la expresión de una voluntad política, sino ser adecuado en cuanto representación de la experiencia. La teoría feminista debe ser conceptualmente apropiada y a la vez políticamente conveniente; la propia relación con el pensar constituye el prototipo de una relación con la otredad por completo diferente. Si perdemos de vista este fundamento ético, relacional, del pensar, vale decir, el lazo que ciertos discursos crean entre nosotros, entonces corremos el riesgo de incurrir en la homologación y por tanto en tipos de pensamiento puramente estratégicos o instrumentales. No puede haber justicia sin justeza, ni verdad política si no adecuamos nuestras palabras, nuestras ideas y, consecuentemente, nuestro pensamiento al proyecto de redefinir la subjetividad femenina de un modo no logocéntrico.

Por consiguiente, la primera prioridad consiste hoy en redefinir al sujeto como una unidad generizada que se vincula inextricablemente con el otro. Para el feminismo, en el comienzo hay alteridad, lo no-uno, la multiplicidad. El agente fundante es el corpus común de los sujetos femeninos posicionados teórica y políticamente como un sujeto colectivo. Este lazo comunal tiene prioridad; luego, y solo luego, surge la cuestión de qué línea política corresponde poner en vigor. Lo ético define lo político y no a la inversa. De ahí la importancia de situar al público feminista en una posición de receptividad, de activa participación en un intercambio discursivo cuyo propósito es cambiar las reglas mismas del juego. Esta es la comunidad feminista de la cual se hace responsable el «yo, mujer».

La paradoja de la base ontológica del deseo no es solo su intersubjetividad, sino también su trascendencia con respecto al sujeto. El deseo funciona asimismo como el umbral que permite la redefinición de un nuevo universal, de un nuevo plano común del ser: «cada mujer es la mujer de todas las mujeres», un universal generizado. Si partimos de la diferencia sexual en cuanto afirmación positiva de mi facticidad como mujer, es decir, si llevamos al extremo el reconocimiento de la diferencia sexual, *reelaborando* los estratos de complejidad del significante «yo, mujer», terminaremos por dar cabida a un nuevo universal generizado.

Esto puede parecer contradictorio tomando en cuenta todo lo que aprendimos sobre el universal como la inflación de la masculinidad en un narcisismo trascendental, cósmico. Cuando hablo de universalidad generizada me refiero a una dimensión simbólica propia de cada sexo, es decir, a la no reductibilidad de lo femenino a lo masculino y, no obstante, al mismo tiempo, a la indestructible unidad de lo humano como un sí mismo incardinado, estructuralmente vinculado con el otro: la universalidad generizada como la compleja intersección de interminables niveles de diferencia del yo [*self*] con respecto al otro y del yo con respecto al yo. Según Adriana Cavarero (1990), lo que aquí está en juego es la pensabilidad [*thinkability*] o la representabilidad de un sujeto femenino como una entidad capaz de representarse a sí misma. No es tanto una cuestión de fundar al sujeto como de elucidar las categorías por las cuales el sujeto feminista femenino puede representarse adecuadamente.

Se trata de un importante gesto político, pues reflexionar sobre la riqueza de la propia complejidad, con la fuerza de la propia trascendencia, es algo que históricamente las mujeres jamás han podido permitirse. Lo que al parecer está en juego en el proyecto de la diferencia sexual, a través de la sexualización extrema del sujeto, es una transmutación nietzscheana del valor mismo que le conferimos a lo humano y al concepto universal de comunidad, de pertenencia común.

Querría afirmar que la meta de esta transmutación de valores es, indudablemente, poder sacar a luz la estructura multiestratificada del sujeto. Como Clarice Lispector señala, «la vida en mí no tiene mi nombre»; «yo» no es el dueño de la porción del ser que constituye su ser (masculino o femenino). En la medida en que el «yo, mujer» lo acepte, ¿podrá el «sí mismo femenino» devenir la mujer de todas las mujeres y hacerse responsable de su propia humanidad? Solamente esta noción de singularidad, en alto grado definida, puede permitirnos postular un nuevo sentido general del ser.

Bibliografía

- Benhabib, S. 1990. Epistemologies of postmodernism, a rejoinder to Jean-François Lyotard, en L. Nicholson (comp.), 1990.

- Benjamin, J. 1981. A desire of one's own: psychoanalytic feminism and intersubjective space, en T. de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- 1988. *The Bonds of Love*. Nueva York, Pantheon.
- Bowles, G. y Duelli-Klein, R. (comps.) 1983. *Theories of Women's Studies*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- Brennan, T. (comp.). 1989. *Between Feminism and Psychoanalysis*. Londres, Routledge.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble*. Nueva York, Routledge.
- Cavarero, A. 1990. *Nonostante Platone*. Roma, Editori Riuniti.
- Cixous, H. 1986. *Entre l'écriture*. París, Des Femmes.
- Culley, M. y Portuges, C. 1985. *Gendered Subjects: The Dynamics of Feminist Teaching*. Boston, Routledge y Kegan Paul.
- De Lauretis, T. 1986. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- 1987. *Technologies of Gender*. Bloomington, Indiana University Press.
- 1988. The essence of the triangle, or taking the risk of essentialism seriously, *differences: A journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 3-37.
- Deleuze, G. 1962. *Nietzsche et le philosophie*. París, París, PUF. [*Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2003].
- 1968. *Différence et répétition*. París, PUF. [*Diferencia y repetición*. Guijón, Júcar, 1987].
- 1969. *Logique du sens*. París, Minuit. [*Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1987].
- Deleuze, G. 1973. La pensée nomade, en *Nietzsche aujourd'hui*. París, Union Générale d'Édition.
- Diamond, I. y Quinby, L. (comps.). 1988. *Feminism and Foucault*. Boston, Northeastern University Press.
- Eisenstein, H. 1983. *Contemporary Feminist Thought*. Boston, G. K. Hall.
- Flax, J. 1985. *Blood, Bread and Poetry*. Nueva York, Norton.
- 1987. Postmodernism and gender relations in feminist theory, *Signs*, vol. 12, núm. 4, pp. 621-643.
- 1990. *Thinking Fragments*. Berkeley, University of California Press.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. París, Gallimard. [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Nueva York, Pantheon. [*La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, 1980].
- Fox Keller, E. 1983. *A Feeling for the Organism*. Nueva York, Freeman.
- 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Yale University Press. [*Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1991].
- Fraser, N. y Nicholson, L. 1988. Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and post-modernism, *Theory, Culture and Society*, núm. 5, pp. 373-394.
- Grosz, E. 1987. Notes towards a corporeal feminism, *Australian Feminist Studies*, núm. 5, pp. 1-16.
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, Cornell University Press. [*Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata, 1996].
- 1987. *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indiana University Press.
- Harding, S. y Hintikka, M. P. (comps.). 1983. *Discovering Reality*. Boston, Kluwer Academic Pub.
- Hutcheon, L. 1988. *A Poetics of Postmodernism*. Londres, Routledge.
- 1989. *The Politics of Postmodernism*. Londres, Routledge.
- Irigaray, L. 1974. *Spéculum de l'autre femme*. París, Minuit. [*Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978].
- 1977. *Ce sexe qui en est pas un*. París, Minuit. [*Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltes, 1982].
- 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. París, Minuit.
- 1987. Egales à qui?, *Critique*, núm. 480, pp. 420-437.
- Jardine, A. 1985. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca, Cornell University Press.
- Kristeva, J. 1980. Women's time, en N. O. Koehane et al. (comps.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Le Doeuff, M. 1989. *L'étude et le rouet*. París, Seuil.
- Lispector, C. 1978. *La passion selon G. H.* París, Éditions des Femmes. [*La pasión según G. H.* Barcelona, El Aleph, 2000].
- Lloyd, G. 1984. *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press; Londres, Methuen.
- Liotard, J. E 1978. One of the things at stake in women's Struggle, *Substance*, vol. 9, núm. 20, pp. 9-17.
- 1979. *La condition posmoderne*. París, Minuit. [*La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1989].
- Minh-ha, T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington, Indiana University Press.
- Mohanty, C. 1994. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses, en P. Williams y L. Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 196-220.
- Muraro, L. 1986. Comento alla: Passione secondo G. H., *Donna woman femme*, núms. 5-6, pp. 65-78.
- Nicholson, L. (comp.). 1990. *Feminism/Postmodernism*. Londres y Nueva York, Routledge.

- Rich, A. 1976. *Of Woman Born*. Motherhood as Experience and Institution. Nueva York, W. W. Norton. [Nacida de mujer. Barcelona, Noguer, 1978].
- 1995. *On Lies, Secrets and Silences*. Nueva York, W. W. Norton. [Sobre mentiras, secretos y silencios. Barcelona, Icaria, 1983].
- 1985. *Blood, Bread and Poetry*. Londres, the Women's Press.
- Scott, J. 1988. Deconstructing equality versus difference, *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 1, pp. 33-50.
- Spivak, G. C. 1983. Displacement and the discourse of woman, en M. Krupnick (comp.), *Displacement, Derrida and After*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 169-195.
- 1987. Subaltern studies: Deconstructing historiography, en C. G. Spivak, *In Other Worlds*. Nueva York, Routledge y Kegan Paul, 1988.
- 1988. *In Other Worlds*. Nueva York, Routledge y Kegan Paul.
- 1989. Feminism and deconstruction again: negotiating with unacknowledged masculinism, en T. Brennan (comp.), *Between Feminism and Psychoanalysis*. Londres, Routledge, pp. 206-224.
- Stimpson, C. R. 1988. *Where the Meanings Are*. Nueva York, Columbia University Press.
- Violi, P. 1986. *L'infinito singolare: Considerazioni sulle differenze sessuale nel linguaggio*. Verona, Essedue. [El infinito singular. Madrid, Cátedra, 1991].
- Wolf, C. 1984. *Cassandra*. Londres. Virago. [Casandra. Barcelona, Círculo de Lectores, 1987].

3

Feminismo y posmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada

Estoy muy contenta de ser una feminista posmodernista, es decir, alguien que cree en la decadencia histórica de la clásica visión de los sujetos, una creencia normal y erróneamente atribuida a Descartes. Me siento aún más contenta por haber aceptado, en cambio, una visión de mí misma y de la subjetividad humana entendida como un fenómeno completo, multiestratificado, más próximo a un proceso que a una entidad sustancial y más parecido a un acontecimiento que a una esencia.

Y todo ello me alegra especialmente hoy, cuando me toca ocupar la imposible posición de la feminista femenina durante la última media hora de la conferencia. Así pues, aquí estoy, corporizando todo cuanto es abyecto y reprobable en la agenda intrínseca y explícita de este simposio. Soy una feminista y una posmodernista. Como dijo Bette Midler, «Soy todo lo que temías que fuera tu hijita cuando creciera... ¡y tu hijito!».

Afortunadamente, una de las grandes ventajas de las posiciones teóricas y políticas que defiendo es la de fomentar el raro don que es la ironía y la capacidad de burlarse de uno mismo, dos cualidades que constituyen, a mi juicio, el lado humorístico y, no obstante, serio de la autorreflexión. Una fuerza poderosa y un arma formidable que utilizaré concienzudamente. Por lo tanto, quisiera decir, con una mezcla de ternura e ironía, que francamente ahora *no* me gustaría estar en mis zapatos... ¿y a ustedes?

Considerando que estoy presa entre dos males, aplicaré un principio fundamental de la supervivencia feminista, admirablemente expresado por ese extraordinario «agente provocador» que es Mae West, quien dijo lo siguiente: «Entre dos males, elijan aquel que no han probado antes».

Así, damas y caballeros, me sacrificaré a mí misma y haré algo que jamás hice en toda mi vida profesional: voy a defender el feminismo posmodernista, ¡no les quepa la menor duda!

El suplemento

Las cuestiones relacionadas con el género y, de modo más general, con el estatuto y la representación de las mujeres estuvieron en su mayor parte ausentes o se las abordó superficialmente en las distintas áreas problemáticas y en las áreas geopolíticas que debatimos en este simposio, pese a los intentos del público, y en especial del doctor Boer, por llamar nuestra atención sobre el punto. De hecho, todos estuvimos dando vueltas a su alrededor, pasando de puntillas junto a él, husmeando tras sus espaldas o bailando históricamente fuera del armario donde lo habíamos encerrado. Porque, enfrentémoslo de una vez, cómo es posible hablar de nacionalismo, de identidad étnica, de creencia religiosa o de modernidad sin plantear la cuestión de las mujeres. La cuestión del feminismo se halla implícita en todo ello y no puede ser violada, aunque sí se puede postergar su confrontación.

Por el momento, la postergación se pospone —y a mí me toca la responsabilidad del asunto— con la esperanza de que el género o el tema de las mujeres pueda resolverse solamente, enteramente y de una vez para siempre en la media hora feminista al final de este simposio.

Según la perspectiva posmodernista que comparto, lo último no es nunca lo menos importante. La media hora feminista al final de este simposio (que ya ha dejado de ser media hora, dicho sea de paso) no es ningún pensamiento *a posteriori*. Se parece más a un suplemento derridiano, agregado al final y, no obstante, esencial para el desarrollo y funcionamiento de todo el espectáculo. Esta última sesión está relacionada estructuralmente con el proceso un tanto histórico (y conviene acotar que la histeria masculina es un fenómeno poco estudiado) de silenciar la cuestión de la mujer pasándola por alto, que es lo que estuvimos haciendo durante los últimos días.

Sería pues encantadoramente ingenuo y desastrosamente ilusorio esperar que en menos de 30 minutos —aunque, por cierto, divertidos— pueda lograrse la rendición incondicional de los mecanismos del pensamiento y del análisis centrados en el falo y en el logos, que se implementaron aquí durante estos días.

Eso no significa que no haya acariciado la idea de que, luego de media hora de gimnasia aeróbica deconstruccionista y de mis insistentes y corrosivos ataques, el falo terminaría por derrumbarse bajo la

potencia de mi retórica y que se entregaría con los brazos en alto diciendo: «¡Me rindo! ¡Usted gana! ¡Lléveme! ¡Le prometo seguirla sin armar alboroto!».

¡Eso es esperar demasiado de solo 30 minutos de charla! Necesitaría por lo menos una hora para lograr mi propósito.

Así pues, pongamos manos a la obra.

Acerca del feminismo y la modernidad

Contrariamente a los usos tendenciosos del término o, alternativamente, a la grotesca caricatura trazada por sus opositores —por ejemplo Gellner, C. Paglia y otros—, el último período de la modernidad o posmodernismo se refiere, en rigor, a un momento histórico específico que Frederic Jameson denomina capitalismo tardío y al cual unos pocos optimistas llaman «pospatriarcado». Se trata de una descripción *adecuada* del mundo de hoy y, a mi juicio, de una reacción constructiva ante la situación histórica específica que atraviesan las sociedades postindustriales luego de la decadencia de las esperanzas modernistas.

Una rápida manera de demostrarlo es pensar en lo que ha ocurrido con la forma y el aspecto de nuestras ciudades, ahora «limpias» gracias a los edificios de metal y plexiglás que reemplazaron a las antiguas fábricas, los complejos habitacionales de los obreros o las escuelas, como si una máscara ocultase hoy la ineluctable decadencia de nuestro espacio urbano menos favorecido.

Este es un problema esencial pero no exclusivo de Occidente. El rasgo distintivo del posmodernismo estriba en la naturaleza transnacional de su economía, que no es sino la contracara de la decadencia del Estado-nación. Si ustedes no entienden en qué consiste exactamente el proceso de globalización de la economía transnacional, hagan un ejercicio muy simple que me recomendó la teórica feminista negra Chandra Mohanty: miren las etiquetas de las ropas, de sus instrumentos de grabación, de sus bolígrafos, de sus ordenadores y fíjense dónde se fabricaron.

Occidente ha dejado de manufacturar y ha delegado esas tareas manuales a plantas de producción *off-shore* situadas en los países en desarrollo, la mayoría de ellas integradas por obreras que reciben salarios bajísimos y cuyo sudor nos mantiene en movimiento. Gayatri Spivak analizó este fenómeno de un modo sumamente esclarecedor.

El posmodernismo alude a la paradoja evocada en muchas ocasiones en este simposio, especialmente por el profesor Tibí, quien, por mucho que se oponga al concepto (y en su calidad de habermasiano solo puede oponerse al concepto de posmodernismo), identificó, no obstante, el rasgo fundamental de la paradoja posmoderna: una globalización de la economía que en verdad produce la fragmentación y el resurgimiento de reivindicaciones regionales, locales, y a menudo étnicas. El posmodernismo se refiere también a la «tercermundialización» del Primer Mundo, el cual continúa explotando al tercero. Se relaciona con la decadencia de la economía «legal» y el aumento del crimen organizado y de la ilegalidad estructural como un factor de peso en la economía mundial, un fenómeno que Deleuze y Guattari llaman «capital como cocaína». Se refiere a la globalización de la pornografía y la prostitución de mujeres y niños; al incremento en las tasas de analfabetismo femenino y al desempleo estructural, especialmente entre los jóvenes. Alude al carácter cada vez más superfluo de la ley y la jurisprudencia tradicional para manejar fenómenos tales como los derechos reproductivos, que abarcan desde las leyes de propiedad intelectual concernientes al uso de fotocopiadoras y videograbadoras, hasta el control de la maternidad sustituta, las cuestiones medioambientales y los vanos intentos de legislarlas. La posmodernidad gira en torno a lo que Foucault llamó «un sistema persistente de vigilancia total», una definición que prefiero plantear de manera inversa, esto es, como un sistema en el cual la delincuencia de menor cuantía se vuelve cada vez más difusa. Asimismo alude a la tecnología, que conserva el tiempo y a la vez nos desplaza en el tiempo y en el espacio permitiendo las extensiones protéticas de nuestras funciones corporales y de nuestras facultades intelectuales: contestadores automáticos, faxes, ordenadores, cepillos dentales electrónicos.

Siguiendo a Stuart Hall, Paul Gilroy y otros pensadores, creo que el único efecto más importante de esta paradójica situación histórica es la mezcla étnica que se produjo en Occidente por la migración mundial, un enorme desplazamiento de población que partió de la periferia y se instaló en el centro, del cual ya hemos hablado y que sin duda continuará dispersando la supuesta homogeneidad de los estados naciones europeos, trasladando la cuestión de la diferencia desde la localización convencional de las diferencias *entre* las culturas (Occidente y Oriente, la cristiandad y el islam, los blancos y los negros) a las diferencias *dentro de* la misma cultura.

Deseo hacer hincapié en este punto porque durante el simposio sentí en más de una ocasión una fuerte influencia eurocéntrica que juzgo peligrosa y decepcionante. A fin de no tergiversar las reales condiciones de vida del presente y de nuestro período histórico, necesitamos adoptar algunas medidas ético-políticas que nos impidan incurrir en la imbecilidad y en la idiotez moral:

1. Debemos resistirnos a la demonización del fundamentalismo islámico por parte de los pensadores y activistas de la derecha, quienes, adhiriendo a los peores y más pertinaces hábitos intelectuales norteamericanos, solo pueden construir al «otro» como un enemigo especular, devaluado, desvalorizado.

2. Debemos evitar el uso del argumento sobre la liberación de las mujeres a fin de no inculpar al islam. La actividad feminista, especialmente la importante red que continúa operando a escala mundial —y que mantiene desvelados a los hombres estadounidenses por temor de que pueda haber no una, no miles, sino millones de Lorena Bobitt caminando por las calles nocturnas de este planeta, por no mencionar a otro—, así como las políticas feministas, nos enseñaron a respetar las culturas políticas diferentes que marcan el movimiento de las mujeres en el mundo. No pretendemos que nuestro movimiento de liberación o incluso de emancipación sea el único o el mejor. En Occidente, el saludable reconocimiento de que la naturaleza de esa apasionada búsqueda de la plena realización personal es específica de cada cultura —un reconocimiento que constituye, por así decirlo, la marca registrada del feminismo— ha conducido a un cuestionamiento crítico de las limitaciones de ese ideal de *igualdad* que movilizó a las mujeres occidentales a partir del siglo XVIII. Ese mismísimo ideal que no es sino uno de los pilares del pensamiento de la Ilustración. Hoy sabemos que la Ilustración prometió mucho más de lo que dio, especialmente a las mujeres, y si ustedes han leído mi artículo sabrán entonces todo sobre el tema, de modo que no tendré que continuar la polémica aquí. También aprendimos a través de esta difícil pero necesaria confrontación con el feminismo del «otro» mundo que el conocimiento no es abstracto, sino *situado* y que la misma idea, o noción, puede tener aspectos muy diferentes, que dependen de las condiciones de sus propias enunciaciones y, más aún, de las condiciones de su implementación. Necesitamos pues un saber situado: necesitamos la integridad, el coraje de aceptar perspectivas parciales y llevarlas a la práctica. Interpretar esto como un relativismo equivale a no comprender el punto.

3. Debemos dejar de lamentar la decadencia de Occidente, del Estado, de las naciones, de la razón, de los hombres, de la Iglesia, del hábito de coleccionar estampillas y de todos los otros pilares de la civilización. De todos modos, guardar luto no detendrá el colapso. En lo concerniente al Estado-nación, no es necesario perder el tiempo ni los preciosos fluidos del cuerpo derramando lágrimas a causa de su muerte. Si ustedes han leído a Edward Said o a Homi Bhabha no ignorarán que los románticos lazos que nos unen a nuestras «naciones» no son sino deliciosas historias imaginarias, que proyectan una unidad tranquilizadora aunque ilusoria sobre la gama inconexa, fragmentada de diferencias que se encuentran dentro de dicha unidad. Asimismo sabemos, gracias a Pateman, MacKinnon y otros autores, que en Occidente el cuento legitimante de la nacionalidad se construyó sobre el cuerpo de las mujeres y sobre el crisol de la masculinidad imperial y colonial. Quiero ampliar la observación del profesor Avineri de que el totalitarismo fue un mito por cuanto no funcionó, y agregar que Dios no existe, pero que ello no le impide desempeñar un rol en los asuntos mundanos. Lo mismo se aplica a la idea de naciones. La falta de coherencia, consistencia y verdad científica en las narrativas de los estados naciones europeos occidentales no les impide en absoluto ejercer un poder hegemónico.

El discurso

Al señalar esto, mi intención es abrir un nuevo apartado respecto de la diferencia entre la verdad científica y la verdad discursiva. Les agradezco a Stuart Hall y Skip Gates por haberme esclarecido este aspecto.

El discurso y el análisis discursivo trata de la vigencia política atribuida a ciertos significados o sistemas de significación, independientemente de su valor de verdad científica. En efecto, cabe incluso alegar que el poder discursivo contribuye a ciertas verdades científicas. En los tiempos marxistas, solíamos ocultar este problema bajo el término general y totalmente inapropiado de «ideología». A partir de Foucault y Derrida sabemos que «ideología» no hace justicia al complejo sistema de crear significados. Es más correcto interpretar el conocimiento como poder dentro de un proceso de disciplinamiento y castigo del significado no deseado. Les daré un ejemplo de ello.

Excepto en el terreno sexual, donde claramente nos destacamos, la inferioridad de las mujeres —mental, intelectual, espiritual o moral— no era en absoluto una verdad científica. Sin embargo, ello no impidió que la idea cobrara amplia vigencia en el discurso político y en la organización de la sociedad y los asuntos humanos. Lo femenino en cuanto *signo* de «peyoración» funciona como un formador de significados, como un organizador de las diferencias (entre los sexos, pero también entre el hombre y el animal, el hombre y Dios, el hombre y la máquina). El uso peyorativo de lo femenino es, por lo tanto, *estructuralmente necesario* para el funcionamiento del sistema patriarcal de significado. Esta necesidad es a tal punto estructural que prácticamente tiene poco que ver con las mujeres de la vida real, salvo por el hecho de que pagamos con nuestro propio cuerpo el precio de la descalificación simbólica del género femenino en su conjunto. ¡Nunca más! Nadie, y seguramente ninguna feminista, negará que existen diferencias en la vida real, entre hombres y mujeres pero también entre mujeres. La cuestión, empero, reside en que estas diferencias adquieren un significado y, por lo tanto, una vigencia política solamente cuando están organizadas en/por el discurso. El discurso científico constituye la gran narrativa que formalizó la necesidad estructural de la diferencia devaluada en el pensamiento occidental. En este sentido, la ciencia es el ejercicio de la razón normativa y excluyente.

El enfoque discursivo nos permite tomar conciencia de la simplicidad del dualismo de la ciencia occidental, pero revela, asimismo, el hecho desconcertante de que la simplicidad *trivial* del dualismo

constituye también la fuente de su éxito. Percatarse del lazo existente entre la verdad científica y la aceptabilidad discursiva también nos permite considerar la historicidad del concepto mismo del cual nos ocupamos: en mi caso, la diferencia sexual.

La historicidad significa que es preciso tener cierta humildad ante las eternas repeticiones de la historia. Debemos aprender que no hay manera de escapar de la estructura multiestratificada del lenguaje, con su cadena de diferencias «dentro». ¡Tenemos que abandonar nuestro narcisismo trascendental y vivir sin él!

La reacción

El análisis discursivo, entendido como uno de los desarrollos metodológicos clave del posmodernismo feminista, no podía pasar inadvertido. De hecho, desde el momento en que se lo propuso desencadenó una enconada reacción, marcada por dos características: el pánico y la nostalgia, ambas reacciones políticamente conservadoras.

El *pánico* es una reacción signada por la inquietud ante la decadencia de todos los valores que apuntalaron Occidente: no solo expresa, sino que también crea activamente un estado de crisis. El pánico a las hordas de neobárbaros que nos rodean pone de manifiesto, a mi juicio, el profundo desasosiego de los intelectuales occidentales y occidentalizados por su propia posición y por la función que les toca cumplir en la escena mundial. Presupone un papel muy tradicional para la clase intelectual, entendida como guardiana del diálogo racional y custodia de la sagrada ciudadela del sentido común y la decencia; abraza, de una manera un tanto excitada y ligeramente eufórica, la fantasía del intelectual como asesor del gobernante, dentro del formato maquiavélico liberal perfeccionado por Jacques Attali (¿y adónde lo llevó, de todas maneras?).

Pienso que debemos cuestionar esa visión del papel desempeñado por los intelectuales en la actualidad. Y quisiera hacerlo partiendo de la historicidad misma del debate sobre la función política de los intelectuales, especialmente en la modernidad. En mi opinión, hemos recorrido un largo camino desde el momento en que Lenin preguntó: «¿Qué hay que hacer?» y Popper le replicó, repitiendo a Voltaire: «¡Solo cultiva tu jardín!». Desde entonces, queridos amigos, han surgido *otras* opciones, tal como señalan Deleuze y Foucault en su celebrado diálogo *Les intellectuels et le pouvoir*.

Tuvimos el modelo gramsciano del «camarada de ruta» orgánico; tuvimos el modelo de Sartre/De Beauvoir del «intelectual comprometido» que activa alguna forma de resistencia humana en nombre de la libertad y la responsabilidad. Tuvimos el modelo, correspondiente al capitalismo tardío, del intelectual como «analista específico del poder» en el modelo foucaultiano, cuya palabra clave es «resistencia», basado en el modelo de Greenpeace y Amnistía Internacional. Quiero agregar que también tuvimos movimientos pospatriarcales: el feminismo, el movimiento negro —incluida la Teología de la Liberación— y los pensadores poscoloniales, especialmente las mujeres.

Dado que soy perfectamente consciente de que en este simposio no se ha mencionado ninguno de esos movimientos, deseo destacar que considero estos desarrollos en el debate sobre la función política de los intelectuales como una prueba significativa de que: no hay *razón alguna* para entrar en pánico y menos aún para erigir un principio central organizador que nos permita operar con miras a oponer una resistencia planetaria a nuestros enemigos, quienes estarían centrando su atención en nosotros. Tomando en cuenta la complejidad del mundo actual, la paradoja de la globalización y la simultánea fragmentación, necesitamos tipos múltiples, localizados, moleculares y rizomáticos de resistencia política, múltiples acciones sobre las múltiples periferias, ejercidas fuera del centro muerto. A menos que aceptemos este desplazamiento a la política molecular de la resistencia localizada, corremos el riesgo de repetir los peores aspectos de la postura —o, más bien, de la impostura— universalizante.

La *nostalgia* desempeña un papel en la posición universalizante y está profundamente vinculada al pánico, ya que cree firmemente que se cierne sobre nosotros el peligro mortal de la anarquía y el colapso inminente del orden civilizado. Se trata de una visión paranoide del mundo que siembra, por así decirlo, tigres devoradores de hombres, mujerespantera y otros monstruos en nuestra sala de estar. Toma la forma de una reconstrucción *a posteriori* de un pasado imaginario, inevitablemente mejor o, al menos, más saludable, cuando todo era «calme, luxe et volupté» y el único Karl que importaba no era Marx sino Popper. En el debate sobre el feminismo y el modernismo, la nostalgia cobra la forma de una celebración de las ideas cartesianas claras y distintas, obedientemente opuestas a la confusión posmoderna y, especialmente, a la feminista. Se trata de una tergiversación no solamente del posmodernismo feminista, sino, de modo aún más flagrante, de la filosofía misma de Descartes. Cualquiera que haya luchado con los textos del pobre viejo René sabrá que este no encaja en el proyecto propuesto por los campeones de la nostalgia, a quienes Spivak describe ingeniosamente como «fetichistas de la claridad». Descartes es un metafísico: padece de una monumental claridad, de un pensamiento escrupuloso y de contradicciones internas. Su teoría de la física era tan extraordinariamente errónea que hizo reír a los filósofos del siglo XVII hasta perder la cabeza (montones de cabezas rodaron durante esa centuria, dicho sea de paso). Lean, por favor, la entrada «Descartes» en la *Encyclopédie* y verán hasta qué punto elevar a René Descartes al

estatuto simbólico de campeón de la clara racionalidad es una construcción del siglo XX que no resiste una lectura textual más exhaustiva.

Los nostálgicos epistemológicos y políticos utilizan una reconstrucción selectiva, imaginaria, de un pasado más nacional con el propósito de emprender una guerra en el presente, de la misma manera en que lo hacen aquellos fundamentalistas a quienes tanto y tan inútilmente critican. En ese sentido, los nostálgicos critican pero no proponen nada, salvo una vuelta atrás. Son los principales defensores no solo del retroceso, sino también de «un enorme paso en la dirección inversa».

A mi criterio, deberíamos cuestionar el uso político de estas convenientes construcciones de la racionalidad cartesiana, contraponiéndolas dualísticamente a la supuesta irracionalidad de lo posmoderno, a una irracionalidad de la cual nosotras, las feministas, somos el ejemplo supremo y por consiguiente el más citado. Pienso que ha llegado la hora de fundamentar nuestros argumentos intelectuales y políticos en algo más riguroso que una complaciente proyección imaginaria o en reducciones esencializadas de nuestro interlocutor al estatuto de un *otro* descaminado.

En mi condición de posmodernista feminista quiero defender una norma del debate intelectual y una posición política que no tengan como garantía ni como fundamento los juegos dualistas y discursivos de poder: una tradición tergiversada por la fantasía y convenientemente reordenada para que apunte al Edén perdido o a alguna noción naturalizada y universalizante del (británico) sentido común. En suma, ¡tenemos que hacer las cosas un poco mejor!

Nomadismo

Parte de mi absoluto desprecio por la modalidad intelectual nostálgica también se relaciona con el hecho de ser yo una mujer corporizada y socializada. Como lo dijo Virginia Woolf en uno de los mejores opúsculos que se escribieron sobre el nacionalismo, el fascismo, la guerra y la violencia masculina contra las mujeres: «En mi condición de mujer, no tengo país; en mi condición de mujer, no quiero un país; en mi condición de mujer, mi país es el mundo entero».

Aunque la metáfora del exilio planetario resulte algo problemática, pone de manifiesto, sin embargo, que hablando en mi calidad de mujer no puedo compartir fácilmente el anhelo nostálgico por un áureo pasado. Las mujeres no tienen un pasado o edad de oro: no tenemos manera alguna de salir excepto construyéndonos, esto es, hacia adelante. El estatuto intelectual, político, social y económico de las mujeres todavía debe ser construido, todavía se halla delante de nosotras, aún está por llegar. No los deprimiré recordándoles de dónde proviene históricamente mi género, pues todos lo saben. De modo que no es un triunfalismo barato lo que me impulsa a decir: mis queridos muchachos, pueden continuar manteniendo su pasado de oro, solo permítanme tener el futuro y comenzar exactamente ahora a hacer un lugar para mí y para millones de mujeres como yo en el presente. Siguiendo a Irigaray, Rich y otras autoras, quisiera argumentar que el feminismo funciona también como una contramemoria, como un sentido diferente de la genealogía. Me perdonarán, caballeros, si, como miembro del género que no posee todo el abanico de la vida intelectual, en los procesos concernientes a la toma de decisiones guardo una prudente distancia con respecto al pánico y al temor que muchos de ustedes parecen experimentar ante la vista de un mundo cambiante donde sujetos distintos de los hombres blancos, heterosexuales y cultivados toman en sus hábiles manos el destino del mundo.

No puedo compartir esa inquietud, en parte porque, en lo que mí respecta, la decadencia de la supremacía masculina blanca constituye un inmenso avance hacia la construcción de un mundo multigenerizado y multicultural. Pienso que en los tiempos históricos tan especiales que estamos viviendo es para nosotros un imperativo evitar las trampas de la nostalgia y el racismo que las acompaña. Necesitamos, en cambio, aprender a pensar de un *modo diferente* y más específicamente cómo vivir de forma diferente con las múltiples diferencias dentro (de nuestra cultura, pero también de nosotros mismos). Me ciño aquí al sendero trazado por el postestructuralismo francés, en una oposición clara y distinta de la ilusoria y, a mis ojos, perniciosa utopía que es la teoría de Habermas del consenso global.

Sin duda constituye una ventaja para el enfoque postestructuralista —o la política de la «diferencia»— la atención concedida hoy al lenguaje, no en el sentido convencional de instrumento de comunicación sino como sitio de constitución del sujeto a través de la pérdida, la escisión y la captura dentro de la cadena significativa, tal como lo explica el psicoanálisis. Este enfoque pone un renovado énfasis en el papel desempeñado por la afectividad, o las pulsiones preconscientes, en la construcción del sujeto, de ahí la infame noción de la decadencia de la racionalidad. Todo ello significa que a la luz de las pruebas aportadas por el psicoanálisis, la lingüística, la antropología, la etnología y la forma en que se comportan los hombres en los bares, queda claro que debemos enfrentar la posibilidad (o la cuasicertidumbre) de la no coincidencia del sujeto con su conciencia racional.

Esta no coincidencia no implica una caída libre en las profundidades de la anarquía, solo marca una no coincidencia, es decir, un *margen* de flujo, de inestabilidad, de contradicción, una elusividad irresoluble dentro del sujeto, quien tiene la ventaja de dar cabida a ese flujo de impulsos y emociones, a ese juego de la imaginación, a esa deriva, a los mecanismos del placer y la sensación que constituyen uno de los

aspectos más agradables de la vida. Ustedes pueden reflexionar sobre esto recurriendo a Spinoza, si Freud les resulta difícil de digerir. Pero interpretarlo como un subjetivismo no es sino errar el blanco.

Quiero destacar que en el posmodernismo feminista el desafío consiste ahora en conjugar la visión de la subjetividad con una firme adhesión a la creencia en la diferencia sexual y al compromiso con una praxis crítica y política en términos de contramemoria, de resistencia, de responsabilidad, de saberes situados y de una política de localización. En suma, lo que yo llamo la política de la subjetividad femenina. Necesitamos elaborar colectiva y socialmente una nueva política del lenguaje: mitos y figuraciones políticas para representar este tipo de subjetividad que denominaré nómada. La subjetividad nómada significa cruzar el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado, como en la tradición oral; significa olvidar el olvido y emprender el viaje independientemente del punto de destino; y, lo que es aún más importante, la subjetividad nómada se refiere al devenir.

La pregunta posmoderna es, en efecto: ¿quién queremos llegar a ser? Ciertamente necesitamos una identidad (sexual, nacional, social), pero no una identidad fijada, válida para todos los tiempos. Necesitamos puntos parciales de anclaje —lo que S. Hall llama «el afuera constitutivo»— que actúen como puntos de referencia simbólicos, aunque solo sea para apoyarnos en la ardua pero históricamente necesaria tarea de reinventarnos a nosotros mismos. Y para reinventar el sí mismo como proceso, como complejidad flexible y abierta unida por la necesidad gramatical de decir «yo», nosotras, las feministas, planteamos de inmediato la cuestión de cómo podemos hacer valer la positividad de la diferencia sexual y sacar a las mujeres de ese casillero de otredad devaluada donde se las confina regularmente. Nos preguntamos, asimismo, cómo movernos políticamente en un mundo donde las viejas dicotomías de género ya no se sostienen. De qué manera actuar políticamente en un mundo donde la hibridación y la mezcla cultural llegarán a ocupar el lugar de la antigua cultura blanca, masculina y suprematista con la misma graciosa inevitabilidad con que Nelson Mándela asumió el gobierno de Sudáfrica hace solo unos pocos días. Tomando en cuenta que toda identidad se construye a través de muchas variables tales como la nacionalidad, el género, la raza, la clase, la edad, etc., conviene subrayar que un sujeto es también algo más que la suma de estas variables.

Para tratar de responder a la pregunta acerca de quién queremos llegar a ser, necesitamos tener en mente la importancia de esa gran dupla modernista: la compasión y la ironía. Quiero una cultura del júbilo y quiero la afirmación jubilosa de la positividad en lugar del peso de los dogmatismos y moralismos. Hace casi un siglo, Nietzsche anunciaba el despertar de la modernidad con su famoso «Dios ha muerto». De un modo un tanto más sobrio, Lacan nos recuerda que esto bien puede ser así, pero que Dios —vivo o muerto— aún sigue actuando como el gerente general de nuestro sistema metafísico y de nuestra ontología política. Como dice Lacan: «En la medida en que ustedes crean en la gramática, creen en Dios».

De modo que es preciso crear una nueva gramática, un nuevo sistema simbólico. Necesitamos radicalizar lo universal sin por ello desestimar ni esencializarlo. Pienso que la tarea es lo bastante seria para mantenernos ocupados y que no bastarán los ataques de nostalgia ni el histérico «convertir en otros» a los enemigos imaginarios «dentro» para disuadir a las feministas, a los sujetos negros y poscoloniales, a los jóvenes del mundo y a muchas otras personas de proponer y construir alternativas viables al deteriorado y no obstante aún operativo sistema falologocéntrico, que, como una estrella extinguida, todavía sigue brillando; pero créanme: perdura en un tiempo prestado.

De manera que si ustedes toman en serio el proyecto del feminismo y del posmodernismo, dejen de pensar en él, de preocuparse por él, de leer acerca de él: ¡solo pónganlo en práctica!

4

El feminismo con cualquier otro nombre Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti

Esta entrevista se relaciona fundamentalmente con las implicaciones teóricas y políticas concernientes a la formulación de la teoría feminista en Europa, y con los debates surgidos a partir de los paradigmas de la diferencia sexual y del género. En el momento de esta transcripción, Rosi Braidotti y yo aún no nos habíamos conocido personalmente, aunque formábamos parte de una comunidad feminista postópica. Según ella describió, nuestra entrevista se llevó a cabo en el «ciberespacio»: nos enviábamos preguntas y respuestas a través del Atlántico, a horas insólitas y con la ayuda de varias máquinas de fax. Lo que sigue a continuación es el resultado de nuestros esfuerzos.

J. B.: ¿Cómo describiría la diferencia, tanto institucional cuanto teórica, entre los estudios de género y los estudios de las mujeres en la Europa de hoy?

R. B.: No olvide que usted está hablando con un sujeto nómada. Nací en ese rincón del nordeste de Italia que fue varias veces colonizado antes de ser definitivamente italiano luego de la Primera Guerra Mundial. Mi familia emigró a Melbourne, junto con millones de compatriotas. Crecí en las metrópolis policulturales de Australia, cuando la política de la «Australia blanca» fue reemplazada por la versión opuesta del multiculturalismo. El gran denominador común de todos los migrantes europeos era una identidad negativa, o sea *no* ser británico. Este es el contexto en que descubrí que, después de todo, era una europea, lo cual está lejos de constituir una identidad única y mucho menos una identidad estable.

En la medida en que «europeo» podía interpretarse como «continental» —en oposición a «británico»—, constituía un acto de resistencia al estilo colonial dominante. Llámame a mí misma europea era un modo de afirmar una identidad que ellos me enseñaron a despreciar. Además, tenía suficientes conocimientos acerca de la historia de Europa para saber que esa identidad nunca había sido *una*. La sola prueba de los innumerables guetos donde vivían los migrantes atestiguaba su naturaleza diversa y excluyente. Así, descubrir mi «europeidad» constituyó un movimiento externo y opuesto que, lejos de darme la seguridad de una identidad soberana, me curó de una vez para siempre de toda creencia en la soberanía. A partir de la lectura y valoración de la crítica de Foucault a la soberanía, esta se convirtió en la cubierta glaseada de una torta cuyos ingredientes ya se habían seleccionado, mezclado y precocido con todo esmero.

La Europa a la que me siento ligada es ese sitio de posibles formas de resistencia que acabo de describir. Mi apoyo al asunto sumamente riesgoso de la integración europea en una «casa común» (la Comunidad Europea, a la cual me referiré en adelante como «la Unión Europea») se asienta en la esperanza, formulada por Delors y Mitterrand, de que esta «nueva» Europa pueda construirse como un proyecto colectivo. La Europa de la Unión Europea no es sino realidad *virtual*; requiere un arduo trabajo y un firme compromiso. Soy perfectamente consciente de que los resultados, hasta la fecha, no son espléndidos, si se considera la debacle en Bosnia-Herzegovina y la creciente ola de xenofobia y racismo que asuela la región.

Con todo, creo que sin el proyecto de la Unión Europea esta ola va a permanecer. El resurgimiento de la xenofobia y el racismo es el lado negativo del proceso de globalización que atravesamos en este momento. Comparto la esperanza de que saldremos fortalecidos de este proceso y confrontaremos el nuevo y más amplio espacio europeo sin la paranoia y el odio que nos despierta el otro. Estoy profunda y sinceramente convencida de que la integración europea es el único camino para evitar la inútil repetición de las vertientes más oscuras de nuestro oscuro pasado. En la actualidad, los antieuropeos en Europa son: los conservadores y la extrema derecha, así como la franja radical de la izquierda nostálgica, incluidos los diversos «partidos verdes» y otros intelectuales bien intencionados pero a menudo ineficientes. Me pregunto si alguna vez superaremos el síndrome de Weimar.

Con estas salvedades en mente, quisiera señalar dos iniciativas en las que participo y que, en mi opinión, tienen el potencial suficiente para influir en el debate internacional. En primer término, la creación del *European Journal of Women's Studies*. En segundo término, el creciente número de redes (intraeuropeas) Erasmus destinadas a los estudios de las mujeres, de las cuales el mejor ejemplo es la de Utrecht, significativamente denominada Noiose^[29].

Luego de haber dicho esto, ¿se sorprendería realmente si le dijera que es imposible hablar de estudios de las mujeres de una forma sistemática o coherente? Cada región cuenta con sus propias tradiciones políticas y culturales respecto del feminismo, y es preciso compararlas cuidadosamente. De hecho, existe

ya una riquísima bibliografía de estudios comparados sobre cómo institucionalizar hoy los estudios de las mujeres en Europa¹³⁰¹. Basándome en la experiencia de las iniciativas ya mencionadas, plantearé las siguientes cuestiones:

1. Solamente las universidades del norte de Europa gozan de algún grado de visibilidad en lo concerniente a los estudios de las mujeres y a los estudios feministas. Preferimos el término «estudios de las mujeres» porque destaca el vínculo con los movimientos sociales y políticos de las mujeres. Únicamente las instituciones o centros de investigación que no están atados a programas de enseñanza a nivel de grado pueden permitirse el denominador «feminista». Sin embargo, en las disciplinas establecidas, y especialmente entre las mujeres no feministas dentro de dichas disciplinas, el término se considera demasiado amenazador, de manera que se tiende a evitarlo.

2. Muchos de los cursos de estudios de las mujeres se hallan integrados. Y una alarmante proporción está «integrada» a los departamentos de literatura o de estudios norteamericanos, sobre todo en los países europeos del sur y del este. La razón es obvia: puesto que el feminismo es fuerte en Estados Unidos, su presencia en un currículo de estudios norteamericanos no requiere una legitimación adicional. La paradoja estriba en que estos cursos nunca reflejan la obra, las iniciativas o las prácticas del feminismo local.

3. Hay muy poco material de enseñanza conceptualizado y producido en Europa en lo referente a los estudios de las mujeres. En este aspecto, el Reino Unido es activo, pero tiende a considerar más favorablemente sus privilegiadas conexiones con el Atlántico Norte que a sus socios europeos. No hay ni siquiera un editor en el continente capaz de atraer y monitorear la producción intelectual feminista de una manera auténticamente transeuropea. El cuasimonopolio ejercido sobre el mercado feminista por el gigante Routledge resulta hartamente problemático para nosotras, las feministas continentales, pues concentra la programación de la agenda en manos de esa única editorial.

Todo esto nos vuelve *dependientes* del poder comercial, financiero y discursivo de las feministas estadounidenses, lo cual constituye un verdadero problema cuando llega la hora de determinar la agenda del feminismo. También significa que no hay una retroalimentación efectiva entre las culturas políticas del feminismo local y los programas universitarios locales sobre los estudios de las mujeres. Hay aquí una especie de esquizofrenia, al igual que en todas las situaciones coloniales. Pienso que Europa es, en cierta medida, una colonia en el ámbito de los estudios de las mujeres.

En este aspecto, merece un especial reconocimiento la obra de las historiadoras feministas, uno de los pocos grupos que ha logrado salvar la brecha entre los programas universitarios y las tradiciones y prácticas feministas locales. Un ejemplo de ello es la multilingüe y polifónica colección de volúmenes sobre la Historia de las Mujeres, compilada por Michéle Perrot y Georges Duby y traducida a las principales lenguas europeas. Tanto en Italia como en Holanda, las historiadoras se han organizado en sólidas asociaciones que editan publicaciones sumamente esclarecedoras. También tengo la impresión de que las historiadoras mantienen un intercambio profesional más sistemático con sus colegas norteamericanas —a juzgar por el hecho de que Gianna Pomata y Luisa Passerini, por ejemplo, fueron muy bien recibidas en Estados Unidos—, lo que no ocurre en ninguna de las otras disciplinas.

J. B.: Como usted sabe, el eurocentrismo fue criticado de una manera significativa y podría decirse total dentro del feminismo y, más recientemente, dentro de los estudios culturales. Pero me pregunto si esto ha culminado en un callejón sin salida intelectual, de modo que la comprensión crítica de Europa, de la inestabilidad de esa categoría misma y de las nociones de nación y ciudadanía resultan ahora difíciles de abordar.

En ese contexto: a) ¿cómo ha incidido la crítica poscolonial al eurocentrismo —y la reapropiación de lo «europeo» dentro de esa crítica— en los dominios feministas? b) Su red de instituciones feministas en Europa, ¿abordó el tema de los actuales parámetros europeos como una cuestión feminista? ¿Conoce a algunas de las filósofas feministas de Belgrado o al grupo lesbiano Arkadia? Al parecer, han establecido importantes lazos críticos entre la construcción de la nación, la reproducción heterosexual, la violenta subordinación de las mujeres y la homofobia.

R. B.: Creo que las críticas al eurocentrismo han incidido de un modo fundamental en los estudios de las mujeres. Estoy pensando no solo en trabajos pertenecientes a los estudios culturales tales como los de Stuart Hall, Homi Bhabha, Paul Gilroy, bell hooks, Gayatri Chakravorty Spivak, entre otros, sino también en las críticas hechas dentro de disciplinas más tradicionales; por ejemplo, las de Julia Kristeva (psicoanalista), Edgar Morin (historiador de la filosofía de la ciencia), Bernard Henry Lévy (filósofo), Massimo Cacciari (filósofo), etcétera. Todos ellos comparten una profunda desconfianza por cualquier definición esencialista de Europa, aunque por razones muy diferentes.

No describiría esta situación como un callejón sin salida sino, más bien, como una división política tajante entre, por un lado, los derechistas que abrigan un ideal nostálgico, romántico de Europa como la quintaesencia y el bastión de la civilización y de los derechos humanos y, por el otro, la izquierda progresista para la cual Europa es un proyecto que aún debe construirse superando el nacionalismo hegemónico y las tendencias excluyentes que signaron nuestra historia. Entre estos dos grandes campos se encuentran los libertarios individualistas, quienes temen y se oponen al poder de la burocracia de Bruselas en nombre de la «libertad»: muchos de los que adoptan esta postura pertenecen a los partidos ecológicos o «verdes». La derecha y este último grupo se oponen al Tratado de Maastricht, cuyas cláusulas incluyen la institución de una carta constitucional de los derechos de los trabajadores, una

moneda común y un federalismo intensificado; para la izquierda, el federalismo es un proceso doloroso pero necesario.

Estas divisiones también aparecen dentro de los movimientos europeos de las mujeres. La prueba más contundente es el enorme número de mujeres que participaron en los referendos anti-Maastricht, realizados recientemente en la comunidad. Tomemos el caso de Dinamarca: allí fueron definitivamente las mujeres quienes echaron por tierra el Tratado; sus argumentos se basaban en una crítica al eurocentrismo, pero según la modalidad libertaria que ya mencioné antes. Temían tanto la centralización de la toma de decisiones en Bruselas como la pérdida de los beneficios sociales que el Tratado implicaría para ellas. Puesto que el Tratado de Maastricht es un intento de encontrar una fórmula conciliatoria entre todos los estados miembro, algunas de sus cláusulas sociales pueden parecer progresistas desde una perspectiva griega o italiana, pero tienden a ser decepcionantes desde un punto de vista escandinavo. Por ejemplo, las danesas subrayaron que la Unión Europea considera la familia como la unidad social básica y pensaron, acertadamente, que la legislación europea tendría consecuencias negativas para las solteras y las lesbianas.

Es posible encontrar otros ejemplos de las críticas feministas al eurocentrismo en los trabajos de mujeres migrantes y negras encargados por Bruselas —entre las que se incluyen académicas prominentes como Helma Lutz, Philomena Essed y Nira Yuval-Davis—, quienes escribieron libros e informes oficiales denunciando la «Fortaleza Europa» auspiciada por Bruselas.

Pienso que todos están de acuerdo en que el racismo y la xenofobia son los principales problemas de la Comunidad Europea en este momento. Lo que quiero enfatizar es que estos problemas solo pueden resolverse en un plano intraeuropeo y no en un plano nacional, pues los estados naciones son generalmente mucho más conservadores y nacionalistas que la Comisión Europea en Bruselas.

J. B.: Entiendo que para usted la Unión Europea constituye un hiperfederalismo que desvía las tendencias nacionalistas operantes en varios de sus estados naciones.

R. B.: Sí, pero quisiera agregar que se trata de una *esperanza* y de una elección política. Supongo que por «hiperfederalismo» usted no se refiere a algo abstracto: el proyecto europeo es poderosamente real en cuanto a sus realidades económicas y materiales.

Permítame darle ejemplos concretos: la semana pasada, apenas hubo salido el primer número de *European Journal of Women's Studies*, la Asociación de Estudios de la Mujer del Reino Unido la acusó de ser eurocéntrica. Evidentemente no habían leído el editorial, donde se declara nuestra determinación política de dismantelar la visión imperialista y hegemónica de Europa subrayando las discrepancias y diferencias intrínsecas a los estudios de las mujeres. ¿Cuán a menudo y con cuánta claridad debemos repetir que es preciso deconstruir la visión esencialista y dominante de Europa comenzando un proceso social e intelectual de federalismo, esto es, de antinacionalismo?

J. B.: Pienso, sin embargo, que el federalismo puede ser un instrumento del nacionalismo, y que tal vez no sea suficiente que una publicación sobre estudios de las mujeres declare su antieurocentrismo, por muy claramente que lo haga, si la sustancia de sus artículos tiende a subrayar una inclinación intelectual opuesta. No he visto la revista en cuestión y por lo tanto no puedo emitir ningún juicio. No obstante, quisiera sugerir que una postura antieurocéntrica no puede limitarse a subrayar las diferencias; en todo caso, esas diferencias tienen que ser el punto de partida para una crítica del nacionalismo, sea bajo la forma federalista o la antifederalista. Pero, a mi criterio, usted afirma que centrar de inmediato una política progresista en Europa no es lo mismo que eurocentrismo, y que eurocentrismo no es lo mismo que nacionalismo. Entiendo que parte de lo que sustenta esta última afirmación se refiere a las fronteras de lo que se acepta como «Europa», listas a cuestionar antes que a reinscribir el mapa de las territorialidades coloniales.

R. B.: Sí, pero ello solamente puede lograrse mediante la acción política. Permítame darle otro ejemplo de lo que quiero decir. Este año, la semana europea del orgullo (Europride) se llevó a cabo en Ámsterdam, y diversas asociaciones y personas gays se reunieron allí para cambiar ideas y celebrar el evento. Algunos lamentaron, sin embargo, el excesivo eurocentrismo de Europride. Evidentemente, o bien desconocían, o bien preferían ignorar los puntos de vista expresados por los activistas gays italianos, españoles, griegos y procedentes de otros países de Europa, quienes declararon que la legislación europea sobre los derechos de los gays es mucho más avanzada que las legislaciones nacionales. En consecuencia, debemos apelar a Europa a fin de oponernos a los gobiernos nacionales; las feministas irlandesas utilizaron esta táctica para la legislación del aborto. Muchas organizaciones lesbianas señalaron que, excepto en Holanda y Dinamarca, no se les reconoce ningún derecho en las naciones que componen hoy la Comunidad Europea. Tomemos el caso de la pareja lesbiana que tuvo recientemente un hijo mediante la inseminación de un donante. El Vaticano las *excomulgó*. Si bien en algún sentido hay algo totalmente desopilante en el hecho de ser condenado a la maldición eterna, también es importante recordar el enorme ostracismo social padecido por estas mujeres.

En un contexto de ese tipo, oponerse al federalismo europeo en nombre del antieurocentrismo termina por confirmar la visión hegemónica y fascista de Europa contra la cual todos luchamos. Es lo mismo que oponerse a ciertas acciones especiales a favor de las mujeres en nombre del antiesencialismo. Pienso que necesitamos abordar estas cuestiones de un modo estratégico.

J. B.: Entonces ¿por qué el tipo de activismo y de intelectualidad en la que usted participa pone en cuestión los parámetros dados de «Europa»?

R. B.: Para la Red Noiose de Erasmus, la evaluación crítica del multiculturalismo europeo constituye el centro de sus intereses. El currículo conjunto que hemos desarrollado se centra enteramente en la diversidad cultural, en el multiculturalismo europeo y en el antirracismo. Nosotras (Christine Rammrath y las demás participantes) dedicamos aproximadamente tres años a la investigación preliminar destinada a este currículo. La búsqueda bibliográfica confirmó mis observaciones previas acerca del predominio de las fuentes norteamericanas sobre el tema del multiculturalismo.

Resulta hartamente evidente que nosotros, los europeos, hemos sido mucho más lentos en enfrentar estas cuestiones, en parte porque las divisiones culturales y étnicas intraeuropeas son tan profundas que cobran dimensiones realmente amenazadoras. La primera vez que debatimos el tema del racismo en Europa, muchos de los participantes de nuestra red sentían que habían sido los oprimidos en la Comunidad de hoy, que habían padecido el racismo durante las migraciones masivas desde países tales como Grecia, España e Italia hacia la Europa del norte y del oeste. Asimismo, reconocieron cuán difícil resulta a los países o individuos habituados a la marginalidad social y económica —por ejemplo, los emigrantes de Europa del sur— tomar conciencia, en este momento histórico de la Comunidad Europea, de que ellos mismos están discriminando a otras personas procedentes de regiones situadas aún más al sur o de Europa oriental: los turcos, los marroquíes, la gente de la ex Yugoslavia, los migrantes africanos que entran en la Comunidad de manera legal o ilegal. A mi juicio, tomar conciencia de esto implica un proceso doloroso pero necesario.

Si usted observa en qué medida los currículos universitarios de estudios de las mujeres reflejan estos problemas, se sentirá perpleja ante las omisiones y los silencios. En su estudio preliminar sobre el tema, Marischka Verbeek afirma que mientras el feminismo negro al estilo norteamericano está bien representado en la mayoría de los cursos europeos, se omiten en cambio con mayor frecuencia las cuestiones más cercanas a las realidades locales. Pienso que existe una marcada tendencia a postergar la confrontación con el «Otro» más inmediato.

J. B.: Descubrí últimamente en Alemania un resurgimiento del interés por la cultura judía y un discurso público marcado por un profundo repudio al antisemitismo. Sin embargo, esa forma de antirracismo no parece traducirse en un examen público, más sistemático y de mayor alcance, del racismo contra los turcos y otras minorías nacionales. Como si rehabilitar culturalmente la cultura judía dentro de Alemania —un proyecto importante y necesario por derecho propio— cumpliera parcialmente la función de apartar la atención pública de las formas más vehementes del racismo contemporáneo.

R. B.: La preocupación por el antisemitismo se justifica plenamente, pero el antirracismo necesita cubrir un espectro más amplio. En el contexto al que me referí antes, esta postergación cobra una dimensión espacial y temporal. A lo ancho y a lo largo de Europa, usted encontrará cursos de estudios de las mujeres dedicados a la historia que se ocupan de cuestiones relativas al colonialismo y al imperialismo del siglo pasado, incluida la esclavitud norteamericana, así como al antisemitismo y al Holocausto en la Europa nazi. Es mucho más difícil, empero, encontrar materiales relacionados con acontecimientos recientes tales como la persecución de los obreros inmigrantes, la matanza de los gitanos y otros nómades, el resurgimiento de los «cabezas rapadas» nazis, del antisemitismo y el aumento de la mentalidad del tipo «Fortaleza Europa». Esta dificultad es el resultado del conservadurismo inherente a las universidades europeas, todavía monopolizadas por rígidas fronteras disciplinarias, y de la falta de sincronización entre la teoría y la práctica. Como usted bien sabe, pensar el presente es siempre la tarea más difícil. En nuestra red europea la atención se concentra en pensar el presente. Planeamos realizar investigaciones y escribir una serie de libros en los próximos años.

J. B.: ¿Puede agregar algo más acerca de las críticas feministas al nacionalismo en el contexto contemporáneo?

R. B.: A mi criterio, la ex Yugoslavia es el caso pesadillesco que ilustra todo aquello contra lo cual está luchando la Unión Europea. Paradójicamente, también puso de manifiesto la ineficacia e impotencia de la Comunidad Europea, carente de una fuerza militar para imponer sus políticas y cuya habilidad diplomática es sencillamente patética.

Usted me había preguntado sobre la obra de las filósofas yugoslavas. Creo que se refiere a Dasha Duhacek y Zarana Papic, cuyas obras son conocidas y bien recibidas en este momento. Pienso que los análisis que Papic propone del nacionalismo, el patriarcado y la guerra son importantes, valerosos y necesarios. Me impresiona sobre todo su interpretación de la guerra actual como un «patriarcalismo tribal» que procura borrar la diferencia sexual mediante el imperio del masculinismo nacionalista orientado a la guerra. No es posible ser una mujer en la ex Yugoslavia: uno debe ser una serbia, una croata o una bosnia. El nacionalismo mató la diferencia sexual.

En este aspecto, la obra de Papic no es la única. Existen varios e interesantes análisis de la intersección del nacionalismo, la guerra y la masculinidad en Europa. Por ejemplo, los trabajos de Maria Antonietta Macciocchi, excomunista y hoy miembro del Parlamento europeo. Ya en su estudio del fascismo italiano, *La donna nera*, publicado en la década de 1970, había roto el tabú de vincular la masculinidad nacionalista con la subordinación de las mujeres. Su último libro, *Les femmes et leurs maîtres*, publicado en Francia, es por cierto de gran interés. Pienso también en la investigación de Gisela Bock sobre las mujeres en la Alemania nazi y en la literatura de las mujeres migrantes y poscoloniales que son o bien ciudadanas, o bien residentes de la Comunidad Europea, desde Buchi Emecheta hasta la judeo-argelina Hélène Cixous. Asimismo, me interesa la obra de las italianas que cayeron prisioneras

durante la rebelión armada de la década de 1970 contra el Estado-nación (las mal llamadas «terroristas»).

J. B.: ¿Cuáles son las razones intelectuales para preferir el término «estudios feministas» a «estudios de género» o «estudios de las mujeres»?

R. B.: El tema ha constituido el centro de un acalorado debate en *The Dutch Journal of Women's Studies*, y pienso que continuará en las páginas del nuevo *European Journal of Women's Studies*.

Permítame comenzar con esta formulación: opino que la noción de «género» se encuentra en un momento de crisis dentro de la teoría y la práctica feminista, que está sufriendo una intensa crítica por parte de todos los sectores tanto por su impropiedad teórica como por su naturaleza políticamente amorfa e imprecisa. La feminista italiana Liana Borghi llama al género «cortapastas», porque puede tomar la forma que uno desee^[31]. Las críticas más pertinentes al género han surgido de las teóricas europeas de la diferencia sexual; de las teóricas feministas poscoloniales y negras (mi colega Gloria Wekker explica que en nuestra práctica aquí en Europa usamos el término «teoría feminista negra» como categoría política para referirnos a las mujeres negras y migrantes. En Estados Unidos, por otro lado, ustedes parecen utilizar el término «negra» como sinónimo de «afronorteamericana» y en cambio se refieren a las «mujeres de color» para cubrir otros denominadores étnicos); de las epistemólogas feministas que trabajan en las ciencias naturales; del feminismo posmodernista del ciborg y de las pensadoras lesbianas. Pienso que su trabajo ha sido también muy influyente al despertar una saludable sospecha respecto de la noción de género.

Una segunda observación: la crisis de género como categoría útil en el análisis feminista se produce simultáneamente con una reorganización de las posturas teóricas que se habían fijado y estancado en la teoría feminista; el caso más notable es la oposición entre, por un lado, las «teóricas del género» de la tradición anglonorteamericana y, por el otro, las «teóricas de la diferencia sexual» de la tradición francesa y continental (véase Duchén, 1986). El debate entre ambas corrientes se estancó en la década de 1980 en una polémica totalmente estéril entre marcos culturales y teóricos opuestos, basados en diferentes hipótesis sobre la práctica política^[32]. Este clima polarizado se restableció parcialmente debido a la creciente conciencia de que la teoría feminista adoptaba las formas de culturas específicas, lo cual dio por resultado un nuevo enfoque más productivo de las diferencias entre las diversas posiciones feministas.

Un tercer fenómeno es la reciente aparición, en el debate internacional, del pensamiento feminista italiano, australiano y holandés, entre otros; se trata de alternativas que han contribuido a desplazar la oposición binaria y demasiado cómoda entre las posturas francesa continental y la anglonorteamericana^[33]. Estas publicaciones no solo ayudaron a colocar otra cultura feminista europea, aunque menor, en el mapa, sino que también subrayaron hasta qué punto la noción de «género» es una vicisitud del *idioma inglés*, una noción que tiene muy poca o ninguna relevancia para las tradiciones teóricas en las lenguas romances^[34]. Ello explica por qué el concepto de género no tuvo mucha repercusión en los movimientos feministas franceses, españoles o italianos. Por ejemplo, en francés, cabe utilizar «le genre» para referirse a la humanidad en su conjunto («le genre humain»); es decir que se trata de un término específico de una cultura y, en consecuencia, resulta intraducible.

J. B.: Pero ¿qué me dice usted del movimiento alemán? ¿Por qué un término que no tiene tradición teórica en esa lengua se afianza precisamente allí como una disrupción de esa tradición?

R. B.: Mi impresión, basada en los trabajos que realicé junto con los grupos feministas de Berlín, Kassel, Bielefeld y Fráncfort, es que el proceso de institucionalizar el feminismo ha sido lento y no muy fructífero. ¡Ni siquiera Habermas ha designado a una sola filósofa feminista en su departamento! La ola feminista de la década de 1970 no pudo sobrevivir a la larga marcha que debió emprender a través de las instituciones. El «género» llega como una fórmula conciliatoria tardía que sustituye las opciones más radicales surgidas de las tradiciones y prácticas locales.

La naturaleza importada del concepto de género también significa que la distinción entre sexo y género, uno de los pilares sobre los que se construyó la teoría de las feministas de habla inglesa, no tiene sentido, ni el plano epistemológico ni en el plano político, en muchos contextos europeos occidentales no ingleses, donde en cambio las nociones de «sexualidad» y «diferencia sexual» se usan corrientemente. Aunque se ha vertido mucha tinta sobre el tema de si corresponde alabar o denostar las teorías de la diferencia sexual, se ha hecho muy poco para tratar y situar estos debates en sus respectivos contextos culturales.

Pienso que una de las razones del enorme impacto producido por su libro *Gender Trouble* en el contexto alemán estriba en que introdujo, de manera definitiva, un debate largamente esperado. El carácter especial y potencialmente muy explosivo del contexto alemán se debe a que el debate sobre la teoría feminista del género se produce simultáneamente con una deconstrucción de ese mismo concepto, un hecho que preocupa a muchas feministas convencionales de ese país.

Sin embargo, en un plano más general creo que centrarse en el género y no en la diferencia sexual presupone que los hombres y las mujeres están constituidos de manera simétrica. Pero eso implica soslayar el tema feminista de la dominación masculina. En un sistema semejante, lo masculino y lo femenino están en una posición estructuralmente disimétrica: los hombres, como referentes de lo masculino, no tienen un género porque se espera de ellos que lleven el falo y, por tanto, representen la virilidad abstracta, lo que no es tarea fácil^[35]. Simone de Beauvoir observaba, hace 50 años, que el precio

que pagan los hombres por representar lo universal es la pérdida del incardinamiento; por otro lado, el precio que pagan las mujeres es la pérdida de subjetividad y, además, el confinamiento al cuerpo. Los primeros se desincardinan y a través de este proceso ganan el derecho a la trascendencia y a la subjetividad; las últimas están sobreincardinadas y, por consiguiente, condenadas a la inmanencia. Ello tiene por consecuencia dos posiciones disimétricas y dos áreas problemáticas opuestas.

J. B.: Su opinión de que los estudios de género presuponen e institucionalizan una falsa «simetría» entre hombres y mujeres resulta sumamente provocativa. No obstante, me parece que el giro al «género» significó también un intento por contrarrestar una noción quizá demasiado rígida de la asimetría de los géneros. ¿Cómo responde usted a la siguiente crítica de la diferencia sexual: cuando la diferencia sexual se entiende como una presuposición lingüística o conceptual o, para el caso, como una condición inevitable de toda escritura, dicha diferencia universaliza falsamente una asimetría social, reificando de ese modo las relaciones sociales de la asimetría de género en una esfera lingüística o simbólica, mantenida problemáticamente a distancia de la práctica sociohistórica?

Mi segunda pregunta es la siguiente: ¿hay una manera de afirmar los intereses implícitos en esta crítica e insistir al mismo tiempo en el valor permanente del marco de la «diferencia sexual»?

R. B.: No considero la diferencia sexual como una teoría monolítica o ahistórica, sino todo lo contrario. En *Sujetos nómades* procuré elaborar un esquema de tres niveles a fin de comprender la diferencia sexual. En el primer nivel de análisis, se enfocan las diferencias entre hombres y mujeres. Aquí el objetivo es descriptivo y diagnóstico. El enfoque de la diferencia sexual implica tanto la descripción como la denuncia del falso universalismo del carácter simbólico de lo masculino, en el cual la noción de sujeto corresponde a una agencia masculina autorreguladora, mientras que la noción del «Otro» constituye un sitio de devaluación. El segundo nivel se centra en la irreversibilidad de la relación entre el Sujeto y el Otro. Según Luce Irigaray, la «otredad» de las mujeres continúa siendo irrepresentable dentro de este esquema de representación. Los dos polos de la oposición existen en una relación asimétrica. Bajo el título de «la doble sintaxis», Irigaray defiende esta irreductible e irreversible diferencia no solo de la Mujer con respecto al hombre, sino también de las mujeres de la vida real con respecto a la imagen reificada de la Mujer-como-Otro, y propone esta diferencia como el fundamento para una nueva fase de la política feminista.

J. B.: Pero ¿qué significa establecer esa asimetría en cuanto irreductible e irreversible y luego afirmar que debería servir de fundamento a la política feminista? ¿Acaso no se limita simplemente a reificar una asimetría social como una necesidad eterna, instalando de ese modo el pathos de la exclusión como la «base» del feminismo?

R. B.: Usted no debe confundir la función diagnóstica de la diferencia sexual con sus objetivos estratégicos o programáticos. El énfasis, para mí, recae en las implicaciones del reconocimiento de la posición asimétrica entre los sexos, a saber: que la reversibilidad no es una opción ni conceptual ni política. El punto consiste en superar la dialéctica de la dominación, no en convertir a los antiguos esclavos en nuevos amos. El emancipacionismo procura empujar a las mujeres en esa dirección y de ese modo introducir la homología en un sistema dominado por el varón. Pero limitarse a insertar a las mujeres en el sistema sin cambiar las reglas del juego constituiría, en efecto, una mera reificación de las condiciones de desigualdad hoy existentes. Las feministas de la diferencia sexual se oponen a ello y por tanto critican la insolvencia política de semejante estrategia. Deberíamos contar, en cambio, con el margen de excentricidad del sistema fálico del que las mujeres disfrutaban como parte del pacto sociosimbólico patriarcal. Es ese *margen de no pertenencia* lo que sirve de fundamento a la política feminista. En tanto que las feministas al estilo Derrida permiten alegremente que dicho margen flote en un torbellino donde todo se dispersa, las feministas de la diferencia sexual están determinadas a anclarlo en la experiencia vivida de las mujeres.

La cuestión fundamental que está en juego en este proyecto es cómo crear, legitimar y representar una multiplicidad de formas alternativas de la subjetividad feminista sin incurrir ni en un nuevo esencialismo ni en un nuevo relativismo. El punto de partida del proyecto de la diferencia sexual consiste en la voluntad política de afirmar la experiencia corporal, vivida, de la mujer. Esto implica el rechazo de la diferencia sexual desincardinada mediante la valorización de un nuevo sujeto supuestamente «posmoderno» y «antiesencialista»; en otras palabras, el proyecto de la diferencia sexual conlleva la voluntad de reconectar todo el debate sobre la diferencia con la existencia corporal y la experiencia de las mujeres.

A mi juicio, constituye un elemento de nuestra condición histórica el que las feministas identifiquen el feminismo como un sitio político de experimentación y que estén reconsiderando la condición de la Mujer (la representación patriarcal de las mujeres como *imago* cultural) en el preciso momento histórico en que esta noción se deconstruye y se cuestiona tanto en la práctica social como en la discursiva. La modernidad les permite acceder a las mujeres a la esencia de la femineidad entendida como un constructo histórico que es preciso tener en cuenta. Las mujeres que asumen la posición de sujeto feminista como parte de la reconstrucción de lo que denomino la subjetividad femenina son, en sí mismas, una multiplicidad: escindida, fracturada y constituida a través de niveles de experiencia que se intersecan.

Este tercer nivel, que llamo «las diferencias dentro» de la mujer, se aborda mediante una analítica de la subjetividad y subraya la complejidad de la estructura incardinada del sujeto: el cuerpo alude a un

estrato de materialidad corporal, a un sustrato de materia viva dotada de memoria. La visión deleuzeana del sujeto corpóreo a la que me ciño implica que el cuerpo no puede ser plenamente aprehendido o representado, pues excede toda representación. Hago hincapié en este punto porque, con demasiada frecuencia, en la teoría feminista el nivel de «identidad» suele confundirse alegremente con cuestiones referentes a la subjetividad política. A diferencia de la identidad, que tiene un lazo privilegiado con los procesos inconscientes —imbricados en lo corporal—, la subjetividad política constituye una posición consciente y deliberada. El deseo inconsciente y la elección deliberada pertenecen a diferentes registros. Mi énfasis recae en la positividad del deseo, en su fuerza productiva. Quisiera interpretar el feminismo no solo en términos de un compromiso deliberado con un conjunto de valores o de creencias políticas, sino también en función de las pasiones éticas y del deseo que lo sustentan.

Todo cuanto el feminismo libera en las mujeres es el deseo de libertad, de ligereza, de justicia y de realización personal. Estos valores no son solamente creencias políticas racionales, sino además objetos de intenso deseo. Este espíritu jubiloso se manifiesta claramente en la primera época del movimiento de las mujeres, cuando nadie ponía en duda que la alegría y la risa eran emociones y declaraciones profundamente políticas. Ese ritmo alegre apenas si sobrevive en estos tiempos de pesimismo posmodernista; sin embargo, no nos vendría mal recordar la fuerza subversiva de la risa dionisiaca. Una saludable dosis de hermenéutica de la sospecha respecto de las propias creencias políticas no es una forma de cinismo o nihilismo, sino, más bien, una manera de restituir la política a la plenitud, a la corporeidad y consecuentemente a la parcialidad de la experiencia vivida. Deseo, pues, que el feminismo se despoje de su modalidad dogmática y entristecida y redescubra la alegría de un movimiento que apunta a cambiar la forma de vida.

J. B.: Me pregunto si la noción de especificidad corporal de las mujeres es compatible con la noción de diferencia a la que usted también adhiere y celebra, pues el reclamo de especificidad bien puede ser trastocado por la diferencia. Me parece importante no reducir un término al otro. Pienso que parte de la sospecha suscitada por el marco de la «diferencia sexual» se debe, precisamente, a que tiende a sacralizar y a volver aún más fundamental la diferencia sexual, como si se tratase de una diferencia constitutiva de la vida social más importante que otros tipos de diferencias. En su opinión ¿es la división simbólica del trabajo entre los sexos más esencial que las divisiones nacionales o raciales, y defendería la prioridad de la diferencia sexual por sobre otras clases de diferencias? En caso de ser así ¿no supone ello que el feminismo es, en cierto modo, más fundamental y tiene mayor poder explicativo y prominencia política que otros tipos de movimientos intelectuales de carácter crítico?

R. B.: Su pregunta tiende a reesencializar el tema de la subjetividad femenina, mientras que todo cuanto digo se apoya en una comprensión desesencializada, compleja y multiestratificada del sujeto femenino. La mujer es una entidad compleja que, como señaló Kristeva, está inscrita tanto en el tiempo lineal, más largo, de la historia como en un sentido del tiempo más profundo y discontinuo: el tiempo de la transformación cíclica, de las contragenealogías, del devenir y de la resistencia. Aunque comprendo que la «sacralización» de Kristeva de la diferencia sexual saque de quicio a una pensadora poscolonial como Spivak, prefiero abordar el análisis de Kristeva como una descripción —a mi juicio, muy atinada— de la manera en que la cultura occidental organizó históricamente una dicotomía muy eficaz entre, por un lado, el tiempo ideológico de la agencia histórica —colonizado por los hombres— y, por el otro, el tiempo del devenir cíclico, de los procesos inconscientes, de las repeticiones y las contradicciones internas con respecto a los cuales las mujeres no solo tienen acceso, sino también una relación privilegiada. Para comprender esto último propuse interpretar la noción de saber «situado» o de «política de localización» no solo en términos espaciales (clase, etnia, etc.), sino también como una noción temporal. Ello se relaciona con la contramemoria, con la aparición de pautas alternativas de identificación, de recuerdos: la memoria y el sentido del tiempo están estrechamente vinculados a la diferencia sexual.

Según mi propia postura, debemos luchar en todos los niveles, pero afirmar que el punto de partida es el reconocimiento de una posición simbólica común no implica que las mujeres sean todas iguales. No voy a negar las tensiones que existen entre la crítica a la prioridad tradicionalmente acordada a la variable «sexualidad» en los discursos occidentales de la subjetividad y mi intención explícita de redefinir a los sujetos feministas como genealogías incardinadas y contramemorias. El problema es cómo volver a situar la subjetividad en una red de variables interrelacionadas donde la sexualidad es solo una de ellas y está colocada junto a otros poderosos ejes de subjetivación tales como la raza, la cultura, la nacionalidad, los estilos de vida y la orientación sexual. No es de extrañar entonces que este proyecto haya conducido en algunos casos a repudiar la idea de diferencia sexual y a desechar por completo el significante «mujer».

Estas tensiones configuran una contradicción histórica: que el significante «mujer» sea tanto el concepto en torno al cual se han reunido las feministas en un movimiento político en que las políticas de la identidad son fundamentales, como el concepto mismo que necesita ser analizado críticamente. El énfasis de las feministas en la diferencia sexual pone en tela de juicio la centralidad que la cultura occidental le confiere a la sexualidad falocéntrica, aunque el hecho de considerarla uno de los pilares de este sistema puede interpretarse como un modo de avalarla. Ya he dicho que las mujeres que emprenden el proceso de reconstruir social y simbólicamente la subjetividad femenina no son una nueva versión de la conciencia cartesiana, sino, antes bien, una entidad deconstruida y múltiple *per se*: escindida, fracturada y constituida por niveles de experiencia que se intersecan. Esta identidad múltiple es relacional, por cuanto requiere un lazo con el «Otro»; es retrospectiva, por cuanto se asienta en una serie de

identificaciones imaginarias, es decir, imágenes inconscientes internalizadas que escapan al control racional. El punto de partida esencial es, pues, la *no coincidencia* fundamental de la identidad con la idea tradicional cartesiana de conciencia. A causa de ello, las relaciones imaginarias con las propias condiciones reales de vida —incluidas la historia, las condiciones sociales y las relaciones de género se vuelven asequibles para el análisis político y para cualquier otro tipo de análisis.

Ahora bien, todos sabemos —con Foucault— que la cultura occidental ha dado primacía a la sexualidad en cuanto matriz de la subjetividad. Al estar en desacuerdo con la institución de la sexualidad, las feministas de la diferencia sexual señalan que los efectos normativos de la red de poder cuyo blanco es el cuerpo sexuado no se distribuyen por igual entre los sexos, sino que más bien implementan la falta de simetría entre ellos, lo cual constituye, por así decirlo, la marca registrada del patriarcado. De ahí que las feministas vayan más allá de Foucault al poner en tela de juicio la institución de la sexualidad en su conjunto. En primer lugar, Irigaray y otras pensadoras la cuestionan redefiniendo el cuerpo bajo una forma de materialismo corporal que trasciende la concepción sacralizada a la que adhiere Occidente; la repetición mimética es una estrategia que engendra lo nuevo, como usted bien sabe.

Por consiguiente, la mejor táctica para salir de esta contradicción es el incardinamiento radical y la mimesis estratégica, o sea, la reelaboración de las contradicciones: *reelaborar hacia atrás* —como el ángel de la historia de Walter Benjamin— una estrategia de deconstrucción que también permita redefiniciones temporarias combinando la fluidez y los peligros de un proceso de cambio que posee un mínimo de estabilidad o de anclaje. Por eso me interesa tanto su ensayo «Contingent Foundations» [Fundamentos contingentes]. El proceso mira al futuro con esperanzas, no es nostálgico. No apunta a recobrar un origen perdido sino, más bien, a poner en práctica modos de representación que tomen en cuenta el tipo de mujer que *nosotras ya hemos devenido*. En este aspecto, supongo que tiene razón cuando afirma que yo le confiero al feminismo un poder explicativo mayor que a otras teorías críticas.

J. B.: Me parece que nos encontramos en una posición disímil, dado que para usted el giro al «género» despolitiza el feminismo, pero para otras este giro es una manera de insistir en la expansión de los intereses políticos del feminismo más allá de la asimetría del género, afín de destacar la especificidad cultural de su constitución, así como sus interrelaciones con otras categorías políticamente investidas tales como la nación y la raza. ¿Le resulta inteligible este objetivo político en el giro al género?

R. B.: La oposición al género se basa en el reconocimiento de sus consecuencias institucionales políticamente desastrosas. Por ejemplo, en su contribución al primer número de *European Journal of Women's Studies*, Diane Richardson y Victoria Robinson reseñan la controversia actual sobre la denominación de los programas feministas en las instituciones. Señalan especialmente la apropiación de la agenda feminista por parte de los estudios sobre la masculinidad, cuyo resultado es la transferencia de fondos desde las posiciones ocupadas por el cuerpo docente feminista a otras posiciones. Aquí, en Holanda, también hubo casos de posiciones publicitadas como «estudios de género» que pasaron a manos de los «muchachos brillantes». Parte de esta apropiación competitiva se relaciona con los estudios gays. Asimismo, el papel desempeñado en este debate por la hegemónica editorial Routledge es muy significativo. En nuestra opinión, dicha editorial es la responsable de promover el género como una manera de desradicalizar la agenda feminista y recomercializar en cambio la masculinidad y la identidad del varón gay.

Por otro lado, recuerdo haber mantenido conversaciones con personas de Europa oriental, quienes adujeron que el género les permitió sacar a luz problemas muy básicos vinculados con el estatuto de las mujeres, después de la parálisis del régimen comunista. Sin embargo, hay muchas feministas, sobre todo en Asia, que rechazan nuestra definición de igualdad de género porque la consideran una imitación de las normas y formas de conducta masculinas.

J. B.: Sí, yo descubrí en Praga que el grupo de estudios del género juzgaba imprescindible distanciarse del término «feminista», pues el régimen comunista lo había utilizado explícitamente para persuadir a las mujeres de que era el Estado el que mejor satisfacía sus intereses.

R. B.: Entiendo lo que quiere decir y no me parece en absoluto objetable como un primer paso hacia la instauración de un proyecto feminista... siempre y cuando no se detenga allí.

El término «género» tiene otro uso, por cierto muy pertinente, en la obra de los pensadores de países en desarrollo y en el tipo de trabajo realizado por las oficinas de Naciones Unidas. Es obvio que en un contexto donde lo que está en juego son la supervivencia física, la contaminación del agua y del aire y las necesidades básicas, es preciso dar cabida a un término más incluyente que «diferencia sexual». Además, el énfasis en la sexualidad constituye una característica fundamental de la mentalidad de Occidente, y tal vez no tenga tanta vigencia en otras partes del mundo.

J. B.: Pero ¿qué piensa usted de esta asociación del «género» a la igualdad frente a la diferencia?

R. B.: Creo firmemente que una feminista que hoy trabaja en Europa debe aceptar el nudo de contradicciones que rodean el tema de la diferencia. Eso es todo cuanto puedo decir. Recuerdo que la primera vez que intenté tocar el tema con una colega norteamericana fue cuando Donna Haraway vino a Utrecht. Donna me preguntó por qué creía que la diferencia es la cuestión. Le contesté que eso se relacionaba con la historia europea y con el hecho de estar yo situada como feminista europea.

Como le dije antes, pienso que el concepto y los problemas relacionados con la diferencia en general y con la «diferencia sexual» en particular son extremadamente relevantes desde el punto de vista político en la Comunidad Europea de hoy. El renovado énfasis en la identidad común de Europa, promovido por el

proyecto de unificar el viejo continente, está haciendo que la «diferencia» llegue a ser más que nunca una noción divisoria, antagónica. Conforme a la paradoja de la globalización y la fragmentación simultáneas, que marca la estructura de nuestra era postindustrial, lo que estamos presenciando es una regresión nacionalista y racista que va de la mano con el proyecto del federalismo europeo.

Se trata realmente de una explosión de intereses creados que reclaman sus respectivas diferencias bajo la forma de regionalismos, localismos, guerras étnicas y relativismos de todo tipo. La «diferencia» en la era de la desintegración del bloque oriental es un término mortalmente relevante, tal como lo afirmaron varias filósofas yugoslavas. La fragmentación y la revaloración de la diferencia a la manera estructuralista solo pueden ser percibidas, en el mejor de los casos, irónicamente, y en el peor, trágicamente por quienes viven en Zagreb, por no mencionar a los habitantes de Dubrovnik o Sarajevo.

El concepto de «diferencia» tiene sus raíces en el fascismo europeo, colonizado y adoptado por modos de pensamiento jerárquicos y excluyentes. El fascismo, sin embargo, no surgió de la nada. En la historia europea de la filosofía, la «diferencia» es un concepto central en la medida en que ha operado siempre valiéndose de oposiciones dualistas que crean subcategorías de otredad o «diferente de». Tomando en cuenta que en esta historia la «diferencia» se fundamentó siempre en relaciones de dominación y exclusión, «ser diferente de» llegó a significar «ser menos que», «valer menos que». En consecuencia, la diferencia adquirió históricamente connotaciones esencialistas y letales, lo que a su vez construyó categorías enteras de seres descartables, es decir, igualmente humanos pero levemente más mortales que quienes no están estigmatizados como «diferentes».

Lo que traté de decir es lo siguiente: en mi condición de pensadora crítica, de intelectual criada en la era del *baby-boom* de la nueva Europa, de feminista comprometida con proponer alternativas potenciadoras, decido hacerme *responsable* de mi cultura y de mi historia. Por lo tanto, quiero reflexionar sobre la diferencia a través de los nudos de poder y violencia que acompañaron su ascenso a un lugar de supremacía en la mente europea. El concepto mismo es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo en manos de interpretaciones fascistas o hegemónicas.

Cuanto espero lograr con esta responsabilidad es el derecho a reclamar y a reapropiarme de la noción de diferencia para liberarla de sus lazos con el poder, la dominación y la exclusión mediante la estrategia de una repetición mimética y creativa. La diferencia deviene pues un proyecto, un proceso. Más aún, dentro de la práctica y la historia de las ideas feministas occidentales, el concepto de diferencia ha gozado de una larga y azarosa existencia. No se me ocurre ninguna noción que haya sido más contradictoria, más polémica y más importante. Dentro del pensamiento feminista, la «diferencia» es un sitio de intensa tensión conceptual. Al mismo tiempo, mi firme defensa del proyecto de la diferencia sexual como proceso epistemológico y político también expresa mi preocupación por la manera en que muchas feministas «radicales» la repudiaron y descartaron como una noción irremediamente «esencialista», apoyándose, en cambio, en la noción de «género» con su división implícita entre sexo y género.

A mediados de la década de 1970, las feministas postestructuralistas cuestionaron el énfasis de Simone de Beauvoir en la política de la racionalidad igualitaria y pusieron en cambio el acento en la política de la diferencia. Como dijo Marguerite Duras, las mujeres que continúan midiéndose con la vara de los valores masculinos, las mujeres que sienten que deben corregir los errores masculinos perderán, ciertamente, mucho tiempo y energía. Dentro de la misma tónica, en su polémico artículo titulado «Egales à qui?», Luce Irigaray recomienda desplazar el énfasis político desde la crítica reactiva a la afirmación de contravalores positivos.

En una revisión de la obra de Simone de Beauvoir, las teorías feministas postestructuralistas —entre las cuales incluyo ciertamente la suya— han reconsiderado la diferencia y se han preguntado si su asociación con la dominación y la jerarquía es tan intrínseca y, consecuentemente, tan inevitable como lo entendía la generación existencialista. Por otro lado, Nietzsche, Freud y Marx —la trinidad apocalíptica de la modernidad— introducen otra innovación provocativa: la idea de que la subjetividad no coincide con la conciencia. El sujeto es excéntrico con respecto a su yo consciente debido a la importancia de estructuras tales como el deseo inconsciente, el impacto de las circunstancias históricas y las condiciones sociales de producción. Ello representa un desacuerdo mayúsculo con las teorías del género partidarias de la igualdad.

J. B.: ¿Podría explicarme con más detalle por qué la distinción entre sexo y género carece de sentido para quienes trabajan dentro del modelo de la diferencia sexual? ¿Se debe a que el modelo de la diferencia sexual se adapta a la contribución teórica aportada por el modelo del sexo/género, es decir, que no es reductible a ningún biologismo? ¿Se debe a que los angloparlantes tienden a biologizar la diferencia sexual?

R. B.: La diferencia sexual se asienta en una noción posfenomenológica de la sexualidad como no reductible ni al biologismo ni al sociologismo. Para entenderlo, usted debería observar más de cerca las respectivas definiciones de «el cuerpo» que cada uno de estos marcos conceptuales entraña. La distinción sexo/género reesencializa el sexo; que los angloparlantes deberían tender a biologizar la diferencia sexual no es sino un claro reflejo de esta mentalidad. No es de extrañar entonces que a lo largo de la década feminista de 1980 una polémica dividiera al feminismo «inspirado en la diferencia», especialmente entre las voceras del movimiento de *L'écriture féminine* y la oposición «anglonorteamericana» de las teorías del

«género». Esta polémica se alimentó del debate sobre el esencialismo y dio por resultado un estancamiento político e intelectual del que apenas hemos empezado a salir.

J. B.: Al margen de que la diferencia sexual aparezca biológicamente, cuando se afirma que esta diferencia es lingüística, en el sentido propuesto por los lingüistas estructuralistas, aún aparece como algo fijado. ¿Acaso algunas feministas que trabajan dentro del marco de la diferencia sexual no establecen también una rotunda distinción entre las relaciones lingüísticas y sociales del sexo?

R. B.: No reconozco esta interpretación de la diferencia sexual salvo como caricatura, y últimamente han estado dando vueltas muchas interpretaciones satíricas. La finalidad de tomarse el trabajo de definir, analizar y representar la diferencia como un proyecto destinado a potenciar simbólicamente lo femenino (definido como «el otro del otro») es convertirlo, en última instancia, en una plataforma de acción política para y por las mujeres. A mi juicio, su interpretación se corresponde con la línea clásica de la diferencia antisexual formulada primero por Monique Plaza y repetida luego por Monique Wittig, Christine Delphy y todo el consejo editorial de *Questions féministes*. Según ellas, la diferencia sexual es psicológicamente esencialista, ahistórica y apolítica. Yo lo interpreto exactamente al revés; además, estoy harta, cansada de la resaca marxista que impide ver a la gente la profunda interrelación de lo lingüístico con lo social.

Opino que las teóricas de la diferencia sexual (véanse Irigaray, 1974, 1977, 1984; Cixous, 1974, 1986, 1987; Cixous y Clément, 1975) transformaron el debate feminista al llamar la atención sobre la relevancia social de las estructuras teóricas y lingüísticas pertenecientes a las diferencias entre los sexos. Afirmaron que el campo social es coextensivo con las relaciones de poder y conocimiento, las cuales constituyen una red de intersección de estructuras simbólicas y materiales^[36]. Conforme a esta escuela de pensamiento feminista, un análisis apropiado de la opresión de las mujeres debe tomar en cuenta tanto el lenguaje como el materialismo (véase Coward y Ellis, 1977) y no limitarse a uno solo de estos campos. Esta corriente critica con dureza el concepto de «género» por considerarlo indebidamente centrado en los factores sociales y materiales, en detrimento de los aspectos semióticos y simbólicos.

Así pues, nos enfrentamos con reclamos opuestos basados en marcos conceptuales diferentes: el énfasis en el empoderamiento del sujeto feminista femenino, reiterado por las teóricas de la diferencia sexual, choca con la afirmación de las teóricas del género según la cual lo femenino es un embrollo de absurdo metafísico y lo mejor es descartarlo lisa y llanamente. Desde la perspectiva de la diferencia sexual, la distinción entre sexo y género perpetúa la división naturaleza/cultura, mente/cuerpo que constituye el peor aspecto del legado cartesiano de Simone de Beauvoir. Nos encontramos aquí con una serie de críticas opuestas que prácticamente se reflejan unas en otras de una extraña manera. Lo que sí encuentro interesante con respecto a nuestro análisis es el hecho de que estos reclamos opuestos no constituyen una división entre la heterosexualidad y la teoría lesbiana —es decir una diferencia sexual acotada por la heterosexualidad y un género desplazado hacia una teoría lesbiana— sino, más bien, un disenso dentro de las teorías y prácticas de la homosexualidad femenina^[37]. Teóricas de la diferencia sexual como Cixous e Irigaray postulan el deseo lesbiano en un *continuum* con la sexualidad femenina, especialmente con el apego a la madre. Asimismo, se remiten a la tradición antifreudiana dentro del psicoanálisis para defender tanto la especificidad de la libido femenina como la continuidad entre el deseo lesbiano y el amor a la madre^[38].

Por cierto, las consecuencias de sus respectivos análisis difieren: mientras que Cixous defiende una estética y una ética capaces de suscitar un consenso universal, Irigaray exige una versión radical de la heterosexualidad fundamentada en el mutuo reconocimiento de cada sexo; en suma, una nueva humanidad feminista. Ambas rechazan la noción de lesbianismo no solo como una entidad separada, sino como una subjetividad política. En una tónica muy diferente, Wittig aboga por la especificidad del deseo lesbiano, pero libera ese deseo de los relatos de la sexualidad femenina, de la homosexualidad infantil y del vínculo con la madre.

Tal como usted señaló muy bien, las dos posiciones —Cixous e Irigaray por un lado, y Wittig por el otro— sitúan el lenguaje, sobre todo el lenguaje literario, de un modo muy diferente. Por esa razón es importante analizar los marcos conceptuales dentro de los que operan estas pensadoras. Pienso que Wittig comprende el lenguaje y, consecuentemente, la identidad de una manera no postestructuralista, aunque su obra ficcional sugiera lo contrario. Para ver las contradicciones de esa postura, sería preciso comparar su teoría con el efecto producido por su ficción.

En la actualidad, la línea feminista de la diferencia sexual ha evolucionado hacia una defensa de un tipo de subjetividad situada «más allá del género» o a una subjetividad «posgénero». Esta línea de pensamiento propone superar el dualismo sexual y las polaridades de género en favor de una subjetividad nueva, sexualmente indiferenciada. Pensadoras como Wittig llegaron hasta el punto de rechazar el énfasis en la diferencia sexual y a sostener que esta conduce a un renacimiento de la metafísica del «eterno femenino».

Oponiéndome a lo que juzgo como un rechazo apresurado de la diferencia sexual en nombre de una forma polémica de «antiesencialismo» o de un anhelo utópico por una posición situada «más allá del género», quiero valorizar la diferencia sexual porque apunta a la potenciación [*empowerment*] de lo femenino entendido como «el otro del otro», esto es, valorizarlo como proyecto político.

J. B.: Parte de la importante objeción teórica de Wittig ¿no fue acaso que la versión de la diferencia sexual que circulaba dentro de l'écriture féminine en ese entonces, derivada principalmente de la noción de intercambio de Lévi-Strauss, era precisamente la institucionalización de la heterosexualidad? ¿Afirmar

la diferencia sexual como una función del lenguaje y de la significación implicaba afirmar la heterosexualidad como la base de la inteligibilidad lingüística! Según Wittig, el lenguaje no era tan fijo ni, ciertamente, estaba tan ligado a un supuesto heterosexual vinculante. Entiendo que para ella la autoría lesbiana validaba lingüísticamente el rechazo a ese supuesto teórico. Me resulta interesante que no haya movilizad a la literatura como una suerte de «caballo de Troya» para establecer una subjetividad lesbiana, sino para instaurar una concepción más expansiva de universalidad. Se trata, literalmente, de una forma de postestructuralismo en la medida en que Wittig, más que cualquier otro heredero de esa teoría, puso en tela de juicio la premisa heterosexual.

Asimismo, pienso que sería un error localizar el discurso sobre el deseo lesbiano dentro de la concepción disponible de la sexualidad femenina o femineidad en el sentido establecido psicoanalíticamente. Hay, por cierto, importantes identificaciones cruzadas con las normas y figuras masculinas dentro del deseo lesbiano, para el cual el énfasis en la especificidad femenina no basta. También pienso que los mismos términos «masculino» y «femenino» se desestabilizan, en parte, a través de su propia reapropiación en la sexualidad lesbiana. A mi criterio, ello explica por qué las teóricas de la diferencia sexual se resisten a la teoría queer.

Aunque tal vez sea cierto que el giro al género oscurece o niega la relación asimétrica de la diferencia sexual, es igualmente cierto que enfocar principal o exclusivamente la diferencia sexual oscurece o niega la asimetría de la división hetero/homo. Y esa dinámica tiene, por cierto, el poder de operar a la inversa, por lo cual el énfasis exclusivo en la división hetero/homo cumple la función de oscurecer la asimetría de la diferencia sexual. Esas no son, desde luego, las únicas matrices del poder donde se producen estos desplazamientos. De hecho, se derivan de cualquier matriz extraída de los otros y elevada a la categoría de primaria.

R. B.: Coincidiré en una cosa: usted continúa en gran medida bajo la influencia de Wittig. Permítame centrarme en unos pocos puntos: su observación de que las teóricas de la diferencia sexual se «resisten» a la teoría queer. Creo que el verbo «resistir» indica una denegación más activa y deliberada de esta teoría de lo que en realidad ocurre. En cambio, es cierto que hasta la fecha la teoría queer ha tenido escasa incidencia en el feminismo europeo, aunque ello se deba, principalmente, a la enorme incertidumbre que aún rodea al término. Casi todas nosotras hemos leído el número de *differences* sobre la «Teoría queer» (vol. 3, núm. 2 [1991]), pero las posiciones expresadas allí y en otras partes son aparentemente muy diversas. Por ejemplo, usted parece afirmar la identidad «queer» como una práctica de resignificación y resistencia y no como una contraidentidad lesbiana. En este aspecto, hay un interesante diálogo entre usted y Teresa de Lauretis, a quien le preocupan más las cuestiones relacionadas con la epistemología, el deseo y la subjetividad lesbianos.

Por lo demás, en países como Holanda, donde se han institucionalizado los estudios lesbianos y gays y donde la posición legal y social de ambos grupos es, comparativamente, más avanzada, hoy el énfasis no parece recaer tanto en la afirmación de una identidad que nos enseñaron a despreciar por considerarla una suerte de anarquía epistemológica, una guerra de guerrillas psíquica y social contra el reino de la identidad per sé. En este contexto, el término «queer» suena extrañamente anticuado. Para comprender realmente por qué a las teóricas de la diferencia sexual no les importa la teoría queer, usted debe abordar las diferencias conceptuales, muy reales por cierto, entre las dos escuelas de pensamiento.

Y aquí paso a otra de sus observaciones, esta vez concerniente a la práctica de la autoría lesbiana en Wittig. Si la cuestión estriba en el análisis de las limitaciones del contrato socia/sexual tal como lo propone Lévi-Strauss, permítame decirle entonces que Wittig no fue ni la primera ni la única en cuestionarlo. Ya en su primer ensayo de la década de 1970, titulado «Des marchandises entr'elles», Irigaray abre el fuego sobre toda la teoría de la exogamia y diagnostica que el contrato heterosexual confina a las mujeres a una posición reificada tanto en el ámbito del deseo como en las esferas socioeconómicas. Luego sigue avanzando y propone otra línea de ataque, muy diferente de la de Wittig, pero igualmente consciente del poder que ejerce el deseo heterosexual sobre las mujeres.

Sospecho que parte de mi interrogatorio cruzado se relaciona con el hecho de que no reconozco a Wittig en la interpretación que acaba de proponer, tal vez porque en esa interpretación haya mucho más de usted misma que de Wittig. Seguramente usted diría lo mismo de mis interpretaciones de Irigaray, y yo no tendría más remedio que darle la razón. Permítame centrarme solamente en un punto, sin embargo: no entiendo cómo el tipo de subjetividad lesbiana defendido por Wittig puede considerarse una concepción más universal de la subjetividad. Todo cuanto veo es la afirmación de una identidad lesbiana que se asienta en la *disolución* del significante «mujer» y en la remoción de todo aquello que, histórica y psicológicamente —según el esquema multiestratificado al que aludí antes— aprendimos a reconocer como el «deseo femenino». Me opongo a este punto de vista por cuanto se trata de una afirmación contradictoria que intenta mantener simultáneamente unidos la noción de una práctica específica orientada al objeto del deseo lesbiano y un concepto de subjetividad sexualmente indiferenciado, «posgénero». Simplemente no veo cómo puede funcionar eso. Desde mi primer libro, jamás he dejado de criticar todo intento de «disolver» a las mujeres en categorías «pos-lo que fuere», uno de los aspectos a mi juicio más perniciosos tanto de la teoría posmoderna como de cualquier otra.

También tengo una objeción conceptual: Wittig habla como si pudiera prescindir «de la mujer», deshacerse de ella como de una antigua piel y elevarla a una tercera posición de sujeto, lo cual me parece lisa y llanamente un intento de arrancar a las mujeres de la paradoja esencial de nuestra identidad. Las

paradojas, sin embargo, deben manejarse con un poco más de cuidado. Para las feministas, la paradoja de la identidad femenina consiste en la necesidad simultánea de afirmarla y deconstruirla. Una paradoja semejante es, en consecuencia, el sitio de una serie de potentes contradicciones históricas que exigen una reelaboración total y colectiva antes de poder superarlas. No es la autodenominación deliberada lo que nos permitirá encontrar la salida de la prisión del lenguaje falogocéntrico.

Tal vez Wittig parezca tener un enfoque más optimista del lenguaje al creer en la plasticidad y variabilidad de la cadena lingüística. Sin incurrir en el tipo de euforia lingüística que caracteriza los momentos más exaltados de *l'écriture féminine*, especialmente en Cixous, pienso, no obstante, que los cambios en las estructuras profundas de la identidad requieren intervenciones sociosimbólicas que trascienden la autodenominación deliberada y que exigen la acción concertada de hombres y mujeres. La famosa declaración de que los procesos inconscientes son transhistóricos y por tanto necesitan *tiempo* para ser modificados no significa que podamos abandonar o renunciar al inconsciente mediante un contramovimiento hacia la «realidad histórica o social». Antes bien, significa que para tomar decisiones políticas eficaces debemos aceptar la temporalidad específica del inconsciente. De ahí mis comentarios previos sobre las mujeres y el tiempo. En mi opinión, Wittig no quiere saber nada de todo esto. En la medida en que su obra teórica —en oposición a su obra ficcional— parte del supuesto de una división entre naturaleza y cultura, entre sexo y género, procedente del legado cartesiano de Simone de Beauvoir, se opone rotundamente a la práctica de lo inconsciente, sea en los textos literarios o a través del psicoanálisis. Si el lado optimista de su postura consiste en creer que podemos cambiar el mundo red denominándolo, su lado negativo consiste en descuidar el tema de la naturaleza escindida del sujeto, la pérdida y el dolor que signan su entrada en el orden signifiante. Wittig no toma en cuenta este dolor específico y prefiere limitarse a declarar que el carácter fálico del lenguaje no está en cuestión.

Así pues, su postura me resulta profundamente antitética respecto de las premisas básicas del postestructuralismo, sobre todo en lo relativo a la idea de la no coincidencia de la identidad con la conciencia. Contrariamente a usted, pienso que necesitamos más que nunca analizar en detalle el esquema psicoanalítico del deseo por cuanto ofrece una serie de múltiples puntos de entrada en la complejidad de la subjetividad. Además, el psicoanálisis evolucionó históricamente hacia un relato mucho más completo de la construcción del deseo en Occidente, ¡y usted sabe cuáles son mis sentimientos con respecto a la responsabilidad histórica!

J. B.: A mí no me interesa tanto determinar las credenciales postestructuralistas de Wittig como considerar la manera en que ella reescribe el drama imaginario y original de la escisión del sujeto. Este recibe el «sexo» a partir de un ser unitario que se divide a causa de su sexuación. Usted tiene razón cuando dice que ella subestima la utilidad del psicoanálisis para su proyecto, pero en cambio nos ofrece una crítica mordaz del contrato sexual según se lo presupone y reinstituye a través del estructuralismo. Pienso, además, que Wittig comprende el dolor y la agonía implícitos en el proceso de reconstruirse a sí mismo: Le corps lesbien es precisamente un esfuerzo doloroso, colectivo y erótico por sustituir (metaforizar) un cuerpo más viejo por uno más nuevo, y la lucha que conlleva es harto difícil (y no en un sentido simplemente voluntarista). De nada sirve leer lo que Wittig tiene que decir sobre Proust, sobre el «caballo de Troya» de la literatura, si uno no se percata de lo que está buscando: un médium de universalidad que no disimule la diferencia sexual. Pienso que en sus mejores momentos ella es capaz de reorganizar la escritura como una compleja acción del materialismo.

R. B.: Evidentemente existen discrepancias entre las posiciones teóricas de Wittig y su obra ficcional; yo prefiero con mucho esta última. Permítame una reflexión final sobre la relación asimétrica entre lo homo y lo hetero y las cuestiones relacionadas con el poder de cada una de estas posiciones. Si en el plano del diagnóstico sexual, la teoría de la diferencia identifica claramente la heterosexualidad como la localización del poder y la dominación, en el plano programático recusa la idea de la heterosexualidad como centro y del lesbianismo como periferia. Partiendo en igual medida del psicoanálisis y de la determinación política, el enfoque de la diferencia sexual postula el centro en función del propio deseo homosexual femenino por las otras mujeres, en tanto que la heterosexualidad es vista como un horizonte más lejano hacia donde es posible desplazarse, si uno se siente inclinado a hacerlo. Da la casualidad que Irigaray se siente muy inclinada a hacerlo y Cixous ni siquiera una pizca, pero el marco de referencia sigue siendo similar. Y ello explica por qué las teóricas de la diferencia sexual *no* creen en las afirmaciones lesbianas radicales. No creer en ellas no significa en absoluto negarlas.

Me sorprende su última observación sobre los choques producidos entre afirmaciones opuestas concernientes a cuál es la matriz de poder que en rigor importa: ¿es la del hombre/mujer, la de lo hetero/homo, la de lo negro/blanco, etc.? En mi opinión, este abordaje es inadecuado porque si algo nos enseñaron el feminismo y el postestructuralismo —cada uno a su manera específica— es la necesidad de reconocer la complejidad, o sea, la presencia simultánea aunque discontinua de aspectos potencialmente contradictorios de los diversos ejes de subjetividad. En otras palabras, entiendo que es fundamental resistirse a creer en la todopoderosa potencia de *una* localización de poder; nadie está nunca completamente contenido por una sola matriz de poder, salvo en condiciones de totalitarismo, el cual constituye la negación definitiva de la complejidad por cuanto nos reduce a la matriz más elemental y más despiadadamente disponible. Por ejemplo, las mujeres en la ex Yugoslavia están ancladas en una identidad étnica que se ha convertido en el único elemento que define quiénes son. El hecho de ser mujeres o lesbianas las expone a una violación carnal mucho más brutal que la sufrida por las mismas

entidades étnicas que casualmente *no* son mujeres. Lo mismo se aplica a las condiciones de esclavitud, pero se trata de casos extremos y extremadamente reveladores. La opresión cotidiana tiende a operar a través de una red de constantes controles y sistemas de vigilancia, con el propósito de impedir el dar prioridad a una determinada matriz válida para todos los tiempos. La escala temporal es muy importante. En mi caso, me interesa especialmente que las feministas puedan dar cuenta de las diferentes matrices que habitamos en diferentes momentos históricos, que podamos intercambiar notas al respecto e identificar los puntos de resistencia a dichas matrices. Indudablemente, las teóricas de la diferencia sexual y las teóricas lesbianas radicales identificarán puntos diferentes de resistencia y estrategias diferentes para activarlos. Pero ello no constituye un problema. ¿Acaso debemos tener un único punto de salida del reino del falo? Por el contrario, cuantas más salidas haya, tanto mejor. Transformemos, pues, nuestras diferencias en objetos de intercambio discursivo entre nosotras.

J. B.: Otro problema con la noción de diferencia sexual es el supuesto de que la organización simbólica de la diferencia sexual —es decir el Sujeto y el Otro (borrado), el Falo y la Carencia— es separable de cualquier organización social. Tal vez se trate de la resaca marxista —no lo sé—, pero a mi juicio aún no se ha respondido a la pregunta acerca de si la diferencia sexual, considerada como simbólica, no es una reificación de una formación social, una reificación que al reclamar un estatuto más allá de lo social ofrece a este una de sus más insidiosas estrategias legitimantes. En el peor de los casos, reifica una organización dada de heterosexualidad compulsiva como el dominio simbólico, vacante (aunque enrarecedor) de lo social y del proyecto político de transformación social.

R. B.: No coincido con esta descripción de la diferencia sexual, pero la considero como uno de los puntos más fructíferos de nuestras divergencias. Al reelaborar el proyecto multiestratificado de la diferencia sexual, establezco una distinción entre sus aspectos descriptivo y programático. Diría, por lo tanto, que la separación de lo simbólico de lo material, así como la separabilidad de la separación —es decir su pensabilidad— son un efecto del sistema patriarcal de dominación. Describiendo este simbólico como un sistema históricamente sedimentado, la teoría de la diferencia sexual subraya *la violencia de la separación* entre lo lingüístico y lo social.

Sin embargo, esta descripción no debe entenderse como un respaldo a dicho simbólico. Según la estrategia de la repetición mimética, la perspectiva de la diferencia sexual pone simultáneamente al descubierto y ofrece una crítica a la reificación falocéntrica de las desigualdades sociales en una estructura simbólica supuestamente distintiva y discursivamente superior. Por ejemplo, Irigaray ha declarado en ocasiones que el régimen falocéntrico no puede ser separado del proceso material de la colonización masculina del espacio social, que comienza con el cuerpo de la mujer y luego se difunde a través de las funciones «simbólicas» básicas de Occidente, las cuales son, según el esquema propuesto por Dumézil: las funciones educativas, las religiosas, las militares y las políticas. La separabilidad de lo simbólico de lo material presupone un poder patriarcal susceptible de imponer las condiciones en que se produce esa separación. En este sentido, lo simbólico es un trozo de historia congelada.

Pero si usted lee atentamente a Irigaray, verá que su objetivo es recombinar aquello que separó el poder patriarcal. Irigaray pide la fusión de lo simbólico masculino a fin de proporcionar un reincardinamiento radical tanto a los hombres como a las mujeres. Siempre ha sido explícita en ese punto: la producción de nuevos sujetos deseantes requiere una reorganización y transformación social masiva de las condiciones materiales de vida. Esto no es una resaca marxista, sino un materialismo radical a la manera estructuralista.

J. B.: Afirmar que lo social y lo simbólico deben ambos ser tomados en cuenta implica suponer todavía su separabilidad. ¿Cómo distingue, entonces, entre lo social y lo material, por un lado, y entre lo semiótico y lo simbólico, por el otro?

R. B.: No confundamos la pensabilidad de una cuestión con su reafirmación. Pensar es una manera de exponer y ofrecer una crítica, no necesariamente avalar ciertas condiciones.

Su pregunta proviene, pues, de un lugar muy incómodo que quiero recusar. Me gustaría historizarla y no dejarla colgando en un vacío conceptual. Permítame entonces invertir su interrogante y preguntarle cómo espera usted mantener la distinción entre lo sociomaterial y lo lingüístico o simbólico. Pienso que somos los sobrevivientes de una colosal transición: la clase de mundo que se está construyendo para nosotros es un mundo donde se ha reemplazado el «biopoder» de Foucault por la informática de la dominación y la hipnosis del tecnoparloteo. Como lo dijo acertadamente Deleuze en *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* y como lo advirtieron muchas feministas negras y poscoloniales: en la nueva era del flujo internacional de capitales y de la migración mundial y —agregaría yo— de la pornografía en Internet y en el ordenador, de las plantas de producción situadas en el exterior y de los narcodólares, las condiciones materiales y simbólicas se encuentran totalmente entrelazadas. Pienso que necesitamos nuevas teorías que abarquen la simultaneidad de los efectos materiales y semióticos, y no aquellas que perpetúan su desconexión.

J. B.: Estoy de acuerdo, sin embargo. Usted menciona aquí el entrelazamiento de lo simbólico y lo material, pero ¿dónde encajan en este esquema términos tales como lo social y lo histórico? Traigo a colación la pregunta solo para señalar que quienes separan lo simbólico de lo social tienden a incluir bajo la rúbrica de lo «simbólico» una versión sumamente idealizada de lo social, una «estructura» despojada de su socialidad y, por tanto, la idealización de una organización social del sexo bajo el rótulo de lo simbólico. Su referencia al «sistema patriarcal de dominación» me impresiona en un sentido. Creo que la

frase perdió toda vigencia en el transcurso de las recientes críticas a 1) la sistemática o putativa universalidad del patriarcado, 2) el uso del patriarcado para describir las relaciones de poder vinculadas con la dominación masculina en sus formas culturalmente variables, y 3) el uso de la dominación como el principal enfoque del que se valen las feministas para ocuparse de la cuestión del poder.

Asimismo, creo que postular la simultaneidad de lo social y lo simbólico o pensar que están interrelacionados significa afirmar todavía la separabilidad de esos dominios. Antes de esta última observación, usted calificó a esa «separación» de violenta, marcando así una insuperabilidad en esa distinción. Interpreto que para usted lo simbólico está históricamente sedimentado, pero luego distingue lo simbólico tanto de lo social como de lo material. Estos dos términos me resultan confusos: ¿acaso son iguales? ¿Cuándo deviene la historia «históricamente sedimentada»? ¿Son todas las cosas históricamente sedimentadas lo mismo que «lo simbólico»? Si lo simbólico es también dinámico, como argumentó en relación con Deleuze, ¿de qué manera incide ello en la definición?

R. B.: No considero que la diferencia sexual postule un simbólico que rebase lo social, sino todo lo contrario. Comienzo a sospechar que donde más diferimos es en nuestra manera de entender la postura teórica de hablante y la actividad del pensamiento. No creo que enfatizar la simultaneidad de lo social y lo simbólico sea lo mismo que avalar la separabilidad de estos dominios. Es preciso analizar de un modo más complejo las condiciones de pensabilidad de una noción. En otras palabras, en toda enunciación hay algo más que su contenido proposicional. También necesitamos tomar en cuenta el componente preconceptual, es decir, la afectividad, las fuerzas, los flujos de intensidad que subyacen en cada enunciación. Con respecto a la «separabilidad de lo social con respecto a lo simbólico», quisiera establecer una distinción entre diferentes topologías posibles:

1. Un anhelo cartográfico: la descripción y evaluación de los efectos de un simbólico patriarcal;
2. Un impulso utópico: el proyecto político feminista para derribar el sistema ya mencionado e instaurar un sistema alternativo;
3. Un toque polémico: el deseo de hacer que todos hablen del tema.

Coincido con Deleuze en abordar el proceso teórico como una actividad dinámica, esperanzada, nómada. Por consiguiente, el proceso de construir sentido se asienta en un material no conceptual y en transiciones más fluidas que las que usted aparentemente permite. El punto continúa siendo, sin embargo, la necesidad de construir nuevos sujetos deseantes sobre las ruinas del dualismo de género impuesto por la falogocentralidad. Los nuevos sujetos requieren, además, nuevas estructuras sociales y simbólicas que permitan promulgar socialmente y registrar colectivamente los cambios en la identidad y en las estructuras del deseo. Para lograrlo, necesitamos una revolución pacífica, molecular, viral y, por tanto, incontenible dentro del sí mismo, multiplicada por una multitud de diferentes sí mismos que actúen como agentes históricos del cambio.

Por cierto, la historia es el proceso de sedimentaciones multiestratificadas de acontecimientos, actividades, discursos, basado en el modelo del archivo que proponen, aunque de diferentes modos, tanto Foucault como Deleuze (Deleuze es más radical que Foucault). El sistema simbólico se halla vinculado a esta sedimentación histórica, pero no siempre de manera positiva. Quiero decir, sería demasiado ingenuo pensar que lo simbólico registra automáticamente el tipo de cambios sociales y de profundas transformaciones producido por movimientos tales como el feminismo. A mi criterio, el proceso de cambio simbólico se parece más a un doble mecanismo de retroalimentación, el cual exige la clase de intervención diversificada y compleja a la que se refiere Kristeva. También creo que usted debe establecer una distinción entre las ideas de Lacan sobre lo simbólico y su vínculo con los procesos históricos, y las ideas sobre el mismo tema de Irigaray y Deleuze, que son totalmente diferentes. Yo prefiero la definición de Deleuze de lo simbólico como modelo programático, porque lo considera un proceso dinámico de producción de prácticas significantes de una manera que entreteje las condiciones lingüísticas y sociales de esta producción. No obstante, el problema estriba en que Deleuze niega —o, más bien, abriga ciertas dudas sobre— la especificidad de la diferencia sexual. Por otro lado, Irigaray es más clara en lo concerniente a la diferencia sexual, pero aún continúa ligada al esquema lacaniano de la conexión simbólico/imaginario, lo que genera toda una serie de problemas diferentes, el menor de los cuales no es la cuestión de la pulsión femenina de muerte. Esto da por resultado un sistema operativo menos dinámico.

J. B.: Pero aquí usted elige aquellas definiciones de lo simbólico que aparentemente se adaptan mejor a sus propósitos, y si Deleuze es más dinámico, entonces Deleuze gana el certamen. Me pregunto si lo simbólico está destinado a operar de esa forma, vale decir, como un conjunto de estructuras y dinámicas reguladoras que ponen un límite a lo que puede y no puede ser elegido. ¿Quién, por ejemplo, es el autor que decide estas cuestiones y por qué la autoría misma está decidida de antemano precisamente por este funcionamiento simbólico? Pienso que lo simbólico designa el carácter idealizado del poder regulador y que ese poder debe situarse y criticarse, en última instancia, dentro de una concepción intensificada de lo social. Se trata, pues, de una clara diferencia entre nosotras. ¿Qué direcciones pretende seguir?

R. B.: Hacia mediados de la década de 1990, indudablemente podemos decir que hay *teorías de lo simbólico* que las feministas necesitan analizar y evaluar, y creo definitivamente que en este momento histórico las feministas deben escoger entre ellas. Usted parece tener una idea más estática que yo sobre el modo en que opera lo simbólico; por lo tanto, mi preferencia por Deleuze no es meramente instrumental. Solo pienso que su definición de lo simbólico resulta más útil para la política feminista

porque rompe con el esencialismo psíquico de Lacan. Me sorprende, asimismo, que usted parezca atribuirle todo el poder regulador únicamente a la función simbólica. Yo considero esa función solo como *un término en una relación*: para Lacan, la relación entre lo simbólico, lo imaginario y lo real; para Irigaray, la relación entre lo simbólico, lo imaginario y lo político; para Foucault, el proceso de subjetivación a través de la verdad, el conocimiento y la práctica discursiva. Estoy mucho más interesada en el proceso, en la relación, que en cualquiera de sus términos, de ahí el énfasis en los cambios nómades.

En este momento estoy trabajando en el tema de la tensión generada entre la duda *explícita* de Deleuze y lo que considero la incapacidad implícita de Irigaray para trascenderla. Le confieso que a veces me atrae la teoría del «ciborg» de Haraway, solo porque postula el fin de la visión del sujeto como escindido y asentado en el inconsciente. Pero ciertamente no puedo seguir ese camino. De modo que prosigo mi viaje nómade en los espacios situados entre diferentes procesos, términos de relación y teorías, con la esperanza de resistirme a las dos principales tentaciones que enfrentan las feministas; en primer término, perder de vista las implicaciones prácticas, políticas, tanto de este viaje como de las teorías que lo sustentan; en segundo término, creer que alguna teoría conlleva siempre la salvación.

En este sentido, la sobrecarga teórica que marca nuestro intercambio puede tener al menos un efecto positivo en los lectores. Quizá, por reacción, los induzca a practicar una clase más alegre de pensamiento idiosincrásico e híbrido, algo que no sea ni conceptualmente puro ni políticamente correcto: un tipo jubiloso de pensamiento feminista «sucio».

Julio de 1994

Bibliografía

- Beauvoir, S. de. 1949. *Le deuxième sexe*. París, Gallimard. [*El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2000].
- Benjamin, W. 1968. *Illuminations*. Compilación e introducción de Hannah Arendt. Nueva York, Schocken. [*Iluminaciones*. Madrid, Taurus, 1998].
- Bock, G. 1988. *Storia, storia delle donne, storia di genere*. Florencia, Estro strumenti.
- Bono, P. y Kemp, S. (comps.). 1991. *Italian Feminist Thought*. Oxford, Blackwell.
- 1993. *The Lonely Mirror*. Nueva York, Routledge.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- 1994. Towards a new nomadism: feminist Deleuzian tracks, or metaphysics and metabolism, en C. Boundas y D. Olkowski (comps.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- Brouns, M. 1989. The development of Women's Studies: a report from the Netherlands. La Haya, STEO.
- Cixous, H. 1974. *Prénoms de personne*. París, Seuil.
- 1975. *Le rire de la Meduse*, *L'Arc*, núm. 61, pp. 39-54. [*La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 2004].
- 1986. *Entre l'écriture*. París, Des Femmes.
- 1987. *Le livre de Promethea*. París, Gallimard.
- Cixous, H. y Clément, C. 1975. *La jeune née*. París, Union Générale d'Éditions.
- Coward, R. y Ellis, J. (comps.). 1977. *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- De Lauretis, T. 1988. The essence of the triangle, or taking the risk of essentialism seriously, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 3-37.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1989. *Milles plateaux: capitalisme et schizophrénie*. París, Minuit. [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2002].
- Duby, G. y Perrot, M. (comps.). 1992. *A History of Women in the West*. 10 volúmenes hasta la fecha. Cambridge, Belknap.
- Duchen, C. 1986. *Feminism in France*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Duhacek, D. 1992. Proposal for the experimental Women's Studies in Belgrade. Ensayo inédito.
- Dumézil, G. 1968. *Mythes et épopée*. París, Gallimard. [*Mito y epopeya*. Barcelona, Seix Barral, 1977].
- Duras, M. 1991. Entrevista, en A. Jardine y A. Menke (comps.), *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing and Politics in Post 1968 France*. Nueva York, Columbia University Press.
- Essed, P. 1991. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Londres, Sage.
- Establishig Gender Studies in Central an Eastern European Countries, *Bulletin of ENWS*, marzo de 1993.
- Faré, I. 1979. *Mara e le altre: le donne e la lotta armata*. Milán, Feltrinelli.
- Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*. París, Gallimard. [*El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999].
- Hartsock, N. 1983. The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism, en S. Harding y M. B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality*. Boston, Kluwer Academic Pub.

- Hermesen, J. y Van Lemming, A. (comps.). 1991. *Sharing the Difference: Feminist Debates in Holland*. Nueva York, Routledge.
- Irigaray, L. 1974. *Spéculum de l'autre femme*. París, Minuit. [*Spéculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978].
- 1977. *Ce sexe qui en est pas un*. París, Minuit. [*Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltes, 1982].
- 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. París, Minuit.
- 1987. Egales à qui?, *Critique*, núm. 480, pp. 420-437.
- Kristeva, J. 1980. Women's time, en N. O. Koehane et al. (comps.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Lutz, H. 1993. Feminist theory and practice: an interview with bell hooks, *Women's Studies International Forum*, vol. 16, núm. 4, pp. 419-425.
- Macciocchi, M. A. 1976. *La donna nera: consenso femminile e fascismo*. Milán, Feltrinelli.
- 1978. *Les femmes et leur maîtres*. París, Bourgois.
- Milan Women's Bookshop. 1990. *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*. Bloomington, Indiana University Press.
- Papic, Z. 1992. Nationalism, Patriarchy, and War. Conferencia de la Asociación Europea de Filósofas. Ámsterdam.
- Richardson, D. y Robinson, V. 1994. Theorizing women's studies, gender studies and masculinity: the politics on naming, *The European Journal of Women's Studies*, vol. 1, núm. 1, pp. 11-27.
- Rubin, G. 1975. The traffic in women: notes on the political economy of sex, en R. Reiter (comp.), *Towards an Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review, pp. 157-210.
- Verbeek, M. 1993. The Erasmus video document on race, ethnicity, and gender. Conferencia Noiose sobre estudios multiculturales de las mujeres en Europa. Driebergen, Holanda, del 18 al 22 de junio.
- Wittig, M. 1973. *Le corps lesbien*. París, Minuit. [*El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-textos, 1977].
- Yuval-Davis, N. y Anthias, F. 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour, and Class and the Anti-Racist Struggle*. Nueva York, Routledge.

5

El ciberfeminismo con una diferencia

Introducción: la posmodernidad

En la ciudad hay ahora componentes sueltos, partículas aceleradas, algo se ha aflojado, algo está deslizándose, enlazando, girando hacia el borde de su acanaladura. Algo debe ceder y eso es peligroso. Hay que tener cuidado, porque la seguridad abandonó nuestras vidas.

Martin Amis, *Los monstruos de Einstein* (1987: 32-33)

En este artículo, situaré en primer lugar la cuestión de los cibercuerpos en el marco de la posmodernidad y haré hincapié en las paradojas del incardinamiento. Luego tocaré algunas variaciones sobre el tema del ciberfeminismo, destacando el problema de la diferencia sexual. Contrariamente a los usos que los especialistas le dan al término, considero que la posmodernidad significa la situación específica de las sociedades postindustriales después de la decadencia de las esperanzas y los tropos modernistas. El espacio urbano es sintomático de esos cambios, particularmente en las zonas deprimidas de la ciudad, las cuales se han limpiado y reconfigurado mediante edificios postindustriales de metal y plexiglás, pero eso no es sino una apariencia que encubre la putrefacción del espacio industrial y señala la muerte del sueño modernista de la sociedad civil urbana. Se trata de un problema primordial pero no exclusivo de Occidente. El rasgo distintivo de la posmodernidad es, en efecto, la naturaleza transnacional de su economía en la era de la decadencia del Estado-nación. Se refiere a la mezcla étnica producto del flujo de migración mundial: un proceso infinito de hibridación en un tiempo signado por el creciente racismo y la xenofobia en el mundo occidental (Hall, 1994).

La posmodernidad alude asimismo a un enorme impulso hacia la «tercermundialización» del Primer Mundo, aunque este continúe explotando a los países en vías de desarrollo. Hace referencia a la caída de lo que se conoció como «el segundo mundo», esto es, el bloque comunista, y a la recurrencia del proceso de «balcanización» de todo el bloque europeo oriental; trata de la declinación de la economía legal y del surgimiento del crimen y la ilegalidad como factor de peso. Es lo que Deleuze y Guattari llaman «el capital como cocaína». Demuestra hasta qué punto el capitalismo tardío no tienen ningún propósito ideológico, ninguna dirección definida, nada, excepto la brutalidad de perpetuarse a sí mismo.

Por último, pero no por ello menos importante, la modernidad alude a una nueva y perversamente fructífera alianza entre tecnología y cultura. La tecnología evolucionó desde el dispositivo panóptico que Foucault analizó en función de la vigilancia y el control, hasta un aparato mucho más complejo que Haraway describe en términos de «la informática de la dominación». Abordar el tema de la tecnología en la posmodernidad requiere por consiguiente un cambio de perspectiva. Lejos de parecer antitético al organismo y al conjunto de valores humanos, el factor tecnológico debe entenderse como coextensivo y entremezclado con lo humano. Esta mutua imbricación nos obliga a referirnos a la tecnología como aparato material y simbólico, es decir como un agente semiótico y social entre otros.

Este cambio de perspectiva, analizado en otra parte (véase especialmente Braidotti, 1994), implica alejarse de la tecnofobia y adoptar un enfoque más tecnófilo, al tiempo que redefine los términos de la relación entre la tecnología y el arte. Si en un marco humanista convencional ambos términos pueden parecer opuestos, en la posmodernidad están en cambio mucho más interconectados.

En todos los campos, pero especialmente en la tecnología de la información, la separación estricta entre lo técnico y lo creativo se ha vuelto obsoleta en razón de las imágenes digitales y del diseño con ayuda de ordenadores. La nueva alianza entre los dominios previamente segregados de lo técnico y lo artístico caracteriza la versión contemporánea de la reconstrucción humanista de una tecnocultura cuya estética se corresponde con su sofisticación tecnológica.

Así pues, quiero distanciarme en igual medida de, por un lado, la euforia de los posmodernistas de corriente dominante que toman la tecnología de avanzada y en particular el ciberespacio como la posibilidad de múltiples y polimorfos reincardinamientos; y por el otro, de los muchos profetas de la catástrofe que se lamentan por la declinación del humanismo clásico. En mi opinión, la posmodernidad constituye en cambio el umbral de nuevas e importantes relocalizaciones para la práctica cultural. Una de las condiciones más significativas en lo relativo a estas relocalizaciones consiste en renunciar tanto a la fantasía de los múltiples reincardinamientos como a la atracción fatal por la nostalgia (Jameson, 1991). El anhelo nostálgico por un pasado supuestamente mejor es una respuesta apresurada y poco inteligente a los desafíos que nos plantea nuestro tiempo. No solo es culturalmente ineficaz, en la medida en que se relaciona con las condiciones de su propia historicidad negándolas; también es un atajo para eludir la complejidad de dichos desafíos. A mi juicio, hay algo profundamente amoral y desesperado en la manera como las sociedades postindustriales se lanzan de cabeza a una solución apresurada de sus contradicciones. Esta huida a la nostalgia produce el efecto inmediato de soslayar, por mera denegación, la transición desde un mundo humanista a un mundo posthumano. No es sorprendente pues que esta desilusión básica se compense con una ola de ferviente anhelo por salvadores de todo tipo, marca y formato.

En este clima generalizado de denegación y negligencia que caracteriza la crisis terminal del humanismo clásico, necesitamos volver a géneros literarios «menores» tales como la ciencia ficción y, más específicamente, el ciberpunk, a fin de encontrar soluciones no nostálgicas a las contradicciones de nuestros tiempos.

En tanto que la cultura dominante se niega a lamentar la pérdida de las certezas humanistas, las producciones de la cultura «menor» ponen la crisis en primer plano y destacan el potencial que ofrece para encontrar soluciones creativas. Contrapuestos a la amoralidad de la denegación, los géneros culturales «menores» fomentan una ética basada en la autoconciencia lúcida. Algunos de los seres más morales que sobrevivieron a la posmodernidad occidental son los escritores de ciencia ficción, quienes no temen demorarse en la muerte del ideal humanista del «Hombre» y por tanto inscriben esta pérdida —y la inseguridad ontológica que conlleva— en el corazón (muerto) de los intereses culturales contemporáneos. Tomándose el tiempo necesario para simbolizar la crisis del humanismo, estos espíritus creativos, siguiendo a Nietzsche, empujan la crisis hasta su resolución más profunda. Y al hacerlo, no solo inscriben la muerte en el centro de la agenda cultural posmoderna, sino que además ponen al desnudo la apariencia que encubre las inadecuaciones del presente (des)orden cultural.

En el resto del capítulo quisiera señalar, ante todo, que entre estas lectoras iconoclastas de la crisis contemporánea se encuentran activistas feministas culturales y mediáticas tales como las chicas del disturbio y otras «ciberfeministas», dedicadas a la política de la parodia o a la repetición paródica. Varias de estas mentes creativas prefieren la teoría, otras —las escritoras feministas de ciencia ficción y algunas «fabuladoras» (Barr, 1987) como Angela Cárter— eligen en cambio el modo ficcional. Aunque la ironía continúa siendo el principal mecanismo estilístico, son asimismo muy significativas las artistas contemporáneas de medios electrónicos del tipo no nostálgico; por ejemplo: Jenny Holzer, Laurie Anderson y Cindy Sherman. Son las compañeras de viaje ideales en la posmodernidad.

Los cuerpos posthumanos

Es bueno haber nacido mujer, o de lo contrario hubiera sido una *drag queen*.

Dolly Parton

La cita de esta gran simuladora que es Dolly Parton da la tónica al resto de este apartado, donde ofreceré un panorama de algunas de las representaciones sociopolíticas del fenómeno del cibercuerpo,

desde una perspectiva feminista.

Imaginemos por un momento el siguiente tríptico: en el centro, Dolly Parton con su simulada apariencia de belleza sureña. A su derecha, esa obra de arte de la reconstrucción a base de siliconas que es Elizabeth Taylor, con un Peter Pan igual a Michael Jackson gimoteando a su lado. A la izquierda de Dolly, Jane Fonda, la fetichista del estado físico hiperreal, bien asentada en su fase pos-Barbarella como principal dínamo del abrazo catódico planetario de Ted Turner.

Ahí tienen el Panteón de la femineidad posmoderna, en vivo en la CNN, en cualquier momento, en cualquier lugar, desde Hong Kong a Sarajevo, a su entera disposición con solo pulsar un botón. La interactividad es otro sinónimo de «compra» —escribió Christine Tamblyn^[39]— y lo que se vende es una identidad de género hiperrealista.

Estos tres íconos tienen algunas características en común: primero, habitan un cuerpo posthumano, esto es, un cuerpo reconstruido artificialmente (Posthuman, 1993). Aquí el cuerpo en cuestión dista mucho de ser una esencia biológica; se trata de una encrucijada de fuerzas intensivas, de una superficie donde se inscriben los códigos sociales. Desde el momento en que la generación postestructuralista intentó repensar un yo incardinado y desesencializado, deberíamos habernos acostumbrado a la pérdida de seguridad ontológica que acompaña la caída del paradigma naturalista. Según Francis Baker (1984), la desaparición del cuerpo constituye el vértice del proceso histórico de su desnaturalización. El problema pendiente consiste en cómo reajustar nuestras políticas a ese cambio.

Quisiera sugerir, a manera de consecuencia, que resulta más adecuado hablar de nuestro cuerpo en términos de incardinamiento, vale decir de múltiples cuerpos o conjuntos de posiciones incardinadas. El incardinamiento significa que somos sujetos situados, capaces de ejecutar conjuntos de (Ínter)acciones discontinuas en el espacio y en el tiempo. La subjetividad incardinada es, pues, una paradoja que se apoya simultáneamente en la decadencia de las distinciones mente/cuerpo y en la proliferación de discursos acerca del cuerpo (Kaplan y Grewal, 1994). La posmodernidad se asienta en la paradoja de la comodificación y del conformismo simultáneos de las culturas, aunque intensifica tanto las disparidades como las desigualdades estructurales existentes entre dichas culturas.

La omnipotencia de los medios visuales constituye un aspecto importante de esta situación. Nuestra era ha convertido la visualización en la forma definitiva del control, y la ha dejado en manos de los fetichistas de la claridad, quienes transformaron la CNN en un verbo: «Hoy he sido CNN-izado, ¿y usted?». Ello marca no solamente la etapa final en la comodificación de lo escópico, sino también el triunfo de la vista por sobre los otros sentidos (Fox Keller y Grontowski, 1983; Irigaray, 1974; Haraway, 1990).

Esto reviste un interés especial desde una perspectiva feminista, por cuanto tiende a reinstalar una jerarquía de la percepción corporal que privilegia la visión por encima de los restantes sentidos, especialmente el tacto y el oído. La primacía de la visión fue rechazada por las teorías feministas.

A la luz de la obra feminista propuesta por Luce Irigaray y Kaja Silverman, surgió la idea de explorar la potencialidad de la audición y del material acústico como una manera de salir de la tiranía de la mirada. Donna Haraway dice cosas muy significativas acerca del yugo logocéntrico de la visión desincardinada, ejemplificada acabadamente por el ojo/satélite en el cielo. Haraway propone, por el contrario, una redefinición incardinada y por tanto responsable del acto de ver como una forma de conectarse con el objeto de la visión, a la cual define en términos de «indiferencia apasionada». Si observamos el arte electrónico contemporáneo, especialmente en el campo de la realidad virtual, encontraremos a muchas artistas —por ejemplo, Catherine Richards y Nell Tenhaaf— que aplican la tecnología para cuestionar el supuesto implícito de superioridad visual que esta conlleva.

En tercer lugar, los tres iconos que elegí para simbolizar los cuerpos posmodernos son todos blancos, especial y paradójicamente Michael Jackson. Con su ingenio perverso e hiperrealista, el artista Jeff Koons (exmarido de la Cicciolina, la estrella porno italiana y posthumana) retrató a Jackson en una pieza de cerámica como un dios de blancura nívea sosteniendo un mono en sus brazos. Con gran solemnidad, Koons anunció que este era un tributo a la búsqueda de perfección corporal emprendida por Michael Jackson. Las innumerables cirugías estéticas a las que se sometió prueban la voluntad de Jackson de esculpir y transformar el yo [*self*] en una obra de arte. En la visión posthumana del mundo, los intentos deliberados de perseguir la perfección se consideran un complemento de la evolución, pasibles de llevar al yo incardinado a una etapa superior de realización. Siendo la blancura, en la sublime simplicidad de Koons, la norma indiscutible y definitiva de la belleza, el superestrellato de Jackson solo podía retratarse en blanco. La hiperrealidad no elimina el racismo: lo intensifica y lo lleva a la implosión. Un aspecto relacionado con la racialización de los cuerpos posthumanos concierne a los valores específicamente étnicos que transmite. Muchos se han preguntado hasta qué punto nos está recolonizando la ideología norteamericana, y más específicamente californiana, del «cuerpo bello». En la medida en que las empresas estadounidenses son las dueñas de la tecnología, dejan su impronta en el imaginario contemporáneo, lo cual deja poco espacio para otras alternativas culturales. Por lo tanto, los tres emblemas de femineidad posmoderna sobre cuyos cuerpos estoy escribiendo este artículo únicamente podían ser norteamericanos.

La política de la parodia

Enfrentados a esta situación, es decir, a los iconos culturalmente impuestos de la hiperfemineidad blanca, económicamente dominante y heterosexual que reinstala enormes diferenciales de poder negándolos, cabe preguntarse qué hacer.

Pues bien, lo primero que puede hacer una feminista crítica es reconocer las aporías y afasias de los marcos teóricos y mirar con esperanza en la dirección señalada por las artistas. Es indudable que el espíritu creativo aventaja a los maestros del metadiscurso, incluso, y especialmente, del metadiscurso deconstructivo. Se trata, en rigor, de una perspectiva muy sensata: después de años de arrogancia teórica postestructuralista, la filosofía marcha a la zaga del arte y la ficción en la difícil lucha por mantenerse a la altura del mundo actual. Quizás ha llegado la hora de moderar la voz teórica dentro de nosotros y de intentar ocuparnos de nuestra situación histórica de un modo diferente.

Las feministas no han vacilado ante el desafío de encontrar respuestas políticas e intelectuales a esta crisis teórica. Esta actitud ha tomado principalmente la forma de un «giro lingüístico»: es decir un cambio hacia estilos más imaginativos. Prueba de ello es el énfasis puesto por la teoría feminista en la necesidad de concebir nuevas «figuraciones» o «fabulaciones» —como las llaman Donna Haraway y Marleen Barr, respectivamente— a fin de expresar formas alternativas de subjetividad femenina desarrolladas dentro del feminismo, así como en la lucha en curso con el lenguaje para producir representaciones afirmativas de las mujeres.

Pero en ninguna parte el desafío feminista es más evidente que en el campo de la práctica artística. Por ejemplo, la fuerza irónica, la violencia apenas reprimida y el ingenio vitriólico de grupos feministas como las chicas del disturbio [*Riot Girls*] o las chicas guerrilleras [*Guerrilla Girls*] constituyen un aspecto importante de la relocalización contemporánea de la cultura y de la lucha por la representación. Yo definiría esta posición en términos de la política de la parodia. Las chicas del disturbio quieren decir que la guerra continúa y que las mujeres no somos pacifistas pues somos las chicas malas, las chicas de la guerrilla. Queremos oponer una resistencia activa, pero también deseamos divertirnos y hacerlo a nuestra manera. El número cada vez mayor de mujeres que escriben ciencia ficción, ciberpunk, guiones cinematográficos, «fanzines», música rap y rock y otros estilos similares da testimonio de esta nueva modalidad.

Hay definitivamente un toque de violencia en el modo en que se expresan las chicas del disturbio y de la guerrilla: una suerte de cruda franqueza que choca con los tonos sincopados de la crítica del arte estándar. Este estilo contundente constituye una respuesta a la hostilidad del entorno y de las fuerzas sociales. Asimismo, manifiesta una profunda confianza en los lazos colectivos que pueden establecerse a través de rituales y acciones ritualizadas, los cuales, lejos de disolver al individuo en el grupo, se limitan a acentuar su impenitente singularidad. Encuentro una poderosa evocación de esta particular, aunque colectivamente compartida, posición en el ritmo estridente, demoníaco de *In Memoriam to Identity* de Kathy Acker (1990), en su don para los devenires múltiples, en su alegría ante la reversibilidad de las situaciones y las personas, en su capacidad fronteriza de personificar, remedar y atravesar a una infinidad de «otros».

Como lo han señalado muchas feministas, la práctica de la parodia —a la que también llamo «la filosofía del como si»—, con sus repeticiones ritualizadas, necesita de un soporte para ser políticamente eficaz. Las afirmaciones cognitivas del feminismo posmoderno se fundamentan en experiencias vividas y marcan consecuentemente formas radicales de reincardinamiento. Pero necesitan además ser dinámicas —o nómades— y dar lugar a cambios de localización y a la multiplicidad.

La práctica del «como si» también puede degenerar en un modo de representación fetichista. Este proceso consiste en reconocer y negar simultáneamente ciertos atributos o experiencias. En el pensamiento posmoderno de corriente masculina (véanse Schor, 1987 y Modleski, 1991), el rechazo fetichista parece caracterizar la mayor parte de las discusiones sobre la diferencia sexual (Braidotti, 1993). A mi juicio, la teoría feminista tiende a corregir esta tendencia. Desde la perspectiva del feminismo, la «filosofía del como si» no es una forma de rechazo sino, más bien, la afirmación de un sujeto no esencializado, vale decir ya no sustentado en la idea de «naturaleza» humana o femenina, pero capaz, no obstante, de acciones éticas y morales. Como nos advierte lúcidamente Judith Butler, la fuerza del modo paródico consiste, precisamente, en convertir la práctica de las repeticiones en una posición políticamente potenciadora.

Me parece que el aspecto estimulante de la práctica teórica y política del «como si» es su potencial para ofrecer, mediante sucesivas repeticiones y estrategias miméticas, espacios donde es posible engendrar formas de agencia feminista. En otras palabras, la parodia puede ser políticamente potenciadora con la condición de estar sostenida por una conciencia crítica que apunte a subvertir los códigos dominantes. De ahí que la estrategia de la «mimesis» de Irigaray sea políticamente potenciadora porque enfoca simultáneamente cuestiones relativas a la identidad, a las identificaciones y a la subjetividad política. El modo irónico es una forma orquestada de provocación y, como tal, marca una suerte de violencia simbólica; y las chicas del disturbio son maestras insuperables en ese sentido.

Estoy enferma y harta de la tecnología de la Realidad Virtual y del ciberespacio, que son juguetes para varones. Me divierte muy poco y me aburre moderadamente la visión de los hippies envejecidos y reciclados que, no habiendo podido sacarse de encima sus hábitos narcóticos de la década de 1960,

resolvieron simplemente trasladarlos a las «drogas del vídeo y la computación». Esto es solo un desplazamiento de la búsqueda de un placer solipsista en otro. Yo, como una de las chicas guerrilleras, de las chicas malas, quiero mi propio imaginario, mi propio yo proyectado; mi deseo es diseñar el mundo a mi gloriosa imagen y semejanza. Es tiempo de celebrar el profano matrimonio de la Ariadna de Nietzsche y las fuerzas dionisiacas; es tiempo de que el deseo femenino de muerte se exprese estableciendo redes viables que traduzcan el deseo de la mujer en formas socialmente negociables de conducta. Es tiempo de que la historia y el inconsciente sellen un nuevo pacto.

La metáfora de la guerra está invadiendo nuestro imaginario cultural y social, desde la música rap hasta el ciberespacio. Tomemos el ejemplo de la música popular. Yo comenzaría por percatarme de la decadencia del rock and roll como fuerza política subversiva, lo cual se pone de manifiesto en dos fenómenos paralelos: uno de ellos es la segunda venida de lo que llamo el «rock geriátrico», es decir los interminables «retornos» de los Rolling Stones y otras reliquias del «cock rock» de la década de 1960 (Archer, 1986). ¿Se retirarán alguna vez? El segundo y mucho más problemático efecto es el uso militar del rock and roll por parte del ejército norteamericano. La utilización de la música rock como arma de asalto comenzó en Vietnam y se perfeccionó en el ataque a Noriega en la ciudad de Panamá^[40].

Ahora el control está en manos del rap y las imágenes masculinistas, belicistas del «gangsta rap» se han apoderado del rap. Escuchen la banda femenina de rap Salt'n Pepper o como quiera que se llame y tendrán que reconsiderar la inevitable conexión entre la música subversiva y la agresividad masculina. Sí, las chicas se están poniendo furiosas; queremos nuestros ciber sueños, nuestras propias, compartidas alucinaciones. Pueden quedarse con su sangrienta violencia; para nosotras, lo que está en juego es cómo apoderarnos del ciberespacio a fin de salir del viejo, descompuesto cadáver seducido, raptado y abandonado del patriarcado falologocéntrico; de los escuadrones de la muerte del falo, del cuerpo geriátrico ávido de dinero, inflado de siliconas de la falocracia militante y su anexo e indexado «otro» femenino. Las chicas malas saben que pueden hacer las cosas un poco mejor que esto.

La escritura creativa a la manera ficcional constituye otro ejemplo importante de la política de la parodia. Escribir en la posmodernidad no es solo un proceso de traducción constante, sino también de sucesivas adaptaciones a diferentes realidades culturales. Este punto fue planteado vigorosamente por la escritora y cineasta vietnamita-californiana Trinh Minh-ha, quien, siguiendo la reinterpretación de Deleuze de las fuerzas dionisiacas nietzscheanas, hace referencia a «escribir en intensidad». Ello indica que la escritura caracteriza un tipo intransitivo de devenir, o sea la clase de devenir que intensifica el propio nivel de placer y de creatividad jubilosa.

La técnica de actuación de Laurie Anderson es un ejemplo interesante de devenir intransitivo a través de un estilo paródico eficaz. Maestra insuperable en la forma «como si» de la expresión creativa^[41], Laurie Anderson nos propone un universo conceptual donde las situaciones y las personas son siempre reversibles. Esto le permite describir un tipo de *continuum* de alta tecnología entre diferentes niveles de experiencia. A su vez, ello contribuye a su extraordinario talento para evocar la complejidad de un modo minimalista.

Las instalaciones en los espacios públicos son también un elemento importante de este tipo de sensibilidad artística. Por ejemplo, las grandes carteleras de Barbara Krueger están estratégicamente colocadas en las principales intersecciones del centro de las metrópolis occidentales. Dichas carteleras anuncian «No necesitamos otro héroe» y lo hacen con una fuerza que corta el aliento (Krueger, 1983, 1984, 1990). En estos tiempos de decadencia postindustrial del espacio urbano, artistas como Krueger se las arreglan para devolverle a la obra de arte el valor monumental que solía ser su prerrogativa en el pasado, preservando al mismo tiempo su naturaleza políticamente comprometida. De manera similar, los paneles electrónicos de Jenny Holzer relampaguean en el horizonte infestado de anuncios de nuestras ciudades y transmiten mensajes muy politizados y concienzudos: «El dinero crea el gusto», «La propiedad crea el delito», «La tortura es salvaje», etc. (Holzer, 1988). Holzer utiliza también los espacios de los aeropuertos, especialmente los carteles de información de las cintas de equipajes, para transmitir mensajes sorprendentes tales como: «La falta de carisma puede ser fatal», y algunos irónicos, por ejemplo: «Si usted se hubiese comportado amablemente, los comunistas no existirían», o «¿Qué país se debería adoptar si uno odia a los pobres?».

Krueger y Holzer son perfectos ejemplos de artistas posmodernas, perceptivas y no nostálgicas que se apropian de espacios públicos con propósitos creativos y políticos. En sus manos, la ciudad concebida como un área de tránsito y paso se transforma en un texto, en un espacio significante profundamente marcado por signos y carteles que indican una multitud de direcciones posibles, a las cuales la artista les agrega la suya, inesperada y provocativa. Las chicas guerrilleras lo han hecho durante años con extraordinario talento.

Por consiguiente, los espacios públicos como sitios de creatividad ponen de manifiesto una paradoja: están cargados de significación y a la vez son profundamente anónimos; son espacios de transición indiferentes, pero también puntos de reunión inspiradores, de revelación visionaria, de gran liberación de creatividad. El experimento musical hecho por Brian Eno con «Music of Airports» constituye un poderoso argumento en este sentido: se trata de una apropiación creativa del corazón muerto de esas zonas un poco alucinantes que son los lugares públicos.

El poder de la ironía

Una de las formas que toma la práctica cultural feminista del «como si» es la ironía. La ironía es una dosis de desprestigio aplicada sistemáticamente; una interminable provocación; la saludable deflación de una retórica demasiado caldeada. No se puede resumir una posible respuesta a la añoranza generalizada por la cultura dominante, únicamente cabe representarla:

Ningún espectacular fin-de-siècle para nosotros, las unidades estadísticas contemporáneas. Ningún regreso teatral a plena luz del día. Somos la generación anti-Lázaro de la era poscristiana. Ningún grito de alarma, ninguna lágrima. La era de la parálisis estético-trágica ha sido reemplazada por los principios de la fotocopia: la eterna reproducción distraída del Sarne. Walter Benjamin y Nietzsche con IBM y la Xerox de Rank.

Sentada en la penumbra posbeckettiana perdí el último fragmento de integridad. Tuve el impulso de esperar, esperar las aceleradas partículas por venir. Nada muy trágico, solo la luz de la razón, azul y fría como el acero, reduciéndonos a la insignificancia. La vida es un mero aspirar al no ser, una ab-negación viviente. El amor ha muerto en las metrópolis. Mi voz es seca y ya se está apagando. Mi piel se vuelve más agrietada y más áspera a cada cliqueo del cerebro digital. El argumento kafkiano se abre camino a través de mi aparato genético. Pronto seré un insecto gigantesco y moriré después de mi próximo intento de copular.

Así terminará el mundo, mi amante posmoderno; no con un estruendo, sino con el quejoso zumbido de insectos que se arrastran por la pared. Las arañas de largas patas de mi descontento; mi corazón, el deleite de una cucaracha. Simulación, estimulación, disimulo. Ellos no mantuvieron abierto el margen de negociación; se situaron justo en el blanco hasta que, atrayendo la periferia al centro, nos empujaron más allá del borde y perdimos el equilibrio. Afásica. Tan bello, pero tan bello que me hizo añorar el siglo XIX, antes de que Dios muriera. Debe de haber sido lindo decir «¡Dios existe!» y no sentir que las probabilidades nos empujan al derrumbe.

No es que me importe la pérdida de la narrativa clásica. Lyotard ya lo dijo todo sobre la modernidad y la crisis de legitimación. No me importa no tener siquiera una pizca de coherencia discursiva sobre la cual sustentarme. Conceptualmente, se trata de una posición muy estimulante, rica en potencial epistemológico; y sin embargo, sé que ya he pagado por esto. En el fondo del corazón del jadeante agujero de mi corazón lloro la pérdida de la grandeza metafísica, lloro la muerte del amor divino. Extraño lo sublime mientras nos arrojamos de cabeza en el ridículo.

Sí, el mundo se acabará, mi amigo posZaratustra. Se extinguirá como una breve candela. Morir es un arte y uno debe tener un don en ese sentido. Y tú lo haces excepcionalmente bien, lo haces sentir como el infierno, de un modo que parece real. Nosotros nos limitamos a matar el tiempo. Yo espero que hagas tu agosto a tiempo^[42].

Rendición incondicional, oh Hiroshima mon amour, mi propia, privada Enola Gay. ¿Qué ojo inmortal dibujó tu sobrecogedora disimetría? ¿Qué inyección de angustia posheideggeriana, qué infiltración nuclear fatal te traumatizó hasta dejarte en ese estado de incompetencia emocional? ¿Cuándo te convertiste en semejante máquina autista, en una colección de circuitos no integrados? ¿Dónde fue a parar tu deseo de muerte, mi compañero de viaje posthumano?

Tú eres un alambre electrificado, cuando estás desnudo. Apenas un yo, una entidad, un individuo en cualquier sentido antiguo, humanista del término. Heráclito revisitado por Deleuze, encarnas al sujeto moderno decapitado. Te declaras puro devenir, pero no eres sino un reflector, una imagen sintética moviente; unidimensional y, no obstante, multifuncional.

¿Es así como se deben interpretar las machines désirantes de Deleuze? ¿Es a esto a lo que quiere llegar Lyotard o Baudrillard con lo hiperrealista y el simulacro? ¿Acaso son todas solo elaboradas metáforas del agotamiento metabólico que estamos padeciendo? Ciertamente, todo este discurso necrófilo me pone nerviosa y si tú estuvieras metido en mi cabeza también te pondrías nervioso. Soy un ser humano sexuado, mortal, perteneciente al género femenino y dotado de lenguaje. Simplemente llámame... mujer.

Visiones feministas sobre la ciencia ficción

El dilema posthumano lleva implícito un desdibujamiento de las fronteras del género, lo cual no siempre resulta ventajoso para las mujeres. Muchas feministas se han dedicado a leer y escribir ciencia ficción con el propósito de probar y evaluar el impacto de la nueva tecnología mundial sobre las representaciones de la diferencia sexual.

Todos los fanáticos saben que la ciencia ficción se relaciona con fantasías referidas al cuerpo, especialmente al cuerpo reproductivo. La ciencia ficción describe sistemas alternativos de procreación y alumbramiento que abarcan desde la imagen infantil de los bebés nacidos de repollos hasta el nacimiento a través de orificios imposibles de mencionar. Ello da origen al síndrome del feminismo monstruoso, según lo define Barbara Creed (1993). Por lo tanto, no es una coincidencia que en *Alien*, un clásico del género, la computadora que controla la nave espacial se llame «Madre» y sea despiadada, sobre todo con

la heroína (Sigourney Weaver). En este filme la función maternal se desplaza: ella se reproduce poniendo huevos en el estómago de las personas, mediante un acto de penetración fálica realizado a través de la boca. Además, hay muchas escenas en la película donde se eyectan aeronaves más pequeñas desde la nave espacial monstruosa y hostil, dominada por la madre. Esta es una fuerza generativa todopoderosa, prefálica y maligna: un abismo irrepresentable del cual proviene toda vida y toda muerte.

Siguiendo a las críticas feministas de ciencia ficción, considero que las películas de horror pertenecientes a este género juegan con inquietudes masculinas fundamentales y las desplazan inventando visiones alternativas de la reproducción y manipulando, por consiguiente, la figura del cuerpo femenino. De acuerdo con Kristeva, la parte de «horror» de estas películas consiste en desplazar la función «maternal» y transformarla en una fantasía, es decir enjugar con una función que posee simultáneamente la llave de los orígenes de la vida y la muerte. Al igual que la cabeza de Medusa, la hembra horrenda puede conquistarse convirtiéndola en un emblema, o sea fetichizándola (véase Braidotti, 1994). Entre las formas de procreación posthumana que se exploran en los filmes de ciencia ficción se encuentran la clonación (*Los niños del Brasil*) y la partenogénesis (*Gremlins*). Otro *topos* es la impregnación de la mujer por parte de los alienígenas, como en los clásicos de la década de 1950 *I married a monster from outer space*, *Village of the damned*, y los dramas psicológicos como *El bebé de Rosemary*. La producción de lo humano como máquina es también muy popular (*Inseminoid*, *The man who folded himself*) e implica el coito entre la mujer y la máquina, que no es sino una variación del coito entre la mujer y el demonio (*Demon Seed*, *Inseminoid*). Spielberg es ciertamente el maestro de las fantasías sobre el embarazo masculino. En este sentido, la película *Indiana Jones* es un ejemplo perfecto: jamás hay una madre a la vista, pero el Dios padre está omnipresente. En la serie que Spielberg produjo, *Volver al futuro*, se le da una plena y prolongada exposición a la fantasía del joven adolescente de estar en los orígenes de sí mismo (Penley et al., 1991).

Modleski señaló que en la cultura contemporánea los hombres están coqueteando definitivamente con la idea de parir bebés. Además de ser relativamente ingenua, la idea se vincula a la experimentación con las formas sociales, innovadoras e indiscutiblemente útiles de la nueva paternidad (Modleski, 1991). En los tiempos posmodernos, empero, esta ansiedad masculina por el padre faltante debe interpretarse junto con las nuevas tecnologías reproductivas. Estas reemplazan a la mujer por el artefacto —la máquina— en una versión contemporánea del mito de Pigmalión, una suerte de *My Fair Lady* de alta tecnología⁴³¹.

Cuando observamos la reconstrucción de la femineidad y la masculinidad a través de la cultura mediática, no podemos evitar el sentirnos pasmados ante su caducidad. Tomemos, por ejemplo, la masculinidad en las modalidades alternativas de Cameron-Schwarzenegger o Cronenberg. Cameron y Cronenberg son los grandes reconstructores del sujeto masculino posthumano y representan dos tendencias opuestas: Cameron se sumerge de lleno en lo que Nancy Hartsock denomina la «masculinidad abstracta», proponiendo un cuerpo hiperrealista de hombre en el formato de Arnold Schwarzenegger. Cronenberg, por otro lado, explota la masculinidad fálica en dos direcciones divergentes: la psicopatía del asesino serial y la neurosis histérica del varón excesivamente feminizado. Este último es celebrado por los académicos de Toronto Arthur y Marie-Louise Kroker.

En el ciberpunk, el tema de la muerte y del ritual del entierro del cuerpo es tan omnipresente que anula el factor procreativo. Todos sabemos en qué medida el ciberpunk está dominado por lo masculino; por lo tanto, decir que refleja las fantasías y, especialmente, el deseo de muerte del varón sería redundante. El ciberpunk sueña con la disolución del cuerpo en la Matriz —entendida como «madre» o vientre cósmico—, lo cual implica, a mi juicio, el retorno final y culminante del niño al receptáculo orgánico y en expansión de la Gran Madre. Estas imágenes del cosmos son literalmente muy chapuceras, pero también muy esencialistas al retratar la fuerza cósmica de la madre arcaica como todopoderoso receptáculo de las fuerzas de la vida y la muerte. Una vez más, la diferencia sexual concebida como disimetría da por resultado distintas posiciones sobre la cuestión de la madre arcaica.

Nosotras, las chicas del disturbio, que hemos sido perseguidas, atrapadas y reprimidas por la Gran Madre, que tuvimos que deshacernos de ella por la fuerza y arrojarla fuera de los oscuros reductos de nuestra psique, tenemos una historia muy diferente que contar. El famoso requerimiento de Virginia Woolf de que la mujer creativa necesita matar «al ángel de la casa» que habita en los estratos más antiguos de su identidad es por completo relevante. Se trata de la dulce, generosa, nutricia mujer autosacrificada que obstaculiza el camino de la propia realización. No es dable esperar que las mujeres compartan fácilmente la fantasía de un regreso a la Matriz; si algo deseamos, es escapar de allí lo más rápidamente posible.

Nosotras, las muchachas del disturbio, queremos nuestros propios sueños de disolución cósmica, nuestra propia dimensión trascendental: su deseo de muerte no es nuestro deseo de muerte, de modo que denos el espacio y el tiempo necesarios para desarrollar y expresar los propios deseos, o de lo contrario nos pondremos verdaderamente furiosas. La cólera nos llevará a castigarlos haciendo realidad, en nuestra vida cotidiana, sus peores fantasías acerca de cuán detestables pueden ser las mujeres. Como lo dijo esa otra gran simuladora, Bette Midler: «Soy todo lo que temías que fuera tu hijita cuando creciera... ¡y tu hijito!».

En otras palabras, en su condición de feminista femenina que se distanció de la femineidad tradicional y potenció nuevas formas de subjetividad, la muchacha del disturbio sabe muy bien cómo valerse de la política de la parodia: puede personificar lo femenino en su forma más extrema e irritante. Para evitar

tales estallidos de cólera feminista femenina, sería recomendable sentarnos a negociar los márgenes de tolerancia mutua.

El ciber-imaginario

Mientras este tipo de negociación sigue su curso, la brecha entre los géneros en el uso de ordenadores, en el acceso al aprendizaje de la computación y a otros aparatos tecnológicos caros, así como en la participación de las mujeres en la programación y el diseño tecnológicos, será cada vez más profunda. De manera análoga, continuará la brecha entre el Primer y el Tercer Mundo en lo referente al acceso a la tecnología. Es siempre en tiempos de gran avance tecnológico cuando la cultura occidental repite sus hábitos más persistentes, sobre todo la tendencia a crear diferencias y a organizarlas jerárquicamente.

Por lo tanto, pese a que la tecnología de la computación parece prometer un mundo más allá de las diferencias de género, el hiato entre los géneros se acentúa. Toda la charla sobre este nuevo mundo telemático enmascara la creciente polarización de los recursos y los medios, en la cual las mujeres son las principales perdedoras. Por consiguiente, todo indica que el desplazamiento de las fronteras tradicionales entre los sexos y la proliferación de todo tipo de diferencias en virtud de las nuevas tecnologías no serán tan liberadores como pretenden hacernos creer los ciber-artistas y los adictos a Internet.

Para analizar la ciber-imaginación contemporánea, es preciso atender a la producción cultural que rodea la tecnología de la realidad virtual; se trata de un tipo avanzado de realidad diseñada por ordenador, útil en sus aplicaciones médicas y arquitectónicas, pero muy pobre desde la perspectiva de la imaginación, especialmente si se la considera en términos de roles generizados. El diseño y la animación por ordenador son potencialmente creativos, no solo en las áreas profesionales concernientes a la medicina y la arquitectura, sino también en el entretenimiento masivo, especialmente en los videojuegos. Y se originó en la tecnología para entrenar a los pilotos en el manejo de aviones de caza a reacción. La guerra del Golfo se libró mediante una maquinaria de realidad virtual (aunque tuvo por consecuencia la acostumbrada masacre). Últimamente se han reducido los costos para producir equipos de realidad virtual, de modo que están al alcance de personas no pertenecientes a la NASA.

Las investigadoras feministas dedicadas a este campo han advertido las paradojas y los peligros implícitos en las formas contemporáneas de desincardinamiento que acompañan a estas tecnologías. En tal sentido, me choca sobre todo la persistencia de imágenes pornográficas, violentas y humillantes de las mujeres que aún circulan a través de estos productos tecnológicos supuestamente «innovadores». Me preocupa el diseño de programas que den lugar a «la violación y al asesinato virtuales».

Por ejemplo, *The Lawn Mower Man [El cortador de césped]* es una de las películas estrenadas comercialmente con imágenes de «realidad virtual», las cuales son solo imágenes computarizadas. Me parece un modo muy mediocre de utilizar imágenes tan poderosas. El filme trata acerca de un científico que trabaja en la NASA y ha inventado tecnologías sumamente avanzadas para manipular la mente. El primer sujeto de su experimento es un chimpancé, reemplazado luego por un débil mental cuyo cerebro logra «expandirse» gracias a esta nueva tecnología.

Las imágenes de penetración resultan fundamentales para el impacto visual de esta película, donde todo hace referencia al hecho de «abrirse» al influjo de un poder superior. Cabe compararla con los cuerpos masculinos «invaginados» de Cronenberg, penetrados por las radiaciones del tubo catódico de Videodrome y, más recientemente, con los implantes cerebrales en *Johnny Mnemonic*. En virtud de dicha tecnología, el débil mental se transforma en un chico normal y luego en una figura sobrehumana. En este filme, la reconstrucción de la masculinidad evoluciona a través de la secuencia idiota/niño/adolescente/vaquero/pérdida de la virginidad/gran amante/macho/violador/asesino/asesino serial/psicópata. La película cuestiona implícitamente la intersección de la sexualidad y la tecnología, y a ambas como formas del poder masturbatorio y masculinista.

En la etapa intermedia de esta evolución, el protagonista afirma haber visto a Dios y desea compartir la experiencia con su novia a fin de provocarle el máximo orgasmo. Lo que sigue es una escena de violación psíquica donde se destroza y enloquece a la mujer. A partir de ese momento, ella pasa a ser una insana, mientras el muchacho progresa hasta devenir una figura semejante a Dios, un asesino serial y, finalmente, una fuerza de la naturaleza.

Así, lo que se muestra es la mente de un varón que primero ve a Dios y luego se convierte en dios, en tanto que la mente de la mujer se derrumba bajo la tensión excesiva.

Una espectadora feminista no puede evitar sentirse azorada ante la persistencia de los estereotipos de género y de los toques misóginos. El supuesto triunfo de la alta tecnología no va acompañado por un salto cualitativo de la imaginación humana en cuanto a crear nuevas imágenes y representaciones. Lo que advierto, por el contrario, es la repetición de los mismos viejos temas y clisés bajo la apariencia de «nuevos» avances tecnológicos. Ello demuestra que se necesita algo más que maquinaria para modificar realmente las pautas de pensamiento y los hábitos mentales. La ficción de la ciencia, que es el tema de la literatura y del cine de ciencia ficción, exige más imaginación y más igualdad de género a fin de aproximarse a una «nueva» representación de la humanidad posmoderna. A menos que nuestra cultura acepte el desafío e invente nuevas y adecuadas formas de expresión, esta tecnología resultará inútil.

Una de las grandes contradicciones de las imágenes de la Realidad Virtual consiste en excitar nuestra imaginación, prometiéndonos los milagros y maravillas de un mundo sin género y reproduciendo, simultáneamente, algunas de las imágenes más triviales y chatas no solo de la identidad de género, sino también de las relaciones de clase y de raza. Las imágenes de la Realidad Virtual excitan, además, nuestra imaginación porque esa es la característica del régimen pornográfico de representación. La imaginación es un espacio muy generizado y la imaginación de las mujeres se representó siempre como una cualidad molesta y peligrosa, según lo afirmó la teórica del cine feminista Mary Ann Doane (1987).

La pobreza imaginativa de la realidad virtual resulta aún más flagrante cuando se la confronta con la creatividad de las artistas mencionadas anteriormente. En comparación, la trivialidad, el sexismo, la naturaleza repetitiva de los videojuegos diseñados por ordenador son sencillamente abrumadores. Como es habitual, en tiempos de grandes cambios y de agitación política, el potencial para lo nuevo produce mucho temor, inquietud y, en algunos casos, incluso nostalgia por el régimen previo.

Como si la miseria imaginativa no fuera suficiente, la posmodernidad está marcada por el difundido impacto y el cambio cualitativo de la pornografía en cada esfera de la actividad cultural. La pornografía se refiere cada vez más a las relaciones de poder y cada vez menos al sexo. En la pornografía clásica el sexo era el vehículo para expresar relaciones de poder. En la actualidad, todo puede convertirse en ese vehículo: el devenir cultura de la pornografía significa que cualquier actividad o producto es susceptible de transformarse en una mercancía y a través de ese proceso expresar desigualdades, patrones de exclusión, fantasías de dominio, deseos de poder y de control (Kappeler, 1987).

El punto central continúa siendo la brecha de credibilidad entre las promesas de la Realidad Virtual y del ciberespacio y la calidad de lo que entregan. Así pues, me parece que esta nueva frontera tecnológica intensificará, en el corto plazo, la brecha del género e incrementará la polarización entre los sexos. Volvemos a la metáfora de la guerra, pero su localización está ahora en el mundo real, no en el hiperespacio de la masculinidad abstracta. Y sus protagonistas no son las imágenes por ordenador sino los agentes sociales, reales, de los paisajes urbanos postindustriales.

En cuanto a las mujeres, la estrategia más eficaz sigue siendo el uso de la tecnología para liberar su imaginación colectiva del falo y de sus valores adicionales: el dinero, la exclusión y dominación, el nacionalismo, la femineidad icónica y la violencia sistemática.

La necesidad de nuevas utopías

No obstante, se impone también otro salto cualitativo hacia la afirmación de la diferencia sexual en términos del reconocimiento de las relaciones disimétricas entre los sexos. Las feministas rechazaron la tendencia universalista que consiste en combinar el punto de vista masculino con el punto de vista «humano» y confinar lo «femenino» a la posición del «otro» desvalorizado. Esta división del trabajo social y simbólico significa que el peso de la diferencia desvalorizada recae en ciertos referentes empíricos que pueden definirse en oposición a la norma dominante como no hombre, no blanco, no propietario, no hablante de una lengua estándar, etcétera.

Tal organización jerárquica de las diferencias es la clave del falologocentrismo, el cual constituye el sistema interno de las sociedades patriarcales. En este sistema, las mujeres y los hombres se hallan en posiciones diametralmente diferentes: a los hombres se los asimila a la postura universalista y, por lo tanto, se los confina a lo que Hartsock define como la «masculinidad abstracta». A las mujeres, por otro lado, se las limita a la especificidad de su género, entendido como «el segundo sexo». Simone de Beauvoir observó que el precio que pagan los hombres por representar lo universal es el desincardinamiento o la pérdida de especificidad de género en la abstracción de la masculinidad fálica. En cambio, el precio que pagan las mujeres es la pérdida de subjetividad mediante el incardinamiento excesivo y el confinamiento a su identidad generizada. Esto tiene por consecuencia dos posiciones disimétricas.

Asimismo, da origen a dos estrategias políticas divergentes cuando se trata de buscar alternativas. Los caminos masculino y femenino para trascender el contrato sociosimbólico falogocéntrico difieren considerablemente. En tanto que las mujeres necesitan reapropiarse de la subjetividad reduciendo su confinamiento al cuerpo y deconstruyéndolo, los hombres deben reapropiarse de su yo [*self*] corporal abstracto, despojándose de algunos de los derechos exclusivos a la conciencia trascendental. Los hombres necesitan llegar a incardinarse, llegar a ser reales y sufrir el dolor que implica todo reincardinamiento, es decir toda encarnación. Un espléndido ejemplo de este proceso es la caída de los ángeles desde las infladas alturas del cielo berlinés en *Der Himmel über Berlin [Cielo sobre Berlín]*, el filme de Wim Wenders. Cuando los ángeles eligen el camino del incardinamiento, el dolor producido por la encarnación se muestra con total lucidez. En su ingeniosa interpretación de la angustia teutónica que se trasluce en esa película, bell hooks advirtió astutamente que la naturaleza de este tipo de ejercicio es específica de una cultura (hooks, 1990). A mi criterio, ella está en lo cierto cuando señala el carácter esencialmente occidental de esta huida del cuerpo y de la creación conexas de la masculinidad abstracta como un sistema de dominación de múltiples «otros». Sin embargo, en su descripción, igualmente específica de una cultura, de la necesidad de revisar el contrato socio-simbólico falogocéntrico, Julia

Kristeva destaca, además, la necesidad de redefinir la posición que ocupa el cuerpo de la mujer en este sistema.

Por consiguiente, resulta indispensable recordar que en el contexto de una discusión sobre el ciberespacio, lo último que necesitamos en este momento histórico de Occidente es recrear el viejo mito de la trascendencia como huida del cuerpo. Según Linda Dement, un poco menos de abstracción sería muy bien recibida^[44]. La trascendencia en cuanto desincardinamiento solamente repetiría el clásico modelo patriarcal que consolidó la masculinidad como abstracción y de ese modo esencializó las categorías sociales de los «otros incardinados». Ello negaría pues la diferencia sexual entendida como la disimetría básica entre los sexos. En el proyecto de explorar dicha disimetría, quisiera poner el acento en la importancia del lenguaje, especialmente a la luz de la teoría psicoanalítica. Al hacerlo, mi intención es distanciarme de la psicología simplista y del cartesianismo reductivo que dominan a tal punto la literatura del ciberpunk y la tecnología del ciberespacio. Asumiendo una posición opuesta, afirmo que la Mujer no es solo el otro objetivado del patriarcado, unida a este por la negación. Como fundamento de la identidad femenina, el significante Mujer se relaciona también y simultáneamente con un margen de disidencia y resistencia respecto de la identidad patriarcal.

Argumenté en otra parte que el proyecto feminista incide tanto en el plano de la agencia histórica —es decir, la cuestión de la inserción de las mujeres en la historia patriarcal— como en el plano de la identidad individual y de la política del deseo. Por consecuencia, cubre los niveles consciente e inconsciente. Este enfoque deconstructivo de la femineidad está muy presente en la política de la parodia que defendí antes. Las feministas que continúan funcionando en la sociedad como sujetos femeninos en estos tiempos posmetafísicos signados por la decadencia de las dicotomías de género, actúan «como si» la Mujer fuera todavía su localización. Al hacerlo, empero, tratan la femineidad como una opción a una serie de posturas disponibles, a un conjunto de costumbres ricas en historia y a relaciones sociales de poder, pero ya no fijadas ni compulsivas. Afirman y al mismo tiempo deconstruyen a la Mujer como una práctica significativa.

Para mí lo nuevo se crea revisitando y quemando lo viejo. Al igual que el alimento totémico recomendado por Freud, debemos asimilar el orden muerto antes de poder desplazarnos a un nuevo orden. Es posible encontrar la salida por repetición mimética y por el consumo de lo viejo. Necesitamos rituales de entierro y de duelo por los muertos, incluso y especialmente el ritual funerario de la Mujer que fue. Necesitamos realmente decir adiós al segundo sexo, ese eterno femenino que se adhirió a nuestra piel como un material tóxico quemándonos hasta la médula de los huesos, devorando nuestra sustancia. Necesitamos tomarnos colectivamente el tiempo para elaborar el duelo del antiguo contrato sociosimbólico y de ese modo señalar que se impone un cambio de intensidad, un cambio de tiempo. A menos que las feministas negocien la historicidad de esta transición temporal, los grandes avances hechos por el feminismo con respecto a potenciar formas alternativas de subjetividad femenina no contarán con el tiempo suficiente para concretarse.

La respuesta a la metafísica es el metabolismo, vale decir un nuevo devenir incardinado, una nueva perspectiva que permita a los individuos determinar su ritmo y velocidad de cambio, mientras avanzan hacia formas sociales viables de consenso para reajustar nuestra cultura a esos cambios y desplazamientos. En su espléndido texto *In Memoriam to Identity*, Kathy Acker señala que «yo tengo mi identidad y mi sexo, pero todavía no soy nueva». A lo cual agregaría que mientras uno crea en la gramática, cree en Dios. Dios murió en la modernidad, y aunque el hedor de su cadáver ha impregnado el mundo occidental durante más de un siglo, se necesitará algo más que experimentos históricos con mala sintaxis o la fantasía solipsista de jugar con el lenguaje para salir colectivamente de la ya corrompida pero aún operativa locura falogocéntrica.

Antes bien, precisamos más complejidad, multiplicidad y simultaneidad y precisamos repensar el género, la clase y la raza en procura de estas diferencias múltiples, complejas. Pienso, además, que necesitamos ternura, compasión y humor para recuperarnos de las rupturas y los raptos de nuestro período histórico. La ironía y la capacidad de reírse de uno mismo constituyen importantes elementos de este proyecto y son indispensables para asegurar su éxito; así lo señalaron feministas tan diversas como Hélène Cixous y French y Saunders. De acuerdo con el Manifiesto de las Chicas Malas, «a través de la risa nuestra cólera se transforma en una herramienta de liberación». Con la esperanza de que nuestra risa dionisiaca negociada colectivamente en ti erre esa cólera de una vez para siempre, el ciberfeminismo necesita fomentar una cultura de júbilo y afirmación. Las mujeres feministas tienen una larga historia en cuanto a haber danzado en una diversidad de campos minados potencialmente letales en procura de justicia sociosimbólica. Hoy las mujeres deben emprender la danza en el ciberespacio, aunque solo sea para asegurarse de que las palancas de mando de los vaqueros del ciberespacio no reproduzcan la falicidad unívoca bajo la máscara de la multiplicidad, y también para asegurarse de que las chicas de los disturbios, en su cólera y en su pasión visionaria, no recreen la ley y el orden bajo la cubierta de un sujeto femenino triunfante.

Bibliografía

- Acker, K. 1990. *In Memoriam to Identity*. Nueva York, Pantheon Books.
- Archer, R. 1986. *A Star is Torn*. Londres, Virago.
- Arnis, M. 1987. *Einstein's Monsters*. Londres, Penguin Books. [*Los monstruos de Einstein*. Barcelona, Minotauro, 1990].
- Baker, F. 1984. *The Tremulous Private Body: Essays on Subjection*. Londres, Methuen.
- Barr, M. 1987. *Alien to Femininity: Speculative Fiction and Feminist Theory*. Nueva York, Greenwood.
- Braidotti, R. 1993. Discontinuous becomings: Deleuze on the becoming-woman of Philosophy, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 24, núm. 1, enero, pp. 44-55.
- Braidotti, R. 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press. [*Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000].
- Creed, B. 1993. *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Doane, M. A. 1987. *The Desire to Desire: The Women's Film of the 40's*. Bloomington, Indiana University Press.
- Fox Keller, E. 1983. *A Feeling for the Organism*. Nueva York, Freeman.
- Fox Keller, E. y Grontowski, C. R. 1983. The man's eye, en S. Harding y M. B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality*. Boston, Kluwer Academic Pub.
- Hall, S. 1994. «Race», Ethnicity, Nation: the Fateful/Fatal Traingle. The W. E. B. Du Bois, Harvard lectures, Harvard University, 25-27 de abril.
- Haraway, D. 1988. Situated Knowledges: the Science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599.
- 1990. *Simians, Cyborgs and Women*. Londres, Free Association Books. [*Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra, 1995].
- hooks, b. 1990. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston, South End Press.
- Irigaray, L. 1974. *Spéculum de l'autre femme*. París, Minuit. [*Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978].
- Jameson, F. 1991. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press. [*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós, 1995].
- Holzer, J. 1988. Nueva York, Solomon R. Guggenheim.
- Kaplan, C. y Grewal, I. (comps.). 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Kappeler, S. 1987. *The Pornography of Representation*. Cambridge, Polity Press.
- Krueger, B. 1983. *We Won't Play Nature to Your Culture*. Londres, I. C. A.
- 1984. No progress in pleasure, en C. S. Vanee (comp.), *Pleasure and Danger*. Boston, Routledge y Kegan Paul.
- 1990. *Love for sale*. Nueva York, Harry M. Abams.
- Modleski, T. 1991. *Feminism without Women: Culture and Criticism in a «Postfeminist» Age*. Nueva York, Londres, Routledge.
- Penley, C., Lyon, E., Spigel, L. y Bergstrom, J. 1991. *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Posthuman. 1993. Catálogo de la exposición en Deichtorhallen, Hamburgo, Alemania.
- Schor, N. 1987. Dreaming dissymetry. Barthes, Foucault and sexual difference, en Ajardine y P. Smith (comps.), *Men in Feminism*. Nueva York, Methuen.

6

Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión?

En este trabajo presentaré primero un panorama de la teoría feminista contemporánea, relacionado especialmente con el tema de la subjetividad femenina. A continuación, analizaré más específicamente la noción de «género» e intentaré dar cuenta de sus limitaciones con respecto al feminismo; luego continuaré con un bosquejo de lo que considero la crisis conceptual de las teorías del género y concluiré destacando los últimos desarrollos de esta noción dentro del pensamiento feminista.

La crisis del «género» como teoría y práctica

Como punto de partida sostengo que la noción de «género» atraviesa un momento de crisis dentro de la teoría y la práctica feministas y está sufriendo una intensa crítica tanto por su inadecuación teórica como por su naturaleza políticamente amorfa e imprecisa. La crítica más pertinente al «género» provino de los siguientes sectores: el de las teóricas poscoloniales y las feministas negras; el de las epistemólogas feministas que trabajan en el campo de las ciencias naturales, especialmente la biología, y el de las pensadoras lesbianas. Retomaré este tema más adelante y con más detalle.

Una segunda observación: la crisis del género, entendido como categoría útil en el análisis feminista, coincide con un nuevo reordenamiento de las posturas teóricas que se habían fijado y estancado en la teoría feminista, cuyo caso más notable es la oposición entre las «teóricas del género» de la tradición anglonorteamericana, por un lado, y las «teóricas de la diferencia sexual» pertenecientes a la tradición francesa y continental, por el otro (véase Duchén, 1986). El debate entre estos dos campos se había estancado durante la década de 1980 en una polémica totalmente estéril entre marcos culturales y teóricos opuestos, asentada en diferentes supuestos acerca de la práctica política^[45]. Este clima polarizado se reconstituyó en parte debido a la creciente conciencia de que la teoría feminista adoptaba las formas de culturas específicas. Todo ello tuvo por consecuencia un enfoque nuevo y más productivo de las diferencias en las posiciones feministas.

Un tercer fenómeno es la reciente aparición, en el debate internacional, del pensamiento feminista italiano como una alternativa que contribuye a poner fin a la cómoda oposición binaria entre las posiciones francesa continental y anglonorteamericana (véanse Milan Women's Bookshop, 1990, y también Bono y Kemp, 1991). Estas publicaciones no solo lograron colocar en el mapa otra cultura feminista europea, aunque «menor», sino también destacar hasta qué punto la noción de «género» es una vicisitud del idioma inglés que tiene poca o ninguna relevancia para las tradiciones teóricas en lenguas romances^[46]. Como tal, la idea no tuvo mayores repercusiones en los movimientos feministas francés, español o italiano. Si pensamos que en francés se puede utilizar «le genre» para referirse a la humanidad en su conjunto («le genre humain»), tendremos un atisbo de la naturaleza culturalmente específica del término y, por consiguiente, de la imposibilidad de traducirlo.

Esto también significa que la famosa distinción entre sexo y género, uno de los pilares sobre los cuales se construyó la teoría feminista en lengua inglesa, no tiene sentido —ni en el plano epistemológico ni en el plano político— en muchos contextos europeos donde resultan más significativas y habituales las nociones de «sexualidad» y «diferencia sexual». Aunque se haya gastado mucha tinta para alabar o para denostar las teorías de la diferencia sexual, poco se ha hecho para tratar y situar los respectivos debates en sus contextos culturales. En ese tipo de contexto, huelga decir que he recibido con gran beneplácito el libro de ensayos sobre la filosofía de la diferencia sexual de Luce Irigaray escrito por Margaret Whitford (1991), quien presenta el complejo pensamiento de esa autora con gran sutileza, perspicacia crítica y sensibilidad.

La cuarta y última observación que quisiera hacer sobre el «género» se refiere a la práctica institucional a la que da origen y que resulta problemática para las feministas. Por sus connotaciones científicas, el término «género» parece pulsar una cuerda más tranquilizadora en el mundo académico que la expresión «estudios feministas», más explícitamente política. Este factor es en parte responsable del éxito logrado por los «estudios de género» en las universidades y en las casas editoras. A mi criterio, este éxito ha tenido por consecuencia un desplazamiento de la atención desde la agenda feminista hacia

un interés más generalizado por la construcción social de las diferencias entre los sexos. Se trata, pues, de una ampliación y al mismo tiempo de un estrechamiento de los intereses políticos.

Aduciendo que también los hombres tienen un género, muchas instituciones comenzaron a pedir que se crearan cursos de «estudios de los hombres» como un equivalente y, con mucha frecuencia, como una alternativa a los estudios de las mujeres. Si bien las críticas de los varones referentes a la masculinidad son importantes y necesarias, pienso que esta competencia institucional entre la ampliación de los «estudios de género» y el mantenimiento de la agenda feminista es lamentable. Esta situación condujo a las feministas a considerar que el género es una noción en crisis en el plano de la práctica institucional.

El problema de las definiciones

De acuerdo con Haraway (1990), el término «género» es opaco en su estructura misma debido, en parte, a que no es una idea feminista, pues contaba ya con una larga historia, sobre todo en biología y lingüística, antes de que las feministas se lo apropiasen. Cuando fue adoptado por el feminismo, ganó en complejidad pero no en claridad.

Así pues, conviene bosquejar un breve panorama genealógico del término desde una perspectiva feminista, dada la rica y compleja historia teórica del vocablo. El reciente movimiento intelectual feminista, especialmente en humanidades, sometió la noción de «género» a serias revisiones metodológicas y teóricas (Harding, 1986, 1987. Véanse también De Lauretis, 1990; Haraway, 1990a; Butler, 1990; Braidotti, 1991). Fue necesario escrutar críticamente las nociones centrales, los conceptos rectores, los criterios de interpretación y evaluación y los marcos metodológicos que sustentan y gobiernan la producción del conocimiento feminista a fin de respaldar la afirmación de que los estudios de las mujeres han producido sus propias categorías epistemológicas^[47].

Considerando la intrínseca polisemia del término «género», no nos sorprende que las recientes publicaciones hayan intentado definirlo desde una perspectiva feminista, sea historizando la noción o situándola en un marco narrativo: esta es la opción preferida por Snitow (1991) y Gallop (1991). Véanse también las tendencias a la «crítica personal» en Miller (1991), Ward (1991), y en otras autoras. Podemos colocar estos intentos de esclarecer la opacidad del término «género» junto con obras más epistemológicas —por ejemplo, la de Joan Scott (1988,1990)— que tratan de analizar las implicaciones del término como un conjunto de relaciones que nos permiten pensar en la interdependencia del género y de otras variables de opresión tales como la raza, la edad, la cultura, el estilo de vida, etcétera.

Por consiguiente, y en aras de la precisión, yo definiría el «género» como una noción que ofrece una serie de marcos dentro de los cuales la teoría feminista ha explicado la construcción social y discursiva y la representación de las diferencias entre los sexos. En la teoría feminista, el «género» cumple principalmente la función de recusar la tendencia universalista del lenguaje crítico, de los sistemas de conocimiento y del discurso científico en general.

Esta tendencia consiste en combinar el punto de vista masculino con el punto de vista general, «humano», y de ese modo confinar lo femenino a la posición estructural de lo «otro». Así, lo masculino en cuanto humano se toma como la norma y lo femenino en cuanto lo «otro» se entiende como aquello que establece la «diferencia». Según el corolario de esta definición, el peso de la diferencia sexual recae en las mujeres y las separa relegándolas al segundo sexo o al «otro» estructural, en tanto que los hombres están marcados por el imperativo de representar lo universal.

La división simbólica del trabajo entre los sexos, de lo cual da cuenta, en parte, el término «género», es el sistema establecido por el falogocentrismo, que no es sino la lógica interna del patriarcado. En otras palabras, este sistema no es necesario como algo históricamente inevitable, ni es racional como algo conceptualmente necesario. Simplemente es en cuanto el poderoso fundamento de un sistema en el cual todos estamos contruidos, o bien como hombres, o bien como mujeres, por ciertas condiciones simbólicas, semióticas y materiales.

En un sistema de estas características, lo masculino y lo femenino se encuentran en una posición estructuralmente disimétrica: los hombres, como referentes empíricos de lo masculino, no tienen un género porque se espera de ellos que lleven el Fallo, vale decir, que sostengan la visión de la virilidad abstracta, lo que no es tarea fácil. A comienzos de la década de 1970, la teoría feminista, influida por la obra de Simone de Beauvoir, había fijado los objetivos y el alcance del debate sobre el género, principalmente en campos tales como la historia, la antropología y la lingüística^[48]. Simone de Beauvoir observaba, hace cincuenta años, que el precio que pagan los hombres por representar lo universal es, en cierta medida, la pérdida de su corporización o incardinamiento; por otro lado, el precio que pagan las mujeres es una pérdida de la subjetividad y el confinamiento al cuerpo. Los primeros están descorporizados y a través de este proceso adquieren el derecho a la trascendencia y a la subjetividad; las últimas están sobrecorporizadas y, por lo tanto, destinadas a la inmanencia, lo cual implica dos posiciones disimétricas y dos áreas problemáticas opuestas.

Al enfatizar la construcción cultural y social de las diferencias entre los sexos, el análisis de Simone de Beauvoir pone de relieve la importancia de la sexualidad humana como localización del poder. Asimismo,

distingue las instituciones de la familia y de la heterosexualidad procreadora como los principales sitios de regulación y poder en lo referente a la identidad sexual.

La crítica a la heterosexualidad entendida como institución reguladora y normativa es precisamente la dirección tomada por las teorías del género que se ciñen al análisis de De Beauvoir. De acuerdo con el concepto de «género» proporcionado por Donna Haraway (1990), la obra de mujeres radicales como Gayle Rubin en antropología y de escritoras feministas como Adrienne Rich radicalizan la perspectiva crítica de De Beauvoir y transforman el análisis del papel normativo de la heterosexualidad en una plataforma política.

Las dos nociones centrales de la obra de Rich son: «la política de localización» y «el *continuum* lesbiano». Ambos conceptos se relacionan con la idea de que el punto de vista feminista está signado por una localización específica en el espacio y en el tiempo; la localización primaria es el cuerpo de la mujer, esto es, el espacio morfológico y político del sujeto femenino incardinado. Rich tiene el mérito de haber enfatizado tanto la positividad de la diferencia que las mujeres encarnan como también las diferencias que las separan, las diferencias entre mujeres, de las cuales las más importantes son la raza y la etnia.

Las pensadoras radicales como Monique Wittig oponen la idea del «*continuum* lesbiano» al conocimiento «basado en la mujer» de Rich, desarrollando una crítica de la noción misma de «mujer». En su polémica oposición a la valoración de la diferencia sexual, Wittig argumentó que esa idea constituye un factor constante del imaginario masculino y de un sistema social dominado por los hombres. Como tal, la noción está contaminada políticamente y es teóricamente inútil por cuanto encierra a las mujeres en una trampa esencialista. Wittig propone una alternativa: la categoría «lesbiana» entendida como una posición política que trasciende el imaginario masculino; vale decir un posicionamiento fuera de la oposición dicotómica entre el hombre y la mujer impuesta por el patriarcado. Lo lesbiano es una suerte de tercer sexo que Wittig contrapone, además, a la glorificación de lo «femenino», característica del pensamiento de Hélène Cixous, Luce Irigaray y otras teóricas de la diferencia sexual radical.

Sin embargo, este enfoque sufrió modificaciones a comienzos de la década de 1980 bajo el impacto conjunto de la semiótica, el psicoanálisis estructuralista y los desarrollos autónomos dentro del movimiento de las mujeres^[49]. El desplazamiento desde la mera crítica al patriarcado hasta la afirmación de la positividad de las tradiciones culturales y la variedad de experiencias de la mujer resulta fundamental para este nuevo enfoque. La obra de Rich ha ejercido una enorme influencia en este aspecto (1976, 1979, 1985), al igual que la de Gilligan (1982).

Como resultado de ese cambio, se le concedió mayor importancia y valor al lenguaje y, en consecuencia, a la representación como sitio de constitución del sujeto. Una de las formas más notables de este nuevo desarrollo dentro del movimiento intelectual feminista es la teoría francesa de la «diferencia sexual», conocida también como el movimiento de «l'écriture féminine». Los fundamentos conceptuales de esta corriente de pensamiento se tomaron de la lingüística, de los estudios literarios, de la semiótica, de la filosofía y de las teorías psicoanalíticas del sujeto. Las teóricas de la diferencia sexual (véase Irigaray, 1974, 1977, 1984. Véase también Cixous, 1974, 1975, 1986, 1987) innovaron el debate feminista al llamar la atención sobre la relevancia social de las estructuras teóricas y lingüísticas de las diferencias entre los sexos. Afirmaron que el cambio social es coextensivo con las relaciones de poder y de conocimiento; es decir que constituye una red de intersección de las estructuras materiales y simbólicas^[50].

En otras palabras, según esta escuela de pensamiento feminista, un análisis adecuado de la opresión de las mujeres debe tomar en cuenta tanto el lenguaje como el materialismo y no limitarse a uno solo de ellos. Por otra parte, critica duramente la noción de «género» por considerarla indebidamente centrada en los factores sociales y materiales, en detrimento de los aspectos semióticos y simbólicos.

El debate que se entabló entre las teóricas de la diferencia sexual y las del género en la década de 1980 terminó por establecer dos formas de reduccionismo perfectamente comparables: por un lado, una forma idealista que reduce todo a lo textual y, por el otro, una forma materialista que reduce todo a lo social. Ello condujo a dos versiones extremas de «esencialismo^[51]».

Más allá de la polémica, creo que uno de los aspectos de la diferencia real, es decir, conceptual entre los dos campos reside en cómo identificar puntos que permitan salir del universalismo implícito en el sistema patriarcal o «falologocéntrico» y de la forma binaria de pensar que lo caracteriza. Mientras las teóricas de la diferencia sexual defendían el proceso de reelaborar el nuevo sistema mediante la estrategia de la «repetición mimética», las teóricas del género recurrían a la «crítica de la ideología». Como resultado de ello, las teóricas de la diferencia sexual privilegiaron el polo «femenino» de la dicotomía varón/mujer a fin de crearle significados y representaciones diferentes. Por su parte, las teóricas del género rechazaron el esquema de la bipolarización sexual en favor de una posición desexualizada e independiente del género. En suma, hemos llegado a reivindicaciones contrapuestas: el argumento de que es necesario redefinir el sujeto feminista femenino, reiterado por las teóricas de la diferencia sexual, se repite ahora en el razonamiento contradictorio de las teóricas del género, según el cual lo femenino es un embrollo de sinsentido metafísico y lo mejor es rechazarlo lisa y llanamente en favor de una nueva androginia. No nos sorprende pues que estas posiciones impliquen también concepciones teóricas totalmente diferentes de la sexualidad femenina en general y de la homosexualidad femenina en particular^[52].

Lo que me sorprende, empero, como un punto fundamental de consenso entre ambas posiciones es la idea de que la práctica feminista, y dentro de ella los estudios de las mujeres, debe desafiar la postura universalista del discurso científico atacando su dualismo inherente. El rechazo del pensamiento dualista como el modo de ser del patriarcado proporciona las bases para desbloquear dos posiciones que, de otro modo, continuarían siendo extremadamente opuestas. Las estudiosas feministas de todo el mundo han sostenido que la postura universalista, que combina lo masculino para representar lo humano y confina lo femenino a una posición secundaria de «otredad» devaluada, se asienta en un sistema clásico de oposiciones dualistas tales como: naturaleza/cultura, activo/pasivo, racional/irracional, masculino/femenino. Según las feministas, este modo dualista de pensar crea diferencias binarias con el único fin de ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder. Por lo demás, se afirma que este esquema conceptual había servido al propósito de fortalecer la cultura de Occidente en su creencia en lo «natural», es decir, en la estructura históricamente inevitable de su sistema de representación, de sus mitos, de sus símbolos y de la visión dominante del sujeto contenido en ella.

Es dentro de esta problemática donde se produce un cambio de posición en la década de 1990, un cambio que, a mi criterio, no es sino una nueva mezcla de las posiciones previamente opuestas de la diferencia sexual y las teóricas del género. En el ámbito intelectual, la posición que asumió recientemente Joan Scott es, sin lugar a dudas, sintomática de dicho cambio. Autora de uno de los primeros y más influyentes ensayos sobre la cuestión del género, Scott ha sostenido que el «género», entendido como aquello que marca una serie de interrelaciones entre las variables de opresión, puede ayudarnos a comprender la intersección del sexo, la clase, la raza, el estilo de vida y la edad en cuanto ejes fundamentales de diferenciación. En un ensayo más reciente, Scott (1988) va aún más lejos y aboga por una definición de género que marque la intersección del lenguaje con lo social, esto es, de la semiótica con la realidad. Citando la noción foucaultiana de «discurso», a la que considera una de las principales contribuciones del pensamiento postestructuralista a la teoría feminista^[53], Scott sugiere que interpretemos el «género» como una nueva y vigorosa manera de vincular el texto con la realidad, lo simbólico con lo material y la teoría con la práctica. En la interpretación de Scott, la teoría feminista en su fase «posgénero» politiza la lucha por sobre el significado y la representación.

Lo que surge aquí es una redefinición radical del texto y de lo textual que los aparta del modo dualista; el texto se aborda ahora como estructura semiótica y a la vez como estructura material; por tanto, no se trata de un ítem aislado, bloqueado en una oposición dualista entre un contexto social y una actividad de interpretación. Antes bien, el texto debe entenderse como un término de un proceso, esto es, una reacción en cadena que abarca una red de relaciones de poder. En consecuencia, lo que está en juego en la práctica textual no es tanto la actividad de interpretación como la de descodificación de la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico. En otras palabras, nos encontramos ante una nueva teoría materialista del texto y de la práctica textual.

Al proponer esta interpretación de la noción de «género», parto de la hipótesis de que las teóricas del género constituyen hoy una nueva generación transdisciplinaria y transnacional de pensadoras, sólidamente ancladas en las humanidades, la filosofía, las ciencias sociales, la antropología, la historia, la semiótica y los estudios literarios. Personas como De Lauretis (1987), Haraway, Butler (1990) son pensadoras multiestratificadas que trascienden las fronteras disciplinarias. Influidas por la combinación de diferentes tradiciones teóricas, es poco probable que den por sentados términos equívocos tales como «feminismo francés», principalmente porque han participado en las falsas polémicas producidas por el postestructuralismo y sus adaptaciones feministas.

Las nuevas teóricas del género

En otras palabras, las teóricas del género de la década de 1990 han sufrido el impacto de las teorías de la diferencia y han logrado trascenderlas de una manera productiva. Citaré a continuación las diferentes agrupaciones surgidas en esta nueva generación de pensadoras:

a. Las teóricas feministas críticas pertenecientes a la tradición alemana, a quienes une su adhesión a la Escuela de Fráncfort: Benhabib (Benhabib y Cornell, 1987), Benjamin (1988), Flax.

b. Las pensadoras formadas en la escuela francesa que ingresaron en el ámbito académico norteamericano a través de los departamentos de literatura y, por consiguiente, fueron absorbidas por las carreras de humanidades y de estudios literarios. Cabe destacar que, en comparación, las obras de la filósofa Irigaray (1974, 1977, 1984) recién se tradujeron al inglés en 1985. El hecho de que en Estados Unidos las teorías de la diferencia sexual se hayan convertido hoy en sinónimos de literatura no es sino una de las consecuencias inmediatas de esta exportación cultural (véanse, por ejemplo, Miller, 1986; Jardine, 1985; Schor, 1987; Spivak, 1987; Stanton, 1989). En este aspecto, se ha producido una brecha entre las humanidades y la filosofía, por un lado, y las ciencias sociales, por el otro^[54].

c. El grupo italiano, cuya figura clave es Irigaray. Aunque tardó en arribar al mundo anglohablante (a diferencia de Cixous, que ingresó de inmediato gracias al auge de Derrida), encontró, no obstante, un público fértil y receptivo en Italia. A través de los lazos tradicionales entre el movimiento de las mujeres y la política de la izquierda organizada, las adaptaciones italianas de Irigaray, especialmente las de

Muraro^[55] y Cavarero (1990), produjeron una versión sumamente politizada de la diferencia sexual en términos de una alianza social y simbólica de las mujeres^[56].

d. El radicalismo lesbiano de Wittig (1973,1991) y Butler.

e. Las pensadoras étnicas y coloniales^[57]: si bien en el feminismo estadounidense la cuestión racial estuvo presente desde el comienzo, el tema de la etnia y la raza debió esperar mucho tiempo para que se lo reconociera como una variable fundamental en la definición de la subjetividad feminista. La «blancura» de la teoría feminista pasó a ser el punto central que anulaba todas las demás diferencias, incluida la brecha polémica previa entre las teorías del «género» y las teorías de la «diferencia sexual». Por consiguiente, Spelman (1989) recrimina a Simone de Beauvoir su ceguera ante el color y su falta de sensibilidad frente al problema de la etnia. La obra pionera de Audre Lorde, de escritoras negras tales como A. Walker y T. Morrison y de muchas otras teóricas negras (véase, por ejemplo, Moroaga y Anzaldúa, 1981 y 1983) contribuyó a la elaboración de críticas metodológicas más sistemáticas sobre la «blancura» y el egocentrismo de las teorías del género y de la diferencia sexual, tales como las de G. Spivak (1990), C. Mohanty (1987,1988), B. Smith (1983,1985) y Trinh Minh-ha (1989). Esta enorme producción de las autoras de color afectó radicalmente el pensamiento de teóricas feministas como De Lauretis, pero también Donna Haraway (1990) y, más recientemente, Sandra Harding (1991).

Las nuevas teóricas que surgieron en la década de 1990 trabajan, por lo tanto, de acuerdo con una multiplicidad de variables que forman parte de la definición de la subjetividad femenina: la raza, la clase, la edad, las preferencias sexuales y los estilos de vida, constituyen ejes esenciales de la identidad. Así pues, cabe decir que han innovado la noción clásica de materialismo, por cuanto se inclinan por redefinir la subjetividad femenina en función de una red de formaciones de poder simultáneas. Aparentemente, está surgiendo una nueva tendencia que hace hincapié en la naturaleza situada, específica, incardinada del sujeto feminista, al tiempo que rechaza el esencialismo biológico o psíquico. Se trata, en consecuencia, de un nuevo tipo de materialismo incardinado femenino.

La obra de Teresa de Lauretis (1984, 1986, 1987) resulta fundamental para este nuevo materialismo feminista, asentado en la redefinición postestructuralista del texto y de la relación entre el conocimiento y el poder. Partiendo de la coextensividad del texto con las formaciones de poder simultáneas, De Lauretis nos invita a reconsiderar el proceso de constitución de la subjetividad como parte de esta red de poder y conocimiento. Cabe resumir su perspectiva crítica de la siguiente manera: ¿y si el modo patriarcal de representación, que podríamos llamar el «sistema de género», produjese las categorías mismas que se propone deconstruir? Al concebir el género como un proceso, De Lauretis enfatiza un aspecto sobre el cual Foucault ya había llamado la atención: a saber, que el proceso de poder y conocimiento también produce al sujeto como un término de ese proceso particular. Basando su análisis de la subjetividad en el carácter coextensivo del poder y del proceso de devenir sujeto, De Lauretis toma en préstamo la noción foucaultiana de «tecnología del sí mismo» para expresar los fundamentos materiales de esta visión del sujeto y, lo que es más importante, de las maneras en que funciona el género^[58].

Dicho de otro modo, lo que está en el corazón mismo de esta redefinición del género como tecnología del sí mismo es el concepto de política de la subjetividad, en el sentido doble de la constitución de identidades y de la adquisición de subjetividad, entendidas como formas que habilitan o dan derecho a ejercer ciertas prácticas. El término francés «assujettissement» hace referencia a los dos niveles de este proceso de subjetivación: se trata de un proceso material y a la vez semiótico que define al sujeto a través de un cierto número de variables: el sexo, la raza, la edad, etc. La adquisición de la subjetividad es, en consecuencia, un proceso de prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas) cuyo objetivo es tanto positivo —pues da lugar a prácticas de empoderamiento— cuanto regulador, porque las formas de empoderamiento son el sitio de las limitaciones y de la disciplina.

Aquí la noción clave es el género *como ficción reguladora*, es decir una actividad normativa que construye, como parte de su proceso mismo, ciertas categorías tales como lo masculino, lo femenino, lo heterosexual y lo lesbiano. La idea de «género» como ficción reguladora debe interpretarse en el marco del concepto de «política identitaria», esto es, de la crítica del significado etnocéntrico y unívoco del término «género». En esta crítica del género cobra especial relevancia la obra de las teóricas feministas «poscoloniales» y negras ya mencionadas.

Para resumir este cambio de perspectiva en la teoría feminista, quisiera señalar una paradoja que surgió a comienzos de la década de 1990: en las postrimerías de este siglo, el feminismo se basa en el «género» y en la «diferencia sexual», esto es, en las nociones mismas a las cuales está históricamente destinado a criticar. El pensamiento feminista se apoya en un concepto que pide ser deconstruido y desesencializado en todos sus aspectos. Más específicamente, creo que durante los últimos 10 años la cuestión central de la teoría feminista ha sido la siguiente: cómo rearmar una visión de la subjetividad femenina luego del derrumbe de las certezas implícitas en el dualismo de género y privilegiar las nociones del yo [*self*] como proceso (Scott), como complejidad (Braidotti), como interrelación (Haraway), como simultaneidades poscoloniales de opresión (Spivak, Mohanty) y como técnica multiestratificada del sujeto. En definitiva, lo que está en juego aquí es el destino social y simbólico de las *polarizaciones sexuales*.

Las dificultades existenciales experimentadas por esta nueva situación del sujeto pueden también documentarse socialmente: nuestra era está signada por el fenómeno de la «hibridación del género», es decir por la gradual borradora de las diferencias entre los sexos en la moda, en la apariencia corporal, en

el peinado y en el comportamiento en general. Este fenómeno, que E. Showalter denomina «anarquía sexual», pone de manifiesto las dislocaciones más profundas que se han producido en nuestra cultura con respecto a la estructura y a la función reguladora que cumplen las identidades «generizadas».

Desde una perspectiva más teórica, considero que aquí la cuestión central es la *identidad como el sitio de las diferencias*: los análisis feministas del sistema de género muestran que el sujeto ocupa una variedad de posiciones en diferentes momentos, a través de una multiplicidad de variables tales como el sexo, la raza, la clase, la edad, los estilos de vida, etc. Hoy el desafío que afronta la teoría feminista es cómo inventar nuevas imágenes de pensamiento que nos ayuden a reflexionar acerca del cambio y las cambiantes condiciones del sujeto. No se trata, ciertamente, de la inmovilidad de verdades formuladas ni de contraidentidades prontamente asequibles, sino del proceso vivo de transformación de sí mismo y del otro.

¿Más allá del género?

Procederé ahora a ilustrar el pensamiento feminista sobre el género con dos ejemplos extraídos de la perspectiva radicalmente nueva que he defendido aquí. He escogido estos ejemplos específicos porque son emblemáticos de la reciente evolución producida en la teoría feminista, una evolución que, a mi juicio, constituye un cambio positivo y esclarecedor.

El primer ejemplo que elegí es la relectura de J. Butler de la obra de M. Wittig (Butler, 1990). Butler comienza por señalar que la teoría feminista heredó la oposición dualista sexo/género, que es el pilar del pensamiento falologocéntrico y que el feminismo se ha comprometido a deconstruir. Por otra parte, argumenta, las teorías del género suponen e implican a un sujeto —la mujer—, a quien se representa como portador de ciertos atributos que la teoría feminista procura analizar y corregir. El «género» es una noción reguladora por cuanto presupone y, en consecuencia, reafirma una definición de «mujer» en alto grado prescriptiva. En otras palabras, y parafraseando a De Laurentis, existe una definición culturalmente dominante de «mujer» que es una figuración normativa de la subjetividad femenina y, por consiguiente, oculta la variedad de diferencias que caracteriza a las mujeres. La distinción entre la mujer y las mujeres marca el desplazamiento, tanto epistemológico cuanto político, de las definiciones de mujer según la perspectiva masculina dominante hacia la consolidación de visiones alternativas de la subjetividad femenina.

La contribución original de Butler consiste en subrayar que el género sostiene la «gran narrativa» normativa de la heterosexualidad. En otras palabras, el dar un valor cultural a ciertas ideas sobre la mujer en contraposición a la variedad de maneras de ser de las mujeres mantiene la coherencia interna de lo que A. Rich había definido acertadamente como la «heterosexualidad compulsiva», y oculta, además, la posibilidad de que existan muchas otras identidades «generizadas». El género es el argumento de que se vale el patriarcado para sostener la norma heterosexual. De acuerdo con la interpretación de Butler, el «género» deja de ser un concepto y se convierte en una actividad: la actividad que construye categorías tales como «sexo», «mujeres», «hombres», etc., con el propósito políticamente explícito de reproducir la «institución» heterosexual (en el sentido foucaultiano del término). El género es el proceso por el cual se ha relegado a las mujeres al segundo sexo, homologado a los hombres con lo universal y sometido a ambos sexos a una visión normativa de la sexualidad.

Butler retoma luego el argumento de Wittig contra la «mujer», a la que considera una idea ficcional creada por el imaginario patriarcal; Wittig nos propone desestimar este significante por ser política y epistemológicamente inapropiado y reemplazarlo por la noción de «lesbiana». La lesbiana ya no es una mujer por cuanto se ha sustraído a las identidades basadas en el falo: es subversiva porque se niega a sostener la matriz heterosexual y, en consecuencia, problematiza todo el esquema de la sexualidad. Radicalizando a Wittig, Butler nos incita a abordar el género como una *noción performativa*, es decir como la actividad de actuar en calidad de hombres o mujeres. Esta noción se convierte en la idea de una nueva política subversiva, *la política de la mascarada*, la cual subraya la producción de identidades alternativas con respecto al género en un desdibujamiento deliberado de las fronteras sexuales y de las identidades sexuadas. En una suerte de defensa política de la postura travestida, Butler aboga por una posición situada «más allá del género» como el gesto político subversivo.

El segundo ejemplo que me interesaría destacar es la obra de Donna Haraway sobre el sujeto feminista como ciborg. La importancia de Haraway para la teoría feminista estriba en su redefinición del materialismo, pues enfoca las cuestiones relacionadas con la ciencia y la tecnología de una manera no nostálgica sino creadora. Situándose a sí misma en la posición que yo llamaría la visión «posthumana» de la subjetividad, Haraway aborda la cuestión de la modernidad tomando en cuenta todo su vigor. Ahora bien, la pregunta es: ¿cómo colocarse en una postura de oposición constructiva y mantener, al mismo tiempo, un nivel adecuado de comprensión en lo concerniente a las complejas estructuras de la cultura contemporánea? El universo posthumano se define por el dominio del discurso tecnocientífico, la omnipresencia de la comunicación masiva y la amenaza de las siempre poderosas tecnologías de la vida y la muerte. La pregunta de Haraway es la siguiente: ¿cómo pueden las feministas proponer una crítica reflexiva de la razón científica y considerar la ciencia no como el principal enemigo, sino como una fuente

de inspiración e incluso de admiración? Haraway recomienda a las feministas desarrollar nuevas formas de alfabetización a fin de descodificar el mundo de hoy.

«Figuraciones» es el término empleado por Haraway para subrayar la importancia de descubrir formas nuevas de representación para las nuevas conceptualizaciones teóricas que son el producto del feminismo. Una figuración es tanto una figura del habla como un nuevo paradigma, vale decir, una nueva práctica teórica que resulta conveniente para la experiencia feminista política y epistemológica. Esto se relaciona con la idea de que la inteligencia crítica es una forma de empatía y que es imposible conocer adecuadamente —o siquiera empezar a comprender— aquello con lo cual no se tiene ninguna afinidad. Para criticar es preciso comprender primero, y la comprensión exige una cierta afinidad.

Haraway propone la imagen del «ciborg» como una representación adecuada del sujeto cognoscente feminista. El ciborg es una criatura perteneciente a un mundo no dualista y, en consecuencia, posterior al género, situado fuera del sistema simbólico centrado en el falo y dominado por el esquema edípico de diferenciación, cuyo corolario es la simbiosis preedípica. El ciborg es la representación posnuclear y posmetafísica de un sujeto que ha dejado de ser universalista: no pretende representar el punto de vista humano genérico; antes bien, reconoce e incluso corporiza la especificidad de las localizaciones temporoespaciales. Sin embargo, el reconocimiento de la especificidad no constituye un mero relativismo: antes bien, estar situado en alguna parte es el requisito necesario para evitar toda forma de pensamiento normativa, reguladora, hegemónica y excluyente.

Para enfatizar el hecho de que la «situacionalidad» es distinta del relativismo, Haraway define el ciborg o la máquina-cuerpo como una entidad que establece conexiones, una figura de la interrelacionalidad, de la receptividad y de la comunicación. El ciborg, entendido como un híbrido y como una figura de la mezcla entre lo humano y lo tecnológico, es la respuesta a una pregunta sin duda difícil: ¿cómo conciliar la especificidad histórica, radical, de las mujeres con la insistencia en construir nuevas figuraciones de la humanidad en su conjunto? Haraway enfatiza la especificidad situada e incardinada en oposición al pensamiento abstracto, desincardinado.

Esto la lleva a postular la idea de «saberes situados» —vale decir una teoría fundacional, multifacética, en favor de la aceptación antirrelativista de las diferencias— en una subjetividad material y semiótica históricamente localizada que busca conexiones y articulaciones dentro de una perspectiva no centrada en el género ni tampoco etnocéntrica.

El ciborg es una figuración del mundo posterior al género porque está definido por una multiplicidad de variables que no privilegian el sexo por sobre cualquier otra variable. Traducido metodológicamente, esto da por resultado un procedimiento para explicar genealógicamente la constitución de las subjetividades incardinadas, es decir, para dar cuenta de la construcción de ciertos tipos de subjetividades, situadas en un contexto social específico. Esta forma de responsabilidad genealógica constituye la respuesta de Haraway a la cuestión de cómo fundamentar una nueva tecnología y una ética situada.

Estos dos intentos de teorizar una subjetividad más allá del género o posgenerizada pueden considerarse, asimismo como tentativas de hablar de las diferencias concebidas como positivities y no como formas subordinadas de ser. Ello puede parecer utópico por cuanto dista enormemente de las formas en que hoy se construyen los sujetos, pero feministas como Irigaray también nos recuerdan que la utopía significa ninguna parte: el ninguna parte de la subjetividad femenina dentro del sistema patriarcal. El feminismo proporcionará el fundamento y la legitimación del sujeto femenino. En otras palabras, lo que surge de estos nuevos desarrollos en la teoría feminista es la necesidad de recodificar y red denominar el sujeto feminista femenino ya no como otro sujeto soberano, jerárquico y excluyente, sino más bien como una entidad múltiple, interconectada y de final abierto. En la actualidad, para pensar constructivamente en el cambio y en las condiciones cambiantes del pensamiento feminista, es preciso poner el énfasis en una visión del sujeto pensante, cognoscente, no como uno sino, como una entidad que se divide una y otra vez en un arcoíris de posibilidades aún no codificadas y cada vez más bellas.

Bibliografía

- Benhabib, S. y Cornell, D. (comps.). 1987. *Feminism as Critique*. Minneapolis, University of Minnesota Press. [Teoría feminista y teoría crítica. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1990].
- Benjamin, J. 1988. *The Bonds of Love*. Nueva York, Pantheon.
- Bono, P. y Kemp, S. (comps.). 1991. *Italian Feminist Thought*. Oxford, Blackwell.
- Braidotti, R. 1989. The politics of ontological difference, en T. Brennan (comp.), *Between Feminism and Psychoanalysis*. Londres, Routledge.
- 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- (1992). Essentialism, en E. Wright (comp.), *Dictionary of Feminism and Psychoanalysis*.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble*. Nueva York, Routledge.
- Cavarero, A. 1990. *Nonostante Platone*. Roma, Editori Riuniti.
- Cixous, H. 1974. *Prénoms de personne*. París, Seuil.

- Le rire de la Meduse, *L'Arc*, núm. 61, pp. 39-54. [*La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 2004].
- 1986. *Entre l'écriture*. París, Des Femmes.
- 1987. *Le livre de Promethea*. París, Gallimard.
- Cixous, H. y Clément, C. 1975. *La Jeune née*. París, Union Générale d'Édition.
- De Lauretis, T. 1984. *Alice doesn't?* Bloomington, Indiana University Press. [*Alicia ya no: Feminismo, semiótica, cine*. Madrid, Cátedra, 1992].
- 1986. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- 1987. *Technologies of Gender*. Bloomington, Indiana University Press.
- 1988. The essence of the triangle, or taking the risk of essentialism seriously, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 3-37.
- 1990. Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness, *Feminist Studies*, vol. 16, núm. 1, pp. 115-150.
- Duchen, C. 1986. *Feminism in France*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Eisenstein, H. 1983. *Contemporary Feminist Thought*. Boston, G. K. Hall.
- Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*. París, Gallimard. [*El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999].
- 1984a. *Histoire de la sexualité*, vol. II. *L'usage des plaisirs*. París, Gallimard. [*Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- 1984b. *Histoire de la sexualité*, vol. III. *Le souci de soi*. París, Gallimard. [*Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- Fuss, D. 1990. *Essentially Thinking*. Londres, Routledge.
- Gallop, J. 1991. *Around 1981*. Nueva York, Routledge.
- Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge, Harvard University Press.
- Haraway, D. 1990. *Simians, Cyborgs and Women*. Londres, Free Association Books. [*Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra, 1995].
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, Cornell University Press.
- 1987. *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indiana University Press.
- 1991. Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lines. Ithaca, Cornell University Press.
- Hull, G. T., Scott, P. B. y Smith, B. (comps.). 1982. *All the Women Are White, all the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, NY, The Feminist Press.
- Irigaray, L. 1974. *Spéculum de l'autre femme*. París, Minuit. [*Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978].
- 1977. *Ce sexe qui en est pas un*. París, Minuit. [*Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltes, 1982].
- 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. París, Minuit.
- Jardine, A. 1985. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca, Cornell University Press.
- Les Cahiers du Grif. 1990. *Savoir et differences des sexes*, núm. 45 (número especial dedicado al estudio de las mujeres).
- Lorde, A. 1984. *Sister Outside*. Trumansberg, NY, Crossing. [*La hermana, la extranjera*. Madrid, Editorial Horas y Horas, 2002].
- Milán Women's Bookshop. 1990. *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*. Bloomington, Indiana University Press.
- Miller, N. 1986. Subject to change, en T. de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- Miller, N. (comp.). 1987. *The Poetics of Gender*. Nueva York, Columbia University Press.
- 1991. *Getting Personal*. Nueva York, Routledge.
- Minh-ha, T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington, Indiana University Press.
- Mohanty, C. 1987. Feminist encounters: locating the politics of experience, *Copyright*, núm. 1.
- 1994. Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses, en P. Williams y L. Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 196-220.
- Moroaga, C. y Anzaldúa, G. 1981. *This Bridge Called My Back*. Watertown, Persephone.
- 1983. *Loving in the War Years*. Boston, South End.
- Muraro, L. 1991. *L'ordine simbolico della madre*. Roma, Editori Riuniti. [*El orden simbólico de la madre*. Madrid, Editorial Horas y Horas, 1994].
- Rich, A. 1976. Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution. Nueva York, W. W. Norton. [*Nacida de mujer*. Barcelona, Noguer, 1978].
- 1985. *Blood, Bread and Poetry*. Londres, the Women's Press.
- 1995. *On Lies, Secrets and Silences*. Nueva York, W. W. Norton. [*Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona, Icaria, 1983].
- Rubin, G. 1975. The traffic in women: notes on the political economy of sex, en R. Reiter (comp.), *Towards an Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review, pp. 157-210.
- Schor, N. 1987. Dreaming dissymetry. Barthes, Foucault and sexual difference, en A. Jardine y P. Smith (comps.), *Men in Feminism*. Nueva York, Methuen.

- 1988. This essentialism that is not one, *differences*, vol. 1, núm. 2.
- Scott, J. 1988. Deconstructing equality versus difference, *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 1, pp. 33-50.
- Scott, J. 1990. The usefulness of gender as a category of historical analysis, en *The Politics of History*. Nueva York, Columbia University Press.
- Smith, B. 1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York, Kitchen Table Press.
- 1985. Towards a black feminist criticism, en E. Showalter (comp.), *The New Feminist Criticism*. Nueva York, Pantheon.
- Snitow, A. 1991. Gender diary, en M. Hirsh y E. Fox (comps.), *Conflicts en Feminism*. Nueva York, Routledge.
- Spelman, E. 1989. *In essential Woman*. Boston, Beacon Press.
- Spivak, G. C. 1987. Subaltern studies: Deconstructing historiography, en C. G. Spivak, *In Other Worlds*. Nueva York, Routledge y Kegan Paul, 1988.
- 1988. *In Other Worlds*. Nueva York, Routledge y Kegan Paul.
- 1990. *The Postcolonial Critic*. Nueva York, Routledge.
- Stanton, D. 1989. Difference on trial: a critique of the material metaphor en Cixous, Irigaray y Kristeva, en N. Miller (comp.), *The Poetics of Gender*, Nueva York, Columbia University Press.
- Ward, N. J. 1991. *White Woman Speaks with Forked Tongue*. Londres, Routledge.
- Whitford, M. 1991. *Irigaray: Philosophy in the Feminine*. Londres, Routledge.
- Wittig, M. 1973. *Le corps lesbien*. París, Minuit. [*El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-Textos, 1977].
- 1991. *The Straight Mind*. Londres, Harvester.

El devenir mujer: repensar la positividad de la diferencia

Introducción

Hacia el fin de la última centuria del segundo milenio, no es posible formular siquiera generalizaciones sobre el estado de la teoría feminista en Occidente, y mucho menos en el mundo. Si este va a pasar a la historia como el siglo de las mujeres, entonces la diversidad y el respeto de las diferencias entre las mujeres no son opcionales sino una auténtica necesidad epistemológica y ética. Todo cuanto cabe ofrecer es una mapa razonado o una cartografía políticamente investida de la propia perspectiva situada o localización. Estas políticas de localización tienen como objetivo expresar la responsabilidad por nuestra implicación con las mismas relaciones de poder que nos hemos comprometido a criticar y a dismantelar. La práctica feminista al comienzo y al final de esta centuria continúa siendo eminentemente política: es la práctica de la responsabilidad ejercida de un modo relacional y colectivo que apunta a develar las relaciones de poder y a reducir los diferenciales del poder.

Tomando ello en cuenta, si tuviera que esbozar un aspecto de la cultura feminista que considero relevante en la década de 1990, este sería el grado en que el feminismo llegó a mostrar algunos de los mismos rasgos «perversos» que caracterizan a las sociedades postindustriales de Occidente. En función de lo que yo llamaría la temperatura existencial y la tónica del feminismo, se ha producido un profundo cambio generacional en las postrimerías del milenio.

¿Hacia un imaginario social monstruoso?

En general, el feminismo llegó a compartir la tendencia a la indeterminación sexual, a las identidades híbridas, a los cuerpos transgenerizados y a las sexualidades mutantes que también promovió buena parte de la «tecnocultura» contemporánea. «Queer» dejó de ser el nombre que marca una identidad que nos enseñaron a despreciar, para convertirse en un vocablo que desestabiliza cualquier afirmación de identidad. El cuerpo anoréxico reemplazó al histérico como el síntoma psicopatológico «fin-de-siècle» de la femineidad y sus malestares. Los cuerpos drogadictos abyectos de *Trainspotting* lograron un éxito de público sin precedentes. Una sensibilidad más fría y más irónica, claramente proclive al sadomasoquismo, pasó a ser la versión de la década de 1990 del «no más chicas lindas». Mae West reemplazó a Rebecca West como madre feminista, tal como lo afirmó Madonna en su álbum *Sex*. Las chicas malas están de moda y salen en busca de los otros mutantes. El ciberfeminismo, en sus múltiples variables rizomáticas, también fomentó un imaginario monstruoso o híbrido. Según Marina Warner, «en el rock, en las películas, en la ficción y hasta en la pornografía las mujeres se están apoderando de la bestia hembra de la demonología. La chica mala es la heroína de nuestros tiempos y la transgresión constituye un entretenimiento básico» (1994:11). Marcia Tucker lo anunció orgullosamente: hemos entrado en la era de las «Barbies Ninjas Gigantes Mutantes» (Tucker, 1994).

Es importante destacar que esto representa un profundo cambio respecto de la década anterior. En los años ochenta, la teoría feminista celebraba tanto las ambigüedades como la intensidad del vínculo ginocéntrico o «madre-hija»; la «écriture féminine» y el paradigma de la «política labial o especular» de Irigaray representan, en cierto modo, el epítome de esta tendencia. Hacia fines de la década de 1990 el paradigma maternal/femenino fue, sin embargo, profundamente atacado, si no desechado. El pasaje del feminismo psicoanalítico ginocéntrico a una actitud definitivamente negativa hacia la madre coincide con una brecha generacional, como ocurre a menudo en el feminismo.

La madre «mala» de Melanie Klein sustituyó a la representación —inspirada en Lacan— del «sexo normal estándar» de la Madre [M/other] como objeto del deseo. Por consiguiente, la política paródica reemplazó al esencialismo estratégico y a otras formas de mimesis afirmativa en las teorías feministas de la diferencia (véase Braidotti, 1995). Nixon (1995) interpreta el clima antilacaniano de la década de 1990, ejemplificado en el resurgimiento del interés por la teoría kleiniana de las pulsiones agresivas, «en parte, como una crítica a la obra psicoanalítica feminista de las décadas de 1970 y 1980, que privilegian el placer y el deseo por sobre el odio y la agresión» (p. 72). Quisiera situar la nueva alianza que hoy se

está negociando entre las feministas y Deleuze en el marco de la decadencia histórica de la teoría lacaniana del deseo entendido como carencia (Deleuze y Guattari, 1989). En cuanto al énfasis en la agresión, lo considero una tendencia cultural que expresa, entre otras cosas, el repudio al mito de la hermandad global y de la empatía feminista femenina intrínseca. También en la política feminista ha cobrado vigencia un enfoque más selectivo.

El feminismo comparte el imaginario social de la posmodernidad tardía de Occidente, dominada por un imaginario teratológico^[59]. Lo monstruoso, lo grotesco, lo mutante y lo francamente anormal [*freakish*] gozan de gran popularidad en las culturas postindustriales (véase Braidotti, 1992). El anormal, el genio socialmente inepto [*geek*], el andrógino y el hermafrodita inundan el espacio de los múltiples, urbanos y suburbanos espectáculos del Rocky Horror televisados y on line. También figuran en el catálogo las drogas, el satanismo y diversos rótulos de insania. Las figuras liminales o fronterizas que marcan la intersección de lo humano con lo animal o con la figura de la bestia —especialmente los replicantes, los zombis y los vampiros, incluidas las vampiras lesbianas y otros mutantes queer— parecen gozar de una especial preferencia en estos tiempos posteriores a la aparición del sida.

Si bien los críticos culturales tienden a reducir el efecto de este imaginario consignándolo en la muy imprecisa categoría de «cultura juvenil» —o, especialmente en Europa, «cultura popular»—, el imaginario teratológico abunda, asimismo, en los géneros pertenecientes a la «alta» cultura. Los autores Angela Carter, Kathy Acker, Martin Amis y Fay Weldon, entre otros, al igual que los nuevos géneros tales como la ciencia ficción, el ciberpunk, las historias de horror y de crímenes, constituyen un amplio paisaje «posthumanista» tecnoteratológico donde se privilegian los tecnocuerpos anómalos y otros mutantes por sobre las versiones más convencionales de lo humano.

La cultura contemporánea del ciberespacio se limita simplemente a intensificar esta tendencia. La biotecnología ha contribuido también a desplazar la cuestión de las mutaciones genéticas desde los laboratorios de alta tecnología hacia la cultura popular, y de ese modo elevó la idea de meta(l)morfosis al estatuto de un icono cultural. Jackie Stacey recomienda vincular este imaginario social con el aumento de las clásicas o relativamente nuevas enfermedades incurables, de las cuales el cáncer continúa siendo la marca registrada de la muerte (véase Stacey, 1997).

Quisiera aclarar, empero, una cuestión importante. Por «imaginario social» entiendo un conjunto de prácticas socialmente mediadas que funcionan como un punto de anclaje —aunque contingente— para encuadrar y configurar la constitución del sujeto y, en consecuencia, para la formación de la identidad. Estas prácticas son estructuras interactivas donde el *deseo* como anhelo subjetivo y la *agencia* concebida en un sentido sociopolítico más amplio se configuran mutuamente. Ni imaginación «pura» —encerrada en la clásica oposición a la razón—, ni «fantasía» en el sentido freudiano, el imaginario marca un espacio de transiciones y transacciones. Es ínter e intrapersonal. Dinámico, fluye como una suerte de adhesivo simbólico entre lo social y el sí mismo, entre el «afuera constitutivo» y el sujeto, entre lo material y lo etéreo.

Fluye, pero es pegajoso: nos atrapa a medida que discurre. Posee fluidez, pero le falta claramente transparencia, además de pureza. Uso el término «deseo», siguiendo al postestructuralismo, para connotar la propia investidura o el propio enredo del sujeto en esta red pegajosa de efectos sociales y discursivos ínter relacionados. Esta red constituye el campo social en cuanto paisaje libidinal (o afectivo) y también en cuanto marco normativo (o disciplinario).

Considerando su estructura, el imaginario no puede ser unitario ni tener una significación generalizada. Todo cuanto podemos hacer es brindar sus diagramas o cartografías filosóficamente razonados. No se trata de implementar una inmediata transmutación nietzscheana de valores. En todo caso, las críticas al imaginario social proporcionaron, desde la década de 1960, la arena donde las diferentes teorías de la representación se enfrentaron exacerbando el discurso de la crisis de representación.

Así pues, el concepto de imaginario social le debe mucho a la teoría política estructuralista, desde Althusser y el psicoanálisis lacaniano hasta la intervención de Deleuze. Quiero destacar, asimismo, que el concepto rebasa los confines de los respectivos discursos. Contribuye a relacionar el proceso de constitución del sujeto con las redes discursivas que circulan en la cultura y en la sociedad y lo hacen de tal manera que evitan la oposición dicotómica entre el «yo profundo», por un lado, y los «códigos culturales externos», por el otro. Pienso que la idea de un imaginario fluido aunque no transparente puede dar cuenta de las maneras productivas y al mismo tiempo contradictorias en que el sujeto no unitario y consecuentemente heterogéneo se constituye en los intercambios de información de lo interno con lo externo. Lo interesante, desde luego, son los espacios intermedios.

La preferencia explícita de pensadores postestructuralistas como Foucault y Deleuze por las superficies y no por las profundidades expresa acabadamente el concepto. Por lo tanto, en este capítulo hablaré del sujeto como un campo intensivo o dinámico de fuerzas intersecantes que no solo lo/la impulsan en direcciones opuestas, sino que también suministran un marco en el cual «contener» a este mismo sujeto. Retomaré el tema más adelante.

Defino, pues, el imaginario social como una red de fuerzas e interconexiones que constituyen sujetos de maneras múltiples, complejas y multiestratificadas. Los sujetos están, por consiguiente, simultáneamente contruidos y desestabilizados por interpelaciones que los afectan en todos los niveles al mismo tiempo. Me interesa particularmente enfatizar y concederles la debida especificidad a los

procesos prediscursivos e inconscientes que permiten a la subjetividad investirse y descentrarse mediante el constante y en definitiva productivo encuentro con los códigos, las fuerzas, los afectos, las normas y otros «acontecimientos» culturales coextensivos con el crecimiento del sujeto.

Al aplicarlo al imaginario teratológico, se produce una clara resonancia entre las manifestaciones sociales de la fascinación por el híbrido, el mutante y la manera en que ellos activan los «monstruos dentro» del sujeto. Esto también se conoce como «efecto metamórfico» del otro monstruoso sobre el yo [self^{f60}]. Ya en la década de 1960, Diane Arbus (1972) percibió la función extrañamente tranquilizadora de los cuerpos anómalos y de los otros monstruosos en la imaginación contemporánea corroída por la ansiedad. Estos seres ya han padecido sus traumas y los han superado saliendo por el otro extremo, por así decirlo: son aristócratas ontológicos resistentes y flexibles, dada su capacidad de tolerancia en una época en que muchos seres humanos, a principios del siglo XXI, tienen serias dudas sobre lo que pueda ocurrir en el futuro más inmediato.

En otras palabras, en una época signada por condiciones sociales y culturales que cambian rápidamente, los mutantes, híbridos, monstruosos otros aceleran casi hasta el vértigo la desestabilización del sujeto. Ellos expresan y a la vez intensifican las penosas confrontaciones de los sujetos con el dolor producido por la transición y la transformación. Subrayan la inevitabilidad de las negociaciones, de los desplazamientos y de la reestructuración que se encuentra en el corazón del proceso de cambio y hasta qué punto todas esas cosas implican dolor y regocijo, así como la imposibilidad de evitar el conflicto.

Tales procesos de cambio deben interpretarse en el contexto de la decadencia o descentramiento histórico de Europa (occidental) como poder mundial. Asimismo, son intrínsecos al dilema posnuclear de un mundo avanzado cuyas realidades se vuelven virtuales —o desmaterializadas— bajo la presión y la aceleración de una economía manejada digitalmente. Uno se siente tentado de vincular estos factores con la «sensibilidad posnuclear» de las sociedades del Primer Mundo donde la ciencia y la tecnología condujeron a la implosión de la promesa de la Ilustración relativa a un progreso que podría obtenerse *por y a través* de la razón. Lejos de ser el principio rector de un proceso teleológico cuyo fin es la perfectibilidad de lo humano, la ciencia y la tecnología se «desbordaron» y se convirtieron en fuentes de permanente inquietud con respecto a nuestro presente y a nuestro futuro. Dicho de otro modo, este contexto histórico ha contribuido definitivamente a hacer que el «fin» sea pensable.

Una cultura que puede contemplar racionalmente el espectáculo de su propia extinción debido a un abuso tecnológico y a un colapso medioambiental, no es solamente postindustrial/posnuclear/posmoderna sino también posthumana. Y esto trasciende la pérdida del paradigma materialista, tal como se lo celebró a menudo en los círculos estructuralistas y postestructuralistas. En rigor, se parece a un caso colectivo de envidia a la máquina por parte de los humanos y al deseo de imitar lo inorgánico.

En una época en que, como observa sagazmente Donna Haraway (1990 y 1992), las máquinas son tan inquietas y los humanos son tan inertes, la cuestión no estriba únicamente en cómo superar la división modernista entre la tecnofobia y la tecnofilia, sino también en cómo redefinir la estructura incardinada [enflashed] del sujeto, al que solíamos llamar «el cuerpo» en los viejos tiempos, de manera de poder dar cuenta de su inmersión en el aparato tecno-industrial-militar de los medios y preservar, no obstante, el sentido de su singularidad. Esta singularidad da cabida a la responsabilidad y a la práctica política en las renegociaciones colectivas de la identidad que se están llevando a cabo en torno a nosotros. Los rasgos esenciales de este proyecto son el modo posthumanista y antropocéntrico de representar las nuevas posiciones de sujeto que emergieron en los tecnopaisajes teratológicos de la posmodernidad tardía.

Consumir a los otros

Un segundo conjunto de razones que arrojan una interesante luz sobre el imaginario social monstruoso es la reevaluación de la diferencia: algunos dirían la reconstrucción de la diferencia que se produjo en la posmodernidad tardía.

Las diferencias sexualizadas, racializadas, «marcadas» vuelven al centro del debate filosófico con la fuerza del retorno de lo reprimido. La proliferación de prácticas discursivas referentes a la «otredad» no pueden ni deberían ser separadas de las relaciones de poder materiales y geopolíticas en la era del postindustrialismo, la poscolonialidad y el poscolonialismo. En este aspecto, avalo una definición de posmodernidad tardía en términos de la construcción sistemática y del mercadeo de las «diferencias» consumibles, representables y negociables que se intersecan con las relaciones estructurales de poder. Estas relaciones de poder dan por resultado una proliferación de prácticas sociales y también discursivas cuya consecuencia es la «comercialización» de las diferencias pluralistas y la «comodificación» de los «otros» bajo la forma del consumismo y de la apropiación neocolonial, romántica, de su «diferencia» (véanse Brah, 1999; Kaplan y Grewal, 1994). Dentro de la tradición del materialismo filosófico en la que me sitúo, no encuentro contradicción alguna entre el contexto geopolítico e histórico que engendra las prácticas de la otredad, y el interés filosófico y discursivo tanto en la política como en las teorías de la «diferencia». De hecho, a las filosofías interesadas en lo político, como el postestructuralismo, les corresponde el mérito de registrar —y entrar en intersección con— las cuestiones históricamente relevantes y políticamente acuciantes tales como la «diferencia».

A mi criterio, esta proliferación de discursos sobre la diferencia, sobre la «otredad», pone de manifiesto la economía dicotómica de una *razón* filosófica que históricamente se ha postulado a sí misma tanto por lo que excluye como por lo que *incluye*, dentro del aparato de habilitaciones y de poder que sienta las bases de la subjetividad. En otras palabras, el poderoso «sujeto de la Mayoría», como lo llama Deleuze (y el género no es aquí una mera coincidencia) asegura y gobierna la promoción de las diferencias diferentes; es decir «los otros» de lo Mismo, como diría más puntualmente Irigaray. Esta «familiaridad de la diferencia» es, justamente, lo que garantiza a los otros monstruosos una cualidad metamórfica y peculiarmente tranquilizadora. Un tema que retomaré más adelante.

La proliferación de los «otros peyorativizados» es internamente contradictoria y está cargada de tensiones. En efecto, considerada desde el ángulo de los «otros diferentes», esta producción inflacionaria de diferencias diferentes expresa asimismo y simultáneamente la emergencia de subjetividades relativas a los otros positivos y autodefinidos. Todo depende de las propias localizaciones o perspectivas situadas. Lejos de considerarlo una suerte de relativismo, lo considero una forma insertada y corporizada de materialismo incardinado [*enfleshed*].

Traducido a la perspectiva feminista deleuziana, ello significa que estas diferencias pueden ser cuantitativamente pequeñas, pero de hecho son cualitativamente importantes por cuanto tienden a no alterar la lógica del poder de lo Mismo, la Mayoría, el código canónico falogocéntrico. En la posmodernidad tardía el centro simplemente se fragmenta, pero no por ello deviene menos central ni menos dominante. Contra esta reproducción no crítica de la mismidad en una escala molecular, global o planetaria, Deleuze propone una versión diferente; en lugar de la proliferación de la diferencia, impulsada por la Mayoría, necesitamos una teoría del devenir activo que nos permita transgredir el marco dialéctico de la oposición Mayoría versus minorías y, en definitiva, salir de él.

Las pensadoras negras, feministas y poscoloniales *no* ahorraron críticas a las paradojas, ni tampoco a la división bastante perversa del trabajo que ha surgido en la posmodernidad y en la filosofía postestructuralista. Conforme a esta paradoja, son los pensadores localizados en el *centro* de los imperios presentes y pasados quienes están deconstruyendo el poder del centro y, por lo tanto, contribuyen a la proliferación discursiva y al consumo de los antiguos «otros negativos», aunque esos mismos otros —especialmente en las sociedades poscoloniales, pero también en las posfascistas y poscomunistas— estén más interesados en reafirmar su subjetividad que en deconstruirla.

La ironía de esta situación no escapa a ninguno de los interlocutores; pensemos, por ejemplo, en las filósofas feministas que se preguntan «cómo podemos deshacer una subjetividad a la cual históricamente no tenemos derecho *todavía*». O los sujetos blancos y poscoloniales a quienes, según ellos, les toca históricamente el turno de autoafirmarse. Y si el sujeto blanco, masculino y etnocéntrico quiere «deconstruirse» y entrar en una crisis terminal, ¡pues que así sea! Pero la cuestión sigue siendo la misma: la diferencia surge como un concepto central, aunque controvertido y paradójico; ello implica que las confrontaciones con la noción de «diferencia negativa» o de los «otros peyorativizados» es históricamente inevitable en la medida en que nosotros —los sujetos posmodernos— estamos históricamente condenados a nuestra historia.

Así pues, el imaginario monstruoso o teratológico expresa las mutaciones sociales, culturales y simbólicas que se llevan a cabo en el contexto de la tecnocultura en la era de las subjetividades poscoloniales, posfeministas y otras subjetividades insurrectas y emergentes. Se trata de subjetividades muy controvertidas, multiestratificadas e internamente contradictorias, pero ello no las hace menos materialmente insertas, concretamente incardinadas o menos afectadas por las relaciones de poder.

Los otros monstruosos, sexualizados y racializados son signos de una diferencia incardinada, impuesta histórica y negativamente por el canibalismo de un sujeto que se alimenta de sus otros especulares y estructuralmente excluidos. La otredad peyorativizada contribuye pues a iluminar la disimétrica relación de poder dentro de las teorías occidentales de la subjetividad. En virtud de su proximidad orgánica y, además, estructural con la posición de sujeto dominante, el otro monstruoso ayuda a definir la «mismidad». Después de todo, como nos enseñó Canguilhem, la normalidad es el grado cero de la monstruosidad.

En un contexto semejante, quiero resistirme a dos tendencias complementarias.

La primera es la celebración eufórica del poder intrínsecamente liberador que produce toda dislocación importante de las posiciones de sujeto (la ya mencionada proliferación de diferencias «impulsadas por la Mayoría») que nuestra historicidad promulga, incluida la fascinación por los tecnocuerpos monstruosos, por los cuerpos posgénero y por otras publicitadas figuraciones que circulan en este fin de siglo. En la poscolonialidad, las tecnoculturas constituyen regímenes de aguda visualización. Desde el ojo panóptico explorado por Foucault hasta el desincardinado ojo satelital/yo de los ciborgs de Haraway —sin olvidar, en un nivel más sociológico, la presencia ubicua de los vídeos televisivos y de vigilancia y las pantallas de los ordenadores intervenidos—, lo visual pasó a ser la dimensión de la tecnocultura que define su poder omnipresente.

Ciertos maestros de la «estética de la desaparición» posmoderna tienden a lanzar eufóricas exclamaciones ante la «evaporación de la realidad», para citar a Ernst Gellner, y a celebrar la reducción del sujeto incardinado a una mera «superficie de representación», poniendo todas sus expectativas en potenciales, múltiples y virtuales reincardinamientos. Prefiero transmitir un mensaje más sobrio y alertar no solo contra el peligro de la «política visual», sino también contra el desafío que implica, o sea, cómo

recomponer un sentido ético y político de la agencia del sujeto sin incurrir en una reevaluación nostálgica de una «naturaleza humana» auténtica o esencial, ni caer, por el contrario, en una glorificación orientalista de los desviados otros.

La segunda tendencia a la que quiero resistirme es la celebración del nihilismo. Retomando el ejemplo del imaginario social monstruoso, rechazo la posición nostálgica de interpretarlo como el síntoma de la decadencia cultural de nuestros tiempos, o como la muy celebrada declinación de las «grandes narrativas» o la pérdida del canon y las normas de la «alta cultura».

Es indudable que en la posmodernidad tardía circulan diversas marcas de nihilismo. El estilo filosófico basado en la «catástrofe» goza de gran popularidad entre algunos profetas de la muerte, quienes contemplan la implosión del humanismo con trágica alegría (véase Kroker, 1987). Nada puede estar más lejos de la ética de la afirmación ni de la sensibilidad de los sujetos posthumanistas que los «estados alterados» propuestos por quienes yo llamo, en son de broma, «narcofilósofos»: aquellos que celebran la implosión del sentido, el significado y los valores por propia conveniencia. Y terminan por producir versiones histriónicas de esa delirante megalomanía contra la cual Deleuze propone, firme y rigurosamente, una definición sustentable del yo.

Necesitamos una filosofía crítica de la inmanencia para desintoxicarnos de estas formas contemporáneas de nihilismo y volver a estipular una agenda orientada a la afirmación y a la subjetividad sustentable.

En mi opinión, la apuesta teórica del debate es, por cierto, la cuestión del estatuto de la diferencia, pero más específicamente la cuestión de cómo elaborar formas de representación adecuadas en lo tocante a las posiciones de sujeto contemporáneas. Está en juego cómo reconfigurar lo positivo de la diferencia, subrayando los aspectos potencialmente afirmativos de una filosofía del devenir, de las transformaciones activas en la era de la subjetividad posthumanista.

Devenires

En una versión materialista y posmodernista del vitalismo, Deleuze pone el acento en los procesos, en la interacción dinámica y en las fronteras fluidas. Su énfasis en la realidad debe interpretarse en el marco del severo repudio de Deleuze al papel que desempeña la conciencia racional en nuestra cultura. La cabeza de Medusa de la razón falogocéntrica tiene el poder de cautivar e intimidar a quienes la miran.

En su intento por trascender la imagen dogmática del pensamiento, sus fundamentos edípicos, la inquietud que despierta y la influencia que ejerce, Deleuze redefine la filosofía como la actividad no reactiva de pensar el presente, el momento actual, a fin de poder explicar adecuadamente el cambio y las condiciones cambiantes.

En su búsqueda de un discurso posmetafísico sobre el sujeto pensante, Deleuze redefine también la práctica de teorizar en términos de flujos de afectos y en función de la capacidad de establecer conexiones. En consecuencia, para Deleuze pensar no es la expresión de una interioridad profunda de un sujeto «cognoscente», o la promulgación de modelos trascendentes de la conciencia reflexiva. Llevando hasta el extremo la conceptualización psicoanalítica sobre la coincidencia del sujeto con la conciencia (de él/ella), Deleuze postula al sujeto como una entidad afectiva o intensiva.

Deleuze describe las ideas como acontecimientos, como estados activos que abren posibilidades de vida insospechadas. Dicho de otro modo, más allá del contenido proposicional de una idea, existe otra categoría: la fuerza afectiva, el nivel de intensidad que en última instancia determina su valor de verdad. La verdad de una idea no reside solo en su contenido proposicional o valor referencial sino, sobre todo, en el tipo de afectos que libera. Que las ideas sean nobles o humildes, activas o reactivas, depende de su capacidad de movilizar nuestros poderes de afirmación y alegría por sobre las fuerzas del rechazo, de la denegación.

Deleuze define este nuevo estilo de pensamiento como «rizomático» o «molecular», yuxtaponiéndolo al modo de pensamiento lineal, autorreflexivo, privilegiado por el falologocentrismo. Estas nuevas figuraciones de la actividad del pensar se eligen por su capacidad de sugerir una red de interacción e interconectividad, contrapuesta a las distinciones verticales, en un registro del discurso comparable a la figuración de los «ciborgs» de Donna Haraway^[61]. Postulando la noción de una conciencia «minoritaria», Deleuze defiende la visión del sujeto como un flujo de sucesivos devenires.

Esta redefinición «intensiva» de la actividad del pensamiento implica concebir la subjetividad como una entidad corporal. El incardinamiento del sujeto no es de tipo natural, biológico. Antes bien, Deleuze desesencializa el cuerpo y de ese modo apacigua este complejo interjuego de fuerzas sociales y simbólicas construidas. El cuerpo no es una esencia y mucho menos una sustancia biológica; es un juego de fuerzas, un proveedor y transformador de energía, una superficie de intensidades. El sujeto incardinado es un término en un proceso de fuerzas (afectos) que se intersecan y de variables temporoespaciales (conexiones).

Aplicado a los análisis feministas de la identidad generizada, ello significa que la obra de Deleuze no se fundamenta en una oposición dicotómica de las posiciones de sujeto masculino y femenino sino, más bien,

en una multiplicidad de subjetividades sexuadas. Las diferencias de grado entre ellas marcan diferentes líneas de devenir, en una red de conexiones rizomáticas:

Para nosotros... existen tantos sexos como términos en una simbiosis, tantas diferencias como elementos que contribuyen a un proceso de contagio. Sabemos que pasan muchos seres entre un hombre y una mujer: ellos vienen de diferentes mundos, nacen en el viento, forman rizomas en torno a las raíces: no pueden comprenderse en términos de producción, solamente en términos de devenir (Deleuze y Guattari, 1989).

Estos diferentes grados de devenir pueden ser diagramas de pensamiento, tipologías de ideas, mapas políticamente configurados, variaciones sobre estados intensivos. La multiplicidad no reproduce un único modelo —a la manera platónica— sino que multiplica y crea diferencias, lo cual tiene serias consecuencias para la diferencia sexual.

Al identificar los puntos de salida de los modos falocéntricos de pensamiento con vistas a una nueva imagen intensiva de la filosofía, Deleuze hace hincapié en la necesidad de construir nuevas imágenes para estas posiciones de sujeto. Como resultado de ello, elabora un conjunto de figuraciones posmetafísicas del sujeto. La noción de lo *figural* (a diferencia de la categoría estética más convencional de lo «figurativo») es fundamental en este proyecto^[62]. Figuraciones tales como rizomas, devenires, líneas de fuga, flujos, relevos y cuerpos sin órganos liberan y expresan estados activos del ser que atraviesan los esquemas convencionales de la representación teórica.

Las figuraciones alternativas, incluidas las diferentes posiciones de sujeto masculino y femenino, son modos figurales de expresión que apartan la visión de la conciencia de las premisas falocéntricas.

La figuración central de Deleuze consiste en un devenir minoría, devenir nómada o devenir molecular. La minoría marca un cruce o una trayectoria; para Deleuze, nada ocurre en el centro sino en la periferia, donde vagan las pandillas juveniles de los nuevos nómades:

Todos los devenires son ya moleculares, pues devenir no es imitar algo o a alguien ni identificarse con él. Tampoco es proporcionar relaciones formales. Ninguna de estas dos figuras analógicas es aplicable al devenir: ni la imitación de un sujeto ni la proporcionalidad de una forma. Partiendo de las formas que uno tiene, del sujeto que uno es, de los órganos que uno posee o de las funciones que uno cumple, devenir es extraer partículas entre las cuales se establecen relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo y a través de las cuales se deviene (Deleuze y Guattari, 1989).

El espacio del devenir es por lo tanto un espacio de afinidad y simbiosis entre partículas adyacentes. La proximidad es una noción igualmente topológica y cuantitativa, que marca el espacio de devenir sujetos como materia sensible. El espacio del devenir es un espacio de marginalidad dinámica.

La teoría del devenir de Deleuze muestra, sin embargo, una doble incongruencia que juzgo problemática. Por un lado, el devenir minoría/nómada/molecular/cuerpos sin órganos/mujer se postula como la figuración general para representar el tipo de subjetividad defendido por Deleuze. Por otro lado, no todas las formas que toma el proceso de devenir son equivalentes. Analicemos esta fase de su argumento con más detalle.

En su condición de hombre, el varón es el referente principal de la subjetividad pensante, el portador estándar de la Norma, la Ley y el Logos; en cambio a la mujer se le asigna, de modo dualista, es decir, por oposición, la posición del «otro». Las consecuencias son las siguientes:

- a) no existe un posible devenir minoría del hombre;
- b) el devenir mujer es una posición privilegiada para la conciencia de minoría de todos.

Deleuze declara que todas las líneas de desterritorialización pasan necesariamente por la etapa de devenir mujer, que no es solo otra forma de devenir minoría, sino la clave, la precondition y el necesario punto de partida para todo el proceso de devenir.

La referencia a la «mujer» en el proceso de «devenir mujer» no alude, empero, a las mujeres empíricas sino, sobre todo, a posiciones topológicas. El devenir mujer es la marca de un proceso general de transformación; una afirmación de las fuerzas y niveles positivos de la conciencia nómada, rizomática.

Hay un devenir mujer, un devenir niño que no se parecen a la mujer o al niño en cuanto entidades claramente distintas... Lo que denominamos entidad molecular es, por ejemplo, la mujer definida por su forma, dotada de órganos y funciones y asignada como un sujeto. Devenir mujer no es imitar esta entidad, o incluso transformarse en ella... No consiste en emular o asumir la forma femenina, sino en emitir partículas que entren en relación de movimiento y reposo o en la zona de proximidad, de una microfemineidad; en otras palabras, que produzca en nosotros una mujer molecular, que creen la mujer molecular (Deleuze y Guattari, 1989).

En esta crítica radical al falocentrismo, la mujer ocupa claramente un área problemática: en la medida en que se la posiciona dualísticamente como el otro del sistema, también se la anexa a él. Deleuze, quien no

ignora la distinción epistemológica feminista básica entre la Mujer como representación y las mujeres como agentes concretos de la experiencia, termina por establecer distinciones internas en la categoría misma de mujer. En este punto, su diferencia con la teoría de la diferencia de Irigaray se profundiza y se torna insalvable.

Deleuze, al igual que Derrida y otros postestructuralistas, opone a la visión «mayoritaria/sedentaria/molar» de la Mujer como un operador estructural del sistema falocéntrico, la mujer como «devenir/minoría/molecular/nómada». Deleuze concluye que todos los devenires eran iguales, pero que algunos eran menos iguales que otros. Contra la visión molar o sedentaria de la mujer en cuanto operador del sistema falocéntrico, el autor propone la mujer molecular o nómada en cuanto proceso de devenir.

En la medida en que la dicotomía varón/mujer se ha convertido en el prototipo del individualismo occidental, el proceso de descolonizar al sujeto de este yugo dualista requiere como punto de partida la disolución de todas las identidades sexuadas cuya base es la oposición de los géneros. Dentro de este marco, se rechazan las polarizaciones sexuales y la dicotomía del género por representar el prototipo de la reducción dualista de la diferencia a una subcategoría del Ser. Por lo tanto, el devenir mujer es necesariamente el punto de partida para disolver el excesivo énfasis en la sexualidad masculina; la persistencia del dualismo sexual y el posicionamiento de la mujer como la figura privilegiada de la otredad son constitutivos del pensamiento occidental. En otras palabras, el «devenir mujer» provoca la deconstrucción de la identidad fálica debido a razones históricas y culturales, y no a razones biológicamente esencialistas.

Siendo la sexualidad el discurso dominante del poder en Occidente, tal como nos enseñó Foucault^[63], requiere un análisis crítico especial. Así, para deconstruir las identidades falocéntricas es preciso partir del devenir mujer generalizado, justamente porque el dualismo sexual y su corolario —el posicionamiento de la Mujer como figura de la Otredad— son constitutivos del pensamiento occidental. En suma, debido a razones históricas y no biológicas las identidades sexuales pasan a primer plano en el proceso de deconstrucción.

El próximo paso de Deleuze resulta aún más significativo para la teoría feminista, por cuanto su objetivo último con respecto a la diferencia sexual es, en definitiva, superarla. El horizonte nómada o intensivo es una subjetividad situada «más allá del género» en el sentido de ser dispersa, no binaria; múltiple, no dualista; interconectada, no dialéctica; y en un constante flujo, no fija. Esta idea se manifiesta en figuraciones como «polisexualidad», la «mujer molecular» y los «cuerpos sin órganos», que son las figuraciones correspondientes a este mundo más allá del género, al cual el estilo «des-fálico» de Deleuze contribuye activamente.

El autor se vale asimismo del devenir mujer de las mujeres para fundamentar su crítica a ciertos tipos de feminismo. Algunas feministas, entre las que me encuentro, exhibimos la irritante tendencia a negarnos a descomponer el sujeto «mujer» en una serie de procesos transformadores que se relacionan con un devenir generalizado e independiente del género. En otras palabras, las feministas están erradas en el plano conceptual, aunque sean políticamente correctas, al afirmar ciertos derechos específicos de las mujeres. Y están todavía más descaminadas cuando abogan por una sexualidad específicamente femenina; el énfasis en lo femenino resulta restrictivo. Deleuze sugiere que las feministas deberían remitirse en cambio a la estructura multisexuada del sujeto y reclamar todos los sexos de los que fueron privadas.

En última instancia, para Deleuze lo objetable de la teoría feminista es perpetuar el pensamiento reactivo, molar o mayoritario: según la escala nietzscheana de valores, las feministas tienen una moral de esclavos (véase Brown, 1991). De ahí que las mujeres puedan ser revolucionarias si, en su devenir, contribuyen a construir, social y teóricamente, una mujer no edípica liberando las múltiples posibilidades del deseo entendido como positividad y afirmación. Dicho de otro modo, las mujeres pueden ser sujetos revolucionarios solo en la medida en que desarrollen una conciencia que no sea específicamente femenina, disolviendo a la «mujer» en las fuerzas que la estructuran.

Esta nueva configuración general de lo femenino como el sujeto postedípico o, más bien, no edípico del devenir, se opone explícitamente a la configuración feminista de un nuevo universal basado en la sexualización extrema e incluso en la exacerbación de la dicotomía sexual, como lo propone Luce Irigaray. En este aspecto, es importante recordar que la interpretación de Deleuze de la naturaleza incardinada del sujeto, de las estructuras del inconsciente y de la sexualidad se asienta en su noción «intensiva» del sujeto. El vitalismo, el empirismo, la afectividad, el deseo como algo positivo y no como carencia, la tipología de las pasiones y las conexiones mecánicas constituyen la médula de la crítica deleuzeana al psicoanálisis de Lacan o, más específicamente, a su legado hegeliano. Este último pone demasiado énfasis en las oposiciones dualistas, en la ilusión metafísica de sustancia y en las estructuras teológicas de la identidad.

Me pregunto si la objeción de Deleuze al legado hegeliano en el pensamiento feminista, hartamente evidente en el caso de Simone de Beauvoir, hace realmente justicia a teóricas de la diferencia sexual como Irigaray (véase Butler, 1987). Sea como fuere, en el marco conceptual de Deleuze todas las feministas van a parar a la misma bolsa; en su opinión, el énfasis en una u otra de las polaridades de género, sea masculina o femenina, logra el mismo e indeseable propósito: reafirmar todo lo que él critica, es decir, el pensamiento binario como soporte del falocentrismo en cuanto imagen dominante del pensamiento.

Siguiendo a Luce Irigaray y al grueso de la práctica política feminista, desconfío de este reclamo de la disolución de las identidades sexuales mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque pienso que este camino ha sido teórica e históricamente peligroso para las mujeres. Empero, también soy plenamente consciente de las posibles connotaciones paranoides de esta postura, por cuanto expresa un vínculo reactivo con la identidad misma —la mujer— que, en mi condición de feminista, estoy comprometida a deconstruir. Preferiría abordar la cuestión de la subjetividad en términos de una paradoja constructiva (De Lauretis, 1988). El concepto de «devenir» es, a mi juicio, central para este proyecto.

Hemos visto que Deleuze hace hincapié en el elemento de afectividad y deseo que constituye la médula del sujeto, de modo que este se halla descentrado en relación con el flujo de afectos que lo inviste. El psicoanálisis comienza a partir del mismo supuesto de que el sujeto (masculino) no es el dueño de su casa, pero no logra desestabilizar, según Deleuze, el poder de la conciencia como la agencia moral y racional. Tanto en *Anti-Edipo* como en sus obras posteriores, Deleuze (con Guattari) radicaliza la crítica al psicoanálisis que Foucault ya había emprendido sobre bases más sociopolíticas. En una tónica más conceptual, elogia el énfasis psicoanalítico en la primacía de las «pulsiones», pero aduce asimismo que la teoría y la práctica psicoanalítica terminan por cerrar la puerta que inicialmente habían abierto. Toda la economía del inconsciente es nuevamente sometida al yugo en-el-Nombre-del-Padre y bajo la supervisión moral y política de una racionalidad consciente y moral autorreguladora y socialmente impuesta. De acuerdo con Deleuze, el genio de Freud estriba en el descubrimiento de la teoría de las pulsiones. Su fracaso es haberlas devuelto a un esquema normativo del sujeto, gobernado por la heterosexualidad compulsiva, la reproducción edípica y la transmisión eficaz en función de los costos de la propiedad, garantizada por la estructura socioeconómica y legal de la familia. En otras palabras, para Deleuze el psicoanálisis reinvierte los fundamentos afectivos del sujeto en una economía libidinal dominada por el principio falologocéntrico que iguala la conciencia al control o a la dominación despótica de los «continentes oscuros dentro» (del sujeto).

Contrariamente a esta perspectiva, el enfoque nómada o deleuziano-spinozista subraya que la afectividad [*conatus*] constituye el corazón de la materia, pero también puede darse el caso de que el deseo no se internalice, sino que sea externo; o más bien, que se produzca en el encuentro entre diferentes sujetos incardinados e integrados que se unen en la mismidad de las fuerzas que los impulsan. Las resonancias intensivas, afectivas, externas convierten al deseo en eso que permanece impensado en el corazón del pensamiento, porque es, en principio, lo que desencadena y sustenta el poder del pensamiento.

Este sujeto que es una porción de materia activada por la pulsión fundamental a la vida, una *potentia* (no una *potestas*) —no por la voluntad de Dios ni por el secreto encriptamiento de un código genético—, se encuentra no obstante inserto en la materialidad corpórea del yo [*self*]. El sujeto intensivo incardinado o nómada es, más bien, un intermedio: una incorporación de influencias externas y un simultáneo despliegue hacia afuera de los afectos. Una entidad móvil en el espacio y en el tiempo, un tipo incardinado de memoria (volveré luego sobre el tema), este sujeto está en proceso pero también es capaz de perdurar a través de conjuntos de variaciones discontinuas, aunque permanezca extraordinariamente fiel a sí mismo.

La idea de la «fidelidad» del sujeto es esencial para el proyecto del «yo sustentable» que defiende aquí. Esta «fidelidad a uno mismo» no debe entenderse como un lazo psicológico o sentimental con una identidad que a menudo es apenas algo más que el número de seguridad social o una serie de fotografías en un álbum. Tampoco es la marca de autenticidad de un sí mismo que no es sino el centro de intercambio e información para el narcisismo y la paranoia, los dos grandes pilares sobre los cuales se afirma la identidad occidental. Antes bien, es la fidelidad de la duración, la expresión de la propia continua pertenencia a ciertas coordenadas dinámicas temporoespaciales.

Como ya dije, el sujeto se encuentra con las fuerzas externas, relacionales, en las intersecciones. Se trata de ensamblajes. Su encuentro es casi un asunto geográfico; una cuestión de orientaciones, de puntos de entrada y salida, un constante despliegue. Dentro de este campo de fuerzas transformadoras, la sustentabilidad consiste en una práctica muy concreta, y no en el ideal abstracto al que con frecuencia lo reducen algunos especialistas en desarrollo y planeamiento social. La sensibilidad y la disponibilidad para los cambios o transformaciones son directamente proporcionales a la capacidad del sujeto de soportar dichos cambios sin quebrarse. El límite, el encuadre o las prácticas de contención resultan fundamentales para la operación en su conjunto, cuyo objetivo es afirmar y no disipar los procesos de devenir —el devenir jubiloso o *potentia*— entendido como una fuerza radicalmente ontológica de empoderamiento [*empowerment*].

Devenir es un proceso intransitivo, no alude a un devenir en particular, sino solamente a esa vida a la cual uno se siente atraído y que es capaz de sostener en el borde, pero no por encima de él (la salida de Bataille). No está exento de violencia pero es profundamente compasivo. Consiste en una sensibilidad ética y política que empieza por reconocer las propias limitaciones como la necesaria contrapartida de las propias fuerzas o encuentros intensivos con los múltiples otros. Tiene que ver con la adecuación de nuestra intensidad a los modos y al tiempo de su promulgación. Solamente puede estar incardinado e insertado porque es interrelacional y colectivo.

La memoria y la imaginación

Recordar se refiere a la repetición o recuperación de información. En el sujeto humano, esa información se almacena a lo largo de la densidad física y experiencial del yo incardinado y no únicamente en la «caja negra» de la psique. A mi juicio, la distinción que establece Deleuze entre la memoria de la «mayoría» y la memoria de la «minoría» resulta muy útil para esclarecer las paradojas y la riqueza de la repetición como el motor de la identidad y la coherencia del yo.

Repito: en sus primeras conceptualizaciones psicoanalíticas Freud había vislumbrado estos dos conceptos cruciales. En primer término, comprendió que los procesos mnemónicos se extendían mucho más allá del control racionalista de la conciencia. En efecto, la conciencia es meramente la punta del iceberg de un conjunto más complejo de resonancias, de elaboración o procesamiento de ecos y datos al que comúnmente llamamos «memoria». En segundo término, estos procesos mnemónicos están corporizados: abarcan a todo el sí mismo incardinado y, en consecuencia, se apoyan en estratos somáticos que reclaman una forma específica de (psico)análisis.

Sin embargo, según Deleuze y Guattari, Freud cierra de inmediato la puerta que acababa de entreabrir, remitiendo esta definición del sujeto vitalista y referida al tiempo a la necesidad de adecuarse a las expectativas socioculturales dominantes sobre el comportamiento humano del adulto civilizado. Lacan, afirman Deleuze y Guattari, realiza una suerte de secuestro del sujeto partiendo de las sólidas bases corporales o somáticas del psicoanálisis freudiano. Ello tiene la ventaja de radicalizar la política del psicoanálisis atacando la moral convencional, las expectativas sobre la propiedad burguesa y el efecto reformista de la «psicología del ego», predominantemente norteamericana. No obstante, también tiene la desventaja de introducir en el marco conceptual del sujeto psicoanalítico una considerable dosis de dialéctica hegeliana, principalmente mediante la idea del deseo como carencia y mediante el papel desempeñado por la negatividad en la constitución de la conciencia. Estos son los principales puntos de disenso entre Lacan y Deleuze.

En su obra sobre la filosofía del devenir, Deleuze se compromete a rescatar el concepto de «memoria» de los atributos metafísicos que le había conferido el psicoanálisis. Con respecto a Bergson, Spinoza y Nietzsche, Deleuze radicaliza y desestabiliza el papel de la memoria en la formación del sujeto.

En los devenires de Deleuze, el presente continuo bergsoniano se coloca en oposición a la tiranía del pasado; por ejemplo, en la historia de la filosofía pero también en la noción psicoanalítica de recuerdo, repetición y recuperación del material psíquico reprimido. Deleuze, a través de Bergson, desanuda la memoria de su homologación a una identidad fijada, basada en el sujeto de la mayoría. La memoria del sujeto logocéntrico o «molar» [*molaire*] consiste en un colosal banco de datos de información centralizada, difundida a través de cada aspecto de las actividades de él (el género no es una mera coincidencia).

El sujeto de la mayoría tiene la llave de la memoria central de todo el sistema, lo cual reduce a un papel insignificante o, mejor dicho, «a-significante» los recuerdos de las minorías; recuerdos subyugados, marginales o, como solía llamarlos Foucault, «contramemorias» alternativas. En respuesta a esta memoria centralizada y monolítica, Deleuze activa una memoria minoritaria, es decir, el poder de recordar sin un vínculo preposicional *a priori* con el banco de datos centralizado. Esta forma intensiva, zigzagueante, cíclica y desordenada de recordar ni siquiera apunta a recuperar la información de una manera lineal. Solo se limita a perdurar intuitivamente. Antes bien, funciona como una agencia desterritorializadora que disloca al sujeto de su localización unificada y centralizada. Desestabiliza la identidad abriendo espacios donde las posibilidades virtuales pueden actualizarse, concretarse. Se trata, en suma, de una suerte de empoderamiento de todo lo que no fue programado en la memoria dominante.

Recordar de este modo requiere composición, selección y dosificación, esto es, la cuidadosa disposición de condiciones potenciadoras que permitan la actualización de fuerzas afirmativas. Al igual que una coreografía de flujos o intensidades que postergan el encuadre adecuado a fin de componer una forma, los recuerdos intensivos postergan la empatía y la cohesión entre sus elementos constitutivos. Operan como una constante búsqueda de momentos temporarios en que es posible sostener un equilibrio, antes de que las fuerzas lo disuelvan una y otra vez. Y de ese modo el sujeto continúa, nunca igual a sí mismo, pero lo bastante fiel a sí mismo para perdurar y seguir adelante.

La memoria es fluida y fluyente; abre posibilidades inesperadas y virtuales y es transgresora por cuanto opera contra los programas del sistema dominante de la memoria. Esa memoria continua no está, sin embargo, necesaria o inevitablemente vinculada a la experiencia «real». Deleuze la relaciona, más bien, con la imaginación, lo cual constituye, a mi juicio, uno de los ataques conceptuales más radicales contra la autoridad de la «experiencia» y el grado en que la apelación a la experiencia confirma y a la vez perpetúa la creencia en identidades estables y unitarias.

La imaginación desempeña un papel fundamental para posibilitar todo el proceso de devenir minoría. La fuerza imaginativa, afectiva, de la reminiscencia —que vuelve y es recordada/repetida— constituye la fuerza propulsora en esta idea de devenir intensivo. Cuando recordamos conforme al modo intensivo o minoritario, abrimos espacios de movimiento, de desterritorialización, que actualizan las posibilidades virtuales que se habían congelado en la imagen del pasado. Abrir estos espacios virtuales significa un esfuerzo creativo. Cuando recordamos devenir lo que somos —esto es, un sujeto en devenir— estamos en

rigor reinventándonos a partir de lo que esperamos que podríamos devenir ¡con una ayudita de nuestros amigos!

Resulta crucial discernir hasta qué punto los procesos de devenir son colectivos, intersubjetivos y no individuales ni aislados. Los «otros» son los elementos integrantes de los propios devenires sucesivos. Estoy en desacuerdo con cualquier noción de sujeto que implique una ética de la responsabilidad individual a la manera burguesa liberal. Un abordaje feminista deleuzeano favorecería, más bien, la completa destitución del sujeto soberano y, por consiguiente, la superación del dualismo Yo/Otro, Mismidad/Diferencia que engendra esa visión del sujeto. Los sujetos son campos de fuerzas que apuntan a la duración y a la jubilosa realización de sí mismos; a fin de alcanzarlas, necesitan negociar su camino a través de los escollos de negatividad que la cultura falogocéntrica arrojará durante el proceso de lograr su positividad intrínseca.

En lo que a mí concierne, ello significa salir de Hegel y Lacan, y entrar en Spinoza y Nietzsche, releídos con Deleuze.

El recuerdo, según el modo nómada, es la reinención activa de un yo jubilosamente discontinuo, en oposición al ser melancólicamente consistente, programado por la cultura falogocéntrica. El tiempo verbal que mejor expresa el poder de la imaginación es el futuro perfecto —«yo habré sido libre»—, pues se aleja de los tranquilizadores clisés del pasado y se dirige hacia las aperturas a las cuales alude el futuro perfecto. Es el tiempo que corresponde al sentido virtual del potencial. Los recuerdos necesitan de la imaginación para potenciar la actualización de las posibilidades virtuales en el sujeto. Permiten al sujeto diferir lo más que pueda de sí, mientras permanece fiel a sí mismo, es decir, mientras perdura.

Este tipo de recolección imaginativa del yo, que no es sino un desbaratamiento personalizado de sus simulacros internos, se refiere a la repetición; sin embargo, no alude tanto al olvido de olvidar (la definición freudiana de los síntomas neuróticos) como al volver a tomar, en el sentido de volver a filmar una secuencia. La fuerza imaginativa de esta operación es fundamental para lo que yo consideraría una teoría vitalista, aunque antiesencialista, del deseo.

El deseo es la fuerza propulsora e imperiosa que nos lleva a la autoafirmación, o sea, a transformar las pasiones negativas en positivas. El deseo no consiste en preservar sino en cambiar; es un anhelo profundo de transformación o un proceso de afirmación. Para llevar a cabo las diferentes fases de este proceso de devenir, uno tiene que partir de coordenadas conceptuales. Dichas coordenadas no se elaboran mediante una autodenominación volitiva, sino a través de procesos de cuidadosas revisitaciones y repeticiones. La empatía y la compasión constituyen los rasgos claves de este anhelo nómádico de transformación profunda. El espacio del devenir es un espacio de afinidad y correlación de elementos entre fuerzas compatibles y que se atraen mutuamente.

Es, pues, un espacio de consustanciación entre los elementos constitutivos del proceso.

La proximidad o la consustanciación intelectual es tanto una noción topológica como cualitativa; tanto una geografía o meteorología como una temperatura ética. Es un encuadre afectivo para el devenir de los sujetos en cuanto materia sensible e inteligente. La afectividad de la imaginación constituye el motor de estos encuentros y la creatividad conceptual que los desencadena. Se trata, en suma, de la fuerza transformadora que impulsa los múltiples, heterogéneos «devenires» del sujeto.

Corriendo con Virginia Woolf

A lo largo de su obra, Deleuze cita a Virginia Woolf como un ejemplo perfecto del proceso de devenir:

El estilo de Woolf, basado en el «fluir de la conciencia», expresa con extraña precisión la serialidad, así como la inmanencia radical y la contingencia estructural de las pautas de repetición por las cuales se producen las diferencias. En *Las olas*, por ejemplo, Woolf captura la concreta multiplicidad y, además, la trémula intensidad de devenir molécula, devenir animal, devenir imperceptible. El genio de V. Woolf estriba en su capacidad de presentar y —agregaría yo— de experimentar su vida como un tránsito. Es la escritora de los múltiples e intransitivos devenires, de las edades, sexos, elementos, personajes intermedios. Los textos de Woolf ponen en acto un flujo de posiciones, un cruce de fronteras, un desborde en una plenitud de afectos donde se afirma la vida en su grado más elevado.

Asimismo, Woolf le suministra a Deleuze un modelo del «plano de la inmanencia», donde diferentes elementos se encuentran entre sí, produciendo esos ensamblajes de fuerzas sin los cuales no hay devenir posible. Como ya dije, estos ensamblajes son geográficos e incluso meteorológicos, pues organizan el espacio y el tiempo en torno a ellos. La «haccedad» es la actualización específica y en alto grado contingente de un campo de fuerzas lo suficientemente estable y consolidado por su afinidad estructural como para poder constituir una fase de la inmanencia.

La prosa de Woolf expresa las interconexiones vitalistas que convierten todo el proceso del devenir en un acontecimiento concreto y actualizado. Pienso que este proceso de composición y ensamblaje de

fuerzas es justamente todo lo que incumbe al deseo, entendido como un estrato ontológico de afinidad y constanciación entre diferentes sujetos incardinados.

Si bien Deleuze reconoce, tanto en *Dialogues* cuanto en *A Thousand Plateaux*, la posición extraordinaria que ocupa Woolf como transmisor o punto de relevo de este apasionado proceso de devenir, tiene, empero, sumo cuidado en separar la obra de Woolf de su ser-una-mujer e incluso del estilo de «écriture féminine», popularizado por el feminismo de la diferencia sexual.

En aquello que las feministas de la diferencia sexual —entre quienes me incluyo— llaman la «economía libidinal femenina» del exceso sin autodestrucción y el deseo como plenitud, no como carencia, hay algo que es fundamental para todo el proyecto deleuzeano del devenir^[64], como lo es para su estética y su teoría del arte. Sin embargo, Deleuze no puede resolver su ambivalencia en este aspecto.

A fin de oponerme a la desexualización a la que sometió Deleuze el estilo de Virginia Woolf y su poder para afirmar pasiones positivas, y de ese modo proporcionar un diagrama de posibles devenires, me remitiré a uno de los *topoi* de su obra que considero en extremo significativos y cuya especificidad y connotaciones sexuales están más allá de toda duda.

En las cartas y diarios de Woolf, así como en sus obras de ficción, cobra enorme importancia la figura de Vita Sackville-West, quien le sirvió de modelo para el protagonista de su novela *Orlando*. Lo que sorprende particularmente es el campo de percepción sumamente definido que ella pone en acto y, de alguna manera, organiza.

Desde el primer encuentro en 1923, registrado puntualmente en los diarios de Woolf, hasta su muerte, Vita representa una fuerza vital de proporciones míticas. Claramente magnificada por la lente del deseo erótico, pero trascendiendo las caprichosas trampas de Eros, ese dios cruel, Vita perdura en un campo propio, de perpetuos devenires.

Las coordenadas temporoespaciales se estrechan a su alrededor. Con sus piernas estatuarias, el arco de sus hombros y su especial complexión física, organiza el cosmos de Virginia en torno a ella. Una específica cualidad de la luz la circunda, la cual se registra y repite en los diarios con precisión matemática. Esa cualidad tiene que ver con la radiación del delfín y con el brillo del clavel y de las perlas^[65].

En torno a Vita se produce una aceleración de la vida a causa de la velocidad del deseo, pero también debido a la más soportable levedad del ser. El espacio se llena de calor, de esa intensidad trémula que encontramos también en sus novelas. Hay una intensificación de la percepción sensorial, del fluir de una afinidad profundamente arraigada, de una inmensa compasión que se registra hasta el final.

(Diario: 16 de febrero de 1930)

Vita estuvo aquí; y cuando se fue, comencé a sentir la cualidad del atardecer; cómo llegaba la primavera; una luz de plata mezclándose con las primeras lámparas; los coches a toda velocidad por las calles. Tuve una tremenda sensación de vida que comienza, mezclada con esa emoción que es la esencia de mi sentimiento, pero que escapa a toda descripción... Sentí el comienzo de la primavera y la vida de Vita, tan plena y encendida. Y todas las puertas se abrieron; y creo que esa es la falena que bate sus alas dentro de mí.

Virginia recordará estos afectos y será capaz de recuperar sus coordenadas temporoespaciales a lo largo de su vida, aun cuando la verdadera (yo diría «empírica», pero el término puede resultar contraproducente pues evoca la distinción entre lo empírico y lo trascendente que Deleuze se ha propuesto deshacer y sustituir por devenires múltiples en/de la inmanencia radical) relación con Vita haya perdido su brillo.

Quiero destacar que estos rasgos temporoespaciales, geográficos, históricos y meteorológicos son Vita, tal como existe en cuanto fase de inmanencia donde ella y Virginia activan un proceso de devenir que desborda su relación psicológica, amorosa y sexual. Algo mucho más elemental, primario, está en juego.

La mejor manera de evaluar la escala y magnitud de este encuentro, y los campos de posibles devenires que activa, es remitirse a la literatura misma: las cartas, diarios y la obra de ficción. No se trata de una biografía ni de una simple carta de amor, sino del despliegue, realizado con meticulosa regularidad, de los estratos virtuales de *potentia* contenidos en el encuentro entre Virginia y Vita. Se trata de la actualización de realidades múltiples y virtuales, de las posibilidades tal como son percibidas, reconocidas y amplificadas por la escritora genial que fue Virginia Woolf. En su estudio sobre la correspondencia de la autora, Kate Stimpson argumenta que el género epistolar es muy específico y cabe definirlo mejor como un espacio intermedio que salva el hiato entre lo público y lo privado. En su condición de tales, las cartas poseen una cualidad fluida que permite a los lectores tener un atisbo del estado momentáneo de la mente de la escritora. Más aún, las cartas son intercambios interactivos que construyen un espacio intersubjetivo con su (privilegiada) interlocutora. Trazan un espacio de flujo y devenir mediante una serie de «performances epistolares» que se expresan con el propósito de ser compartidas dentro de un espacio comunal, comunicativo, aunque volátil. El equivalente actual serían los intercambios por correo electrónico.

Por lo demás, la afectividad intensa y profunda manifiesta en estas cartas abre un espacio de libertad que permite experimentar con diferentes técnicas de escritura y, al mismo tiempo, dar cabida a las

emociones complejas y residuales (p. 130). Estas cartas

ocupan un espacio intermedio psicológico y retórico, situado entre lo que ella escribe para sí misma y lo que escribe para el público en general. Constituyen una brillante enciclopedia de lo parcialmente dicho [...] los materiales para una cabal autobiografía de la conciencia, una mediación entre la vida y la obra. Se refieren a los mundos sociales que Virginia quería y necesitaba. Configuran una autobiografía del yo con los otros, de un ciudadano/morador de las relaciones.

El lazo, la afinidad, el vínculo de *potentia* y reconocimiento que existe entre ellas tiene por consecuencia el establecimiento de un marco que permite la afirmación de esta jubilosa potencia, es decir, el hecho de poder sostenerla.

Esto es aún más notable si consideramos que en la vida real las auténticas Virginia y Vita estaban muy lejos de poseer las fuerzas vitales que experimentaban cuando estaban juntas. Virginia difícilmente podía sostener en su frágil cuerpo y en su aún más vulnerable equilibrio psíquico la intensidad de las fuerzas que sentía, registraba y evocaba. En cuanto a Vita, Virginia puso el dedo en la llaga con la desarmante crueldad de su inteligencia superior: «Te falta transparencia».

Hay algo en ti que no vibra; tal vez sea deliberado; no lo permites. Pero veo que sucede con otras personas al igual que conmigo: algo reservado, enmudecido...

Que esta observación dio en el blanco lo atestiguan los comentarios de Vita en una carta a su esposo, Harold Nicholson:

¡Maldita mujer! Puso el dedo en la llaga. Hay algo que... no llega a estar vivo... que vuelve un poco irreal todo cuanto hago (por ejemplo, escribir); que produce el efecto de haber sido traído desde el exterior. Es lo que me arruina como escritora; me destruye como poeta... Es lo que estropea también mis relaciones humanas...

Pero la magnificencia femenina que la circunda compensa y sostiene esta opacidad fundamental del alma de Vita.

(Diario: julio de 1927)

Vita muy libre y desenvuelta, siempre brindándome el enorme placer de observar y recordar la imagen de algún navío surcando el mar, noble y espléndido, con todas las velas desplegadas y el dorado brillo del sol sobre ellas.

Una lectora feminista deleuzeana podría trazar una cartografía de las fuerzas afectivas que enmarcan los encuentros de Virginia y Vita, tal como los registran en los diarios y cartas (la literatura y el trabajo de la memoria), así como en la ficción (la literatura y el trabajo de la imaginación).

Las imágenes más recurrentes corresponden al delfín, a la luz rosada, a las perlas: imágenes del resplandor y la vitalidad que aparecen sistemáticamente en los escritos de Woolf. Vita crea un diagrama que contiene fuerzas de suprema intensidad: una cualidad de la luz vinculada con un grado de intensidad que puede, alternativamente, provocar el deseo o desencadenar un estallido de cómica risa. Vita deviene el factor que introduce una aceleración en el pulso de la vida, la apertura de posibilidades semejantes al batir de alas antes de emprender el propio vuelo. Vita no solo representa, sino que realmente actualiza y organiza, tanto físicamente como en la escritura, el devenir mujer de Virginia Woolf, un devenir mujer que posee una cualidad claramente marina, a tal punto son ubicuas sus imágenes de fluidez, de flujo, de olas y de animales marinos. Marca, en rigor, un momento fundamental en la carrera de Virginia Woolf contra el tiempo, el cual constituye el espacio donde ella pudo finalmente escribir.

El ensamblado de fuerzas que activa el devenir Orlando de Vita exige una cuidadosa fase de composición de las fuerzas que atraviesan el devenir mujer de Virginia y el devenir lesbiana de ambas — pero solo para seguir adelante, para continuar deviniendo hasta ese último reconocimiento del lazo con Vita como una fuerza vital imperceptible y omnipresente. Entre ellas se produce una pauta de desterritorialización que corre paralelamente a, y dentro y fuera de, sus respectivas existencias, pero que ciertamente no se detiene allí.

Habrà sido sin duda una pasión jubilosa e intensa, aunque no enteramente la de Virginia o la de Vita o la mía o la nuestra. No podemos tener nuestra propia «fase de inmanencia» (o de trascendencia, según una visión fenomenológica) y aún aferrarnos a ella. Solamente podemos participar de la composición de uno en compañía de otros. No debemos correr únicamente con Virginia Woolf; las mujeres, incluso la propia Virginia, deben aprender a correr con otros lobos/lobas^[66].

La verdadera Vita lo reconoce en la misma medida en que había reconocido desde el comienzo el genio literariamente superior de su amiga. Luego de leer *Orlando*, de la cual es el modelo, apenas si puede dominar la impresión que le produjo:

(Vita a Virginia, 10 de noviembre de 1928)

¿Cómo pudiste colgar una prenda tan espléndida de una percha tan pobre? [...] También inventaste una nueva forma de narcisismo: lo confieso, estoy enamorada de Orlando; una complicación que no había previsto.

La vida que Virginia ve en ella es algo a lo que la propia Vita aspira profundamente. No se trata del mero deleite narcisista sino, en rigor, de una suerte de anhelo por el potencial que se halla no tanto en Vita como en el encuentro entre ella y Virginia. Consiste, simultáneamente, en el reconocimiento un poco avergonzado de sus propias limitaciones («¡No soy tan buena, realmente!») y en el reconocimiento agradecido de lo que le debe a la intensificación apasionada de su amante de la vida que hay en ella («¡Gracias por haber visto eso en mí!»).

En otras palabras, la relación entre lo que el psicoanálisis denomina nivel empírico (la Vita real) y su representación simbólica (el protagonista de *Orlando*) ya no es adecuada para explicar la intensa transformación que se lleva a cabo en el campo de fuerzas activado por Virginia y Vita. La psicología empírica de ambas mujeres no tiene nada que ver con eso: la noción psicoanalítica de identificaciones es igualmente inapropiada para dar cuenta del intercambio producido entre estos dos sujetos en alto grado potenciadores. Conviene más considerar a Virginia y a Vita como un bloque común de devenir, un plano donde se realizan las fuerzas que las trascienden a ambas y que requieren, empero, su presencia y su afinidad para devenir actualizadas. Las fuerzas se concentran y se activan en el espacio *entre* ambas y apuntan a satisfacer su propia *potentia*. Estas fuerzas constituyen la aceleración del puro devenir.

La misma Vita hace justicia a este proceso al aceptar convertirse en una simple lectora y no en la estrella principal del proceso de devenir Orlando. Siendo una aristócrata y una renombrada escritora por derecho propio, este desplazamiento exigía cierta humildad y flexibilidad por parte de Vita, cualidades de las que, según sabemos, carecía notoriamente. No obstante, muestra una pasmosa capacidad de adaptación al permitir la gratificación de su narcisismo («me amo a mí misma como Orlando») y, simultáneamente, hacerlo pedazos («Orlando es la creación literaria de una mujer que es una escritora mucho más grande de lo que yo seré jamás!»).

En el marco de una ética de la afirmación jubilosa, el dilema resulta claro, pues oscila entre pasiones positivas y negativas: la gratificación y el resentimiento, la gratitud y la envidia, tal como dijo Melanie Klein, una de las principales fuentes de inspiración de Deleuze. En definitiva, pienso que Vita se decide por la opción más ética: transforma las pasiones negativas en positivas y acepta continuar el proceso de transformación alquímica de su propia vida y de su propia imagen que Virginia ha actualizado. También Vita sigue corriendo con los lobos [*Woolves*].

Ni la vida de Virginia ni la de Vita fueron así: este devenir no implica ser fiel a la autoridad de la experiencia pasada ni a la solidez de sus fundamentos. Se trata de inventarlo juntas en el espacio encuadrado por el encuentro entre las dos, fuera de los flujos transitorios de las múltiples e incoherentes experiencias de todo tipo, fuera de las velocidades y de la intensidad, en los espacios donde la transformación puede producirse. La vida que fluía entre Vita y Virginia era ciertamente un espacio intensificado y acelerado de devenir.

En el vitalismo antiesencialista que adopto partiendo de Deleuze, esa vida no tiene un nombre, no lleva una marca registrada. Tampoco fluye dentro de las restricciones de un sistema falogocéntrico de significación que impone su propio código: el deseo como carencia; la alteridad y/como negatividad; el peso del Ser coincidente con la conciencia. Nada de ello se aplica ya. Por eso el psicoanálisis no puede hacer justicia al concreto y singularísimo proceso de devenir aquello de lo cual estoy tratando de dar cuenta, para decirlo de una manera deleuzeana que se adapte a mis propias necesidades.

En el caso de Vita, es el avergonzado reconocimiento de su fracaso y no la afirmación jubilosa de su triunfo lo que abre las compuertas por las que fluye la intensidad que configura el encuentro entre Virginia y Vita. El momento de la pasión negativa (envidia, resentimiento, sensación de desposesión) preludia un gesto ético que implica trascender la negatividad y aceptar el desplazamiento del yo mediante el impacto de un otro a tal punto próximo. Se trata de un caso de destitución del ego, no de su triunfal apoteosis. Es, asimismo, el momento ético en la interacción de ambas, lo cual rescata a *Orlando* de ser un acto de consumo canibalista del otro y la convierte en una de las más grandes historias de amor de todos los tiempos. De manera análoga, la autoborradora de Virginia resulta esencial para todo el proceso de ser capaz de sostener, despertar, registrar y devolver la vida que está en Vita, amplificada a la enésima potencia. Tal es la tarea de la *potentia* y tal es el genio de Virginia Woolf como escritora.

En otras palabras, la propia afirmación de la vida que nos atraviesa está materialmente corporizada e inserta en la singularidad que es el propio sí mismo incardinado [*enfleshed*]. Pero esta singular entidad es interrelacional, externa y se la define colectivamente; es impersonal y al mismo tiempo singularísima porque está entrecruzada por todo tipo de «encuentros» con códigos culturales, con partes de ese imaginario social adhesivo mencionado antes y que constituye al sujeto manteniendo literalmente unidos sus fragmentos, al menos por un tiempo. No se trata pues de un individuo atomizado, sino de un momento en una cadena del ser que pasa, atraviesa el instante de individuación pero no se detiene allí, sino que continúa avanzando de manera nómada por múltiples devenires.

Al comentar los suicidios de Primo Levi y Virginia Woolf, Deleuze —quien también eligió esta forma de terminar su existencia— lo expresó con total claridad: es posible suprimir nuestra vida, en su modo específico y radicalmente inmanente, y todavía afirmar la potencia de la vida, sobre todo en los casos en

que el deterioro de la salud o las condiciones sociales obstaculizan seriamente nuestro poder para afirmarnos y para durar jubilosamente. Esta no es una afirmación cristiana de la Vida ni una delegación trascendental del sistema de significación y de valores a categorías superiores al yo incardinado. Por el contrario, es la inteligencia de la carne radicalmente immanente la que declara, en cada aliento, que la vida en nosotros no está marcada por ningún significante y que definitivamente no lleva nuestro nombre.

(Diario: 21 de diciembre de 1925)

¿Y entonces qué ocurre?, preguntará el escéptico llegado a esta altura.

¿No es la propiedad específica ni el atributo de la imaginación magnificar la realidad, especialmente en situaciones que, como diría Virginia, «no están teñidas de amorosidad»?

Hay algo extremadamente familiar y casi obvio en estos procesos de transformación del sujeto a través de un otro que desencadena los procesos de metamorfosis del yo.

Y este es justamente el punto: la teoría de la inmanencia radical en el fondo es muy simple e intuitivamente accesible. Lo que en realidad ocurre es una relocalización de la función del sujeto mediante la unión de la memoria y la imaginación en una fuerza vital propulsora que apunta a la transformación. Como riguroso lector de Spinoza, Deleuze sugiere una relación de positividad e igualdad entre la razón y la imaginación. Echando por tierra la tradicional jerarquía de las facultades intelectuales y mentales, la cual había descalificado lo imaginativo y lo onírico, Deleuze coloca firmemente la *potentia* de la afirmación en el lado correspondiente a la imaginación; al hacerlo, crea entonces una nueva teoría del deseo.

De ahí la importancia de la literatura, las artes, el teatro, la música y el cine en su obra; estos no cumplen una función meramente ilustrativa; antes bien, son el campo privilegiado de aplicación para el tipo de creatividad conceptual que Deleuze querría aplicar también en la filosofía. Estoy de acuerdo con Deleuze: el resultado de este proceso no es (solamente) la escritura femenina o la afirmación de la especificidad femenina. Lo que se expresa es una fuerza asertiva, la potencia de una alegría que trasciende la división metafísica de la diferenciación sexual. Y, no obstante, la afirmación de que la fuerza vital exige el proceso de devenir mujer como punto de partida inalienable e inevitable. Se lo exige a Virginia y a Vita, así como a Deleuze y a cualquiera de sus lectores; la diferencia sexual entendida como un umbral de diferenciación continúa siendo fundamental para este proceso.

La cuestión del trazo de la diferencia sexual y la localización privilegiada de «lo femenino» en la descripción deleuzeana del devenir es, por consiguiente, una cuestión de extrema importancia. Hay momentos, especialmente en sus obras sobre literatura y arte, en que Deleuze codifica claramente como «femenino» ese poder vitalista y antiesencialista de afirmación, al margen de quién lo actualice o dónde se actualice. El objetivo no es, desde luego, afirmar lo femenino sino abrir campos de múltiples devenires. Sucede, empero, que el tipo de estilo y de sensibilidad que sirven de soporte a este proceso están inequívocamente más cerca de lo femenino.

Por mi parte, solo puedo concluir con una sostenida ambivalencia. Las paradojas de la teoría deleuzeana del devenir son productivas y dinámicas. Si bien defiendo fervientemente la imperiosa necesidad de inscribirlas en la agenda intelectual contemporánea, también me inclino por demorarnos un poco más en estas productivas paradojas, sin arrojarnos de cabeza a una resolución precipitada. En lugar de ello, ¡permitámonos perdurar!

Conclusión

¿Qué tiene que ver todo esto con el imaginario social monstruoso con el que comencé al principio? ¿No habremos ido demasiado lejos? Pienso, más bien, que acabamos de doblar la esquina. Me parece evidente que una cultura sujeta a un imaginario tecnoteratólogo en una época de profundos cambios sociales e históricos es una cultura que necesita urgentemente *menos* abstracción y *menos* celebración. Ya hemos recibido nuestras promesas protéticas de perfectibilidad; ahora nos toca entregar nuestra libra de carne.

Creo que una interpretación concretamente situada del sujeto como entidad material, vitalista, antiesencialista pero sustentable puede constituir un sensato recordatorio de las virtualidades positivas almacenadas en la crisis y en la transformación que hoy estamos atravesando. Pero existe, asimismo, la cuestión del estilo, en el sentido de una sensibilidad política y estética. Si vamos a salir del estancamiento de este fin de milenio, es preciso entonces fomentar una cultura de afirmación y de júbilo, ¡y hacerlo de una manera más rigurosa que la celebración «new age» de la armonía corporal!

También deseo abogar en esta conclusión por el reconocimiento conceptual, no polémico, de una paradoja estructural y —al menos a mi juicio— productiva en el pensamiento de Deleuze sobre la cuestión de devenir mujer, en una época en que su legado constituye un tema sumamente controvertido. En la recepción de la obra de Deleuze he advertido, para mi sorpresa, la reciente aparición de una pauta que muestra ese tipo de rasgos generizados convencionales: ¿no es asombroso que sean principalmente las feministas o las voces de las mujeres quienes afirman la positividad de la recomposición deleuzeana del

sujeto fuera del marco humanista? ¿Y que la intoxicante contemplación nihilista de la disipación de las fuerzas vitales provenga, sobre todo, de pensadores masculinos? ¿En qué medida esta recepción en alto grado generizada reafirma meramente la dimensión generizada del trabajo, tan dominante en las sociedades occidentales: las mujeres como salvadoras de la humanidad (masculina)?

La saga cinematográfica *Alien* constituye un perfecto ejemplo de esta tendencia, pues convierte a los «nuevos monstruos feministas», engendrados por las tecnosociedades del postindustrialismo tardío, en sujetos con más probabilidades de salvar a la humanidad de su aniquilación tecnológicamente activada. La feminista es el último de los humanistas. Sería un final demasiado triste si una Juana de Arco intergaláctica con la cara de Sigourney Weaver llegase a representar todo lo que el feminismo puede hacer por una especie condenada. Y qué derrota para las feministas que se ocupan de la diferencia sexual, el haber reservado la dialéctica de los sexos solo para beneficio de las mujeres, mientras dejan las estructuras de poder completamente intactas. En términos generales, ¿no sería más productivo si, practicando una filosofía de la subjetividad sustentable, perdurable, algunos de nosotros pudiera elevar esta tensión al nivel de una genuina paradoja y hacerla explotar como tal?

El feminismo no se refiere a una búsqueda de autenticidad o del Vellocino de Oro de la verdad. Pienso que en la aurora del nuevo milenio necesitamos adquirir el don de complicar las cuestiones a fin de estar a la altura de las complejidades de nuestro tiempo. Desearía que el feminismo evitara, por un lado, la rápida recomposición de las diferencias de poder generizadas y racializadas y, por el otro, la suposición igualmente insatisfactoria de un sujeto femenino triunfante que muestre el camino hacia el futuro. Cultivando el arte de la complejidad —y de las sensibilidades políticas y estéticas específicas que lo sustentan— pido trabajar con una idea del sujeto entendido como el plano donde se componen múltiples devenires.

En definitiva, lo que está en juego es una aceleración que nos permita saltar por sobre la alta valla de las ruinas de la metafísica. No de un modo utópico, sino de una manera realmente incardinada e insertada, susceptible de actualizarse en el aquí y ahora. Necesitamos un proceso en virtud del cual el «Ser» sea desalojado de su pedestal fundamentalista, comience a girar vertiginosamente fuera de su base logocéntrica y obtenga su ritmo. Al perder su autoridad dogmática, el «Ser» puede exponer finalmente las múltiples «diferencias dentro», mostrar asimismo la función que cumple como el gran impostor y mantener unidos los momentos que actualiza pero que no abarca en una unidad que el «Ser» debería, por lo tanto, supervisar.

Al igual que en la prosa operística de Gertrude Stein, el rápido regocijo que emana de los textos claramente homologados a la *potentia* de la vida y no a su disminución o negación, ha puesto alas en nuestros pies y nos ha infundido alegría. Ese regocijo no funciona si carece del ritmo adecuado; pero tampoco sirve de mucho cuando su excesiva intensidad hiere nuestras mentes. Optemos, pues, por la inteligencia del «solo una vida», como dice Deleuze en el último texto que escribió antes de poner fin a su porción de vida. Solo una vida en su radical inmanencia, en su afirmación y en los conjuntos discontinuos pero sustentables de devenires.

Tal vez sea el camino para retrotraer al sujeto a la complejidad específica de la propia singularidad, y restituirle a la actividad del «pensamiento» esa ligereza de toque, esa velocidad a la que muchos de nosotros aspiramos apasionadamente. Devenir una y otra vez.

Bibliografía

- Arbus, D. 1972. *Diana Arbus*. Nueva York, Millerton.
- Brah, A. 1999. *Cartographies of the Diaspora*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Braidotti, R. 1994a. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press. [*Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000].
- 1994b. Towards a new nomadism: feminist Deleuzian tracks, or metaphysics and metabolism, en C. Boundas y D. Olkowski (comps.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- 1995. Mothers, monsters and machines, en M. Bryld, J. Caron, S. E. Larsen, N. Lykke, N. K. Nielsen, *Bodyscapes. Body and Discourse*. Odense, Odense University.
- 2000. Teratologies, en C. Colebrook e I. Buchanan (comps.), *Deleuze and Feminism*. Edimburgo, Edimburgo University Press.
- Brown, W. 1991. *Feminist hesitations, postmodern exposures, differences*, núm. 3, pp. 63-84.
- Butler, J. 1987. *Subjects of Desire*. Nueva York, Columbia University Press.
- De Lauretis, T. 1988. The essence of the triangle, or taking the risk of essentialism seriously, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 3-37.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1989. *Milles plateaux: capitalismo et schizophrénie*. París, Minuit. [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2002].
- Diamond, I. y Quinby, L. (comps.). 1988. *Feminism and Foucault*. Boston, Northeastern University Press.
- Foucault, M. 1975. *Surveiller et punir*. París, Gallimard. [*Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 2000].

- 1984a. *Histoire de la sexualité*, vol. II. *L'usage des plaisirs*. París, Gallimard. [*Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- 1984b. *Histoire de la sexualité*, vol. III. *Le souci de soi*. París, Gallimard. [*Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1999].
- Gallop, J. 1989. The monster in the mirror: the feminist critic's psychoanalysis, en Feldstein, R. y Roof, J., 1989.
- Haraway, D. 1990. *Simians, Cyborgs and Women*. Londres, Free Association Books. [*Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra, 1995].
- 1992. The promises of monsters: a regenerative politics for innapropriate/d Others, en L. Grossberg, C. Nelson y A. Treichler (comps.), *Cultural Studies*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Kaplan, C. y Grewal, I. (comps.). 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Kroker, A. y M. L. 1987. *Body Invaders: Panic Sex in America*, Nueva York, Saint Martin s Press.
- McNay, L. 1993. *Foucault and Feminism: Power, Gender and Self*. Boston, Northeastern University Press.
- Nixon, M. 1995. *Bad enough mother*. *October*, núm. 71, pp. 71-92.
- Stacey, J. 1997. *Teratology*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Tucker, M. 1994. The attack of the Giant Ninja mutant barbies, en *Bad Girls*. Nueva York, The Museum of Contemporary Art/MIT Press.
- Warner, M. 1994. *Managing Monsters: Six Myths of Our Time*, The 1994 Reith Lectures. Londres, Vintage Press.
- Young, I. y Jaggard, A. (comps.). 1998. *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford, Blackwell Press.

Diferencia sexual, incardinamiento y devenir^[67]

Definiciones

Las teorías de la diferencia sexual surgen a partir del postestructuralismo francés, y más específicamente, de su crítica a la visión humanística de la subjetividad. El «pos» en el postestructuralismo denota una ruptura teórica respecto del programa emancipatorio estructuralista, especialmente de la teoría social y política del feminismo marxista. El *focus* del postestructuralismo es una compleja estructura de poder y de los diversos pero altamente eficaces modos en que el poder se combina con el conocimiento y la constitución de la subjetividad. El postestructuralismo cuestiona la utilidad de la noción de «ideología» especialmente en la idea de Althusser de la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia. En la versión feminista, la ideología se refiere a un sistema patriarcal de representaciones genéricas y, más específicamente, a los mitos y a las imágenes que construyen la femineidad. La subjetividad se conceptualiza, por tanto, como el proceso [*assujettissement*] que armoniza simultáneamente las instancias de lo material (la realidad) y de lo simbólico (el lenguaje), estructurándola. Nociones psicoanalíticas como identidad, lenguaje y sexualidad —en especial en los trabajos de Jacques Lacan— son importantes en la medida en que redefinen al sujeto como un proceso, y se oponen a la noción de agente racional. La teoría de la diferencia sexual considera tanto las diferencias dentro de cada sujeto (entre los procesos conscientes e inconscientes), como las diferencias entre el Sujeto y sus Otros/Otras.

Posicionalidad

La recepción norteamericana de las teorías postestructuralistas de la diferencia, frecuentemente descritas en términos de «desconexión transatlántica» (Stanton, 1980) desembocan en una serie de debates polémicos sobre la interrelación entre lo material y lo simbólico o entre la realidad y el lenguaje, que tiende a centralizarse en la estructura de poder y la posibilidad de la resistencia. A lo largo de la década de 1980, un rancio debate sobre el «esencialismo» opone a las teorías francesas de la diferencia sexual las teorías norteamericanas del «género». Donde las teóricas del «género» entienden la construcción de la masculinidad y de la femineidad como más determinadas por la cultura y los procesos sociales, las teóricas de la diferencia sexual la entienden como procesos inconscientes como la identificación y el deseo. A partir de la década de 1990 se lleva a cabo una reevaluación crítica de todo el debate bajo el impacto de las teorías poscoloniales, el trabajo de las mujeres negras, de las mujeres de color, de las lesbianas y de las teorías queer al mismo tiempo que, en Europa, se incrementa la diversificación de las posiciones respecto de la filosofía de la diferencia sexual.

Tomaré como punto de partida el trabajo pionero de Luce Irigaray, considerada la filósofa de la diferencia sexual más prominente (Whitford, 1991; Burke, Schor y Whitford, 1994). Sin embargo, iré más allá que Irigaray para explorar otros aspectos de esta teoría. En beneficio de la argumentación, distinguiré tres aspectos de la diferencia sexual: su efecto diagnóstico o analítico, su función como cartografía política y su aspecto utópico.

La diferencia sexual como mapa diagnóstico o una lectura de la filosofía posmoderna

Las teorías de la diferencia sexual establecen lo obvio, pero al hacerlo la radicalizan. Irigaray (1974), avanzando en el análisis de Simone de Beauvoir de la dialéctica de los sexos, se centra, primero, en la diferencia entre la posición masculina y femenina del sujeto. Irigaray confía en la caja de herramientas postestructuralistas, en especial en el psicoanálisis lacaniano, la teoría literaria y lingüística para avanzar sobre el esquema hegeliano que prevalece en De Beauvoir y centrarse en las disimétricas relaciones de

poder que subyacen en la construcción de la mujer como lo Otro de la posición dominante de la subjetividad. Esta posición dominante se define en términos de *falogocentrismo*. Este término se refiere al hecho de que, en Occidente, pensar y ser coinciden de tal manera que hacer consciente es coextensivo con la subjetividad: este es el vicio logocéntrico. También se refiere, con todo, al persistente hábito que consiste en referirse tanto a la subjetividad como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de masculinidad o virilidad abstracta (falogocentrismo). La suma de los dos da por resultado el impronunciable pero altamente efectivo falogocentrismo.

La diferencia sexual implica para Irigaray tanto la descripción como la denuncia del falso universalismo, inherente a la posición falogocéntrica: la que propone a lo masculino como un agente racional autorregulativo y a lo femenino como «Otro», diferencia. En un sistema tal, la diferencia históricamente ha sido colonizada por relaciones de poder que la reducen a la inferioridad. Más aún, resultó que fueron «naturalizadas», construyeron categorías completas de seres devaluados y, por lo tanto, de entidades descartables. Yo he retrabajado esta concepción desde Foucault en términos de una crítica al poder. El poder, desde este marco conceptual, es el nombre que se le otorga al conjunto estratégico de interrelaciones entre posiciones multilocalizadas: textuales, sociales, económicas, políticas y simbólicas. Poder es, por lo tanto, otro nombre que se confiere a la circulación social y política de ciertas nociones, conceptos o conjuntos de significados a los que se inviste de «valor real» o de legitimidad científica. Tomemos por ejemplo el racismo y la misoginia: la creencia en la inferioridad de las mujeres y de la gente de color —sea mental, intelectual, espiritual o moral— no tiene bases científicas sólidas. Esto, sin embargo, no impide que circulen en la práctica política y en la organización de la sociedad. La «verdad» del discurso se disocia de la social y la científica. El corolario es que tanto las mujeres como las personas de color constituyen un «Otro» que es «diferente de» la norma esperada: en tanto que tal el/la es a la vez el referente empírico como el signo simbólico de lo peyorativo^[68]. No obstante, el otro devaluado funciona al mismo tiempo como configurador crítico de significado. La otredad devaluada o peyorativizada organiza las diferencias en una escala jerárquica que da lugar a la conducción y gobernabilidad de todos los grados de las diferencias sociales. Por extensión, el uso peyorativo de las diferencias no es accidental, sino más bien estructuralmente necesario para el sistema falogocéntrico de significado y para el orden social y el poder que lo sustentan. Los sujetos empíricos, que son los referentes de esta experiencia simbólica de peyorativización [*pejoration*], sufren en sus existencias incardinadas los efectos materiales de la descalificación. En este nivel, acuerdo con Irigaray en que la diferencia sexual es una crítica al dualismo filosófico y al orden social que lo respalda. Asimismo desafía la oposición binaria categórica de lo simbólico y de lo empírico, o de lo discursivo y lo material, localizando el poder entre ellos como el motor de un proceso que tiene como objetivo producir [*engendering*] subjetividad normativa.

Antiesencialismo: lenguaje y psicoanálisis

Tal como yo entiendo la teoría de la diferencia sexual (Braidotti, 1991), como toda práctica feminista, disloca la creencia en los fundamentos «naturales» de las diferencias codificadas e impuestas socialmente, y del sistema de valores y de representación que conllevan. Quiero agregar que esta teoría también enfatiza la necesidad de historizar los conceptos que analiza, en primer lugar y especialmente, la noción misma de «diferencia». Este énfasis en el enraizamiento histórico de los conceptos no es solo metodológico sino también político y ético: significa que un/a pensador/a requiere de cierta humildad ante la multiestratificada y compleja estructura del lenguaje.

Esto tiene implicaciones de largo alcance: el lenguaje está embebido de lógica falogocéntrica, que constituye la estructura política y el sistema simbólico fundamental o mito de nuestras sociedades. Teniendo en cuenta un marco postestructuralista, no debe entenderse el lenguaje como herramienta de comunicación. Más bien se lo define como una institución sociosimbólica clave: es el sitio o lugar donde la subjetividad logra construirse. Para acceder al lenguaje, no obstante, uno/a debe tomar posición sea de un lado o del otro de la gran división masculino/femenino. El sujeto o bien es sexuado o bien (él/ella) no es en modo alguno.

Contra la tendencia del psicoanálisis freudiano de fijar las estructuras psíquicas mediante referencias biológicas, los teóricos de la diferencia sexual siguen a Lacan en su problematización de la cuestión de cómo los varones y las mujeres morfológicos se conectan culturalmente con los códigos de los roles masculinos y femeninos. La morfología reemplaza las lecturas deterministas del cuerpo biológico con la versión psicosexual del constructivismo social y, así, se refieren a la comprensión experiencial del yo corporal e incardinado [*enfleshed*]. Estas experiencias están mediatizadas por las prácticas discursivas (biológicas, psicológicas, psicoanalíticas, entre otras), que construyen las representaciones sociales (Grosz, 1989). Se espera que los sujetos incardinados adhieran a estas representaciones internalizándolas. Así, aunque el lenguaje sea una estructura que es anterior y constitutiva de la subjetividad, las posiciones de los sujetos sexuados que estructuran la identidad (M/F) ni son estables ni esenciales. Se propone una inestabilidad fundamental tanto a las posiciones masculinas como femeninas del sujeto como lugar de la resistencia a identidades estables o fijas de cualquier tipo. El sujeto está a la

vez sexuado y escindido, descansando en ambos polos de la dicotomía sexual pero no atado a ella. De modo que el «giro lingüístico» provee a la filosofía de la diferencia sexual una base material, histórica y aun ubicua de la estructura corporal sobre la que se basa su concepción de la subjetividad.

Es importante subrayar una de las implicaciones políticas de esta visión posmoderna de la subjetividad incardinada: el código falocéntrico está inscripto en el lenguaje, es operacional no importa quién lo hable. Este énfasis en las estructuras profundas o en la sintaxis de la lengua implica que no hay una voz de la otredad accesible, incontaminada o «auténtica», al menos entre los oprimidos. Exigencias de autenticidad epistemológica o de pureza política consecuentemente son sospechosas porque asumen posiciones de sujeto que no estarían mediadas por la lengua y la representación.

Irigaray radicaliza esta posición, mostrando, especialmente en sus estudios psicolingüísticos, cómo la morfología interactúa con las definiciones lingüísticas de una manera muy dinámica. Más aún, se centra en la morfología de las mujeres como un lugar privilegiado de producción de formas de resistencia al código falocéntrico. Para completar el mapa diagnóstico, sostendré que la diferencia sexual proporciona la anatomía política de las estructuras profundas del falocentrismo, que se define como intrínsecamente masculino, universalmente blanco, y compulsivamente heterosexual. No obstante, creo que encierra lo femenino bajo un doble vínculo: por un lado, glorifica los poderes de la maternidad como precondition para legitimar la subjetividad femenina pero, por otro lado, subraya el hecho de que el matricidio es el fundamento del contrato psicosocial masculino. El falocentrismo es, de hecho, La Ley del Padre, y confina a la madre —y a la femineidad— a la insignificancia simbólica. La resistencia feminista al falocentrismo, consecuentemente, adopta la forma de una reaparición de lo materno como el lugar de la legitimación de las genealogías centradas en la mujer. Irigaray sostiene que estas contragenealogías son el punto de partida de un sistema simbólico femenino alternativo.

La diferencia sexual como cartografía política

Este aspecto de la teoría de la diferencia sexual encuentra una elaboración original en el feminismo italiano, que implica algo más que la mera recepción de Irigaray, en una plataforma políticamente influyente y que contrasta agudamente con la recepción más bien apolítica de la filosofía de Irigaray en el mundo de habla inglesa.

Parte de la idea (Milan Women's Bookshop, 1990) de que la relación especular entre el Sujeto y el Otro es, en realidad, una relación asimétrica de poder que discrimina y que, por último, descalifica lo femenino. La escuela de Milán propone tomar en cuenta estas diferencias de poder de modo tal de sentar los fundamentos de una nueva forma de feminismo político. Esta política descansa sobre la convicción de que no hay reversibilidad posible entre los dos polos de la oposición asimétrica.

La noción se desarrolla, ante todo, como una crítica plena al «emancipacionismo» y a la «teoría social de carácter igualitarista», que ahonda la disputa de Irigaray con De Beauvoir (Irigaray, 1987). El colectivo de mujeres de Milán sostiene que sería ingenuo suponer que los términos de la relación asimétrica entre los sexos pueden revertirse de tal modo que permita a las mujeres zanjarse la trascendencia como un modo de salida de la femineidad entendida como el lugar sistemáticamente devaluado de la otredad. Afirmando, en cambio, que los términos de la oposición dialéctica no son reversibles, tanto conceptual como políticamente se afirman en el potencial subversivo de la excentricidad de que gozan las mujeres en el sistema falocéntrico. Es la relativa «no pertenencia» de las mujeres al sistema lo que les brinda la libertad y la autoridad de negociar posiciones alternativas de sujeto.

Mientras que la filosofía deconstructiva de Derrida se conforma confinando lo femenino a los márgenes de la no coincidencia con el significante fálico, al celebrarlo, las feministas de la diferencia sexual apuntan a usar esos márgenes para experimentar formas alternativas de legitimación femenina. El colectivo de Milán es más bien asertivo en su confianza en la capacidad de las mujeres para tal legitimación. He enfatizado, no obstante (Braidotti, 1994), la necesidad de proponer esto como un proceso político y no como un dato ideológico. Creo, en otras palabras, que los márgenes de la legitimación deben negociarse a través de la deconstrucción de los discursos hegemónicos que operan no solo en la cultura dominante, sino también dentro de la teoría feminista misma, incluyendo la de la diferencia sexual.

Como estrategia de legitimación, la teoría de la diferencia sexual es el medio de afirmación de los sujetos que son conscientes y dan cuenta de la paradoja de estar atrapados dentro de un código simbólico al que se oponen profundamente. Esta es la razón por la que encuentro importante hablar de los márgenes, de la no pertenencia al sistema fálico. Acepto que también se debe tomar en cuenta la relativa pertenencia de las mujeres al mismo sistema que las humilla. Por lo tanto se propone a las mujeres una suerte de salida cualitativa: apartarse de la femineidad como institución sociopolítica y pilar de la identidad femenina, hacia una posición feminista definida como resistencia a ambas.

Aquí se hace claro el legado del postestructuralismo: que voluntariamente o no las mujeres feministas son cómplices de aquello que tratan de deconstruir. La complicidad se extiende a las estructuras más íntimas y aun preconscientes de su subjetividad. Tener en claro la propia implicación o complicidad es el

punto de partida para una política radical y la resistencia libre de exigencias de pureza, pero también libre de los lujos de la culpa.

Así, en contraste con el colectivo de Milán, sugiero que la teoría de la diferencia sexual subraya que las mujeres (feministas) pueden hacer positiva la diferencia sexual, en la medida en que se oponen a la contraafirmación automática de las identidades opuestas. Para la práctica feminista, veo esto como una ventaja estratégica en varios sentidos: primeramente, lleva a reconsiderar los discursos y las prácticas de la diferencia, de modo de remover de ellas las connotaciones hegemónicas que históricamente han adquirido (Braidotti, 1991). En segundo término, esta reaprehensión de la diferencia es una práctica política que coincide con la crítica a los supuestos humanistas de la subjetividad en términos de racionalidad, autorrepresentación, homogeneidad y estabilidad. Estos supuestos son también operacionales en el feminismo supuestamente igualitarista, y deben ser deconstruidos. En tercer lugar, la diferencia sexual deshace los discursos éticos y políticos tradicionales sobre la Otredad. En este modo reactivo, critica los hábitos de metaforización de lo femenino como una figura de la diferencia devaluada pero necesaria. En un sentido más afirmativo o activo, reclama una reapropiación del imaginario femenino; es decir, de las imágenes y de las representaciones que estructuran la propia relación con la subjetividad. La cuestión de la Otredad es de este modo crucial en el proceso.

La relación asimétrica entre los sexos afecta su respectiva relación con la otredad. En el sistema falogocéntrico, la «otredad» de las mujeres en relación con cada otro permanece irrepresentable, porque el «otro» periférico se conceptualiza en función y en relación con el centro masculino. Irigaray se refiere al primero como «lo otro de lo Otro» y al último como «lo Otro de lo Mismo». Bajo el encabezamiento de «doble sintaxis» (Irigaray, 1984), las feministas de la diferencia sexual defienden esta diferencia irreductible e irreversible no solo de la Mujer respecto del Varón y, consecuentemente, de la mujer de la vida real respecto de la Mujer-como-Otro, sino también de las mujeres entre sí.

La teoría psicoanalítica desempeña un papel importante en la teorización de esta visión fracturada del sujeto. Una de las lecciones del psicoanálisis que aún perduran es que la noción de «Mujer» se refiere a los seres sexualmente hembras [*female*] morfológicamente constituidos y socializados de manera tal de conformar la institución de la femineidad. Como sostuve antes, en oposición a las explicaciones esencial, biológica o físicamente deterministas de la femineidad, el psicoanálisis sugiere que uno se constituye como una mujer a través de una serie de identificaciones mayormente inconscientes con posiciones femeninas de sujeto. En la línea de la comprensión foucaultiana de la subjetividad incardinada, me gustaría sugerir también que la femineidad se entiende como un monumento y como un documento. Es decir: ambos son un conjunto de convenciones sociales y una red de discursos sociales, legales, médicos, entre otros, que combinados construyen un tipo femenino *estandarizado* «normal». Así, la afirmación «no se nace mujer, se llega a serlo» debe extenderse hasta cubrir también las formas identificatorias inconscientes de las mujeres respecto de la femineidad y de la masculinidad, que pueden resistir procesos conscientes y voluntarios de transformación política. En otras palabras, el énfasis en la estructura profunda apunta a extender la idea de la construcción social de las formaciones identificatorias y facilita que las prácticas feministas las tomen en cuenta. De esto concluyo que las políticas feministas desafían las estructuras de representación y los valores sociopolíticos atribuidos a la Mujer como lo otro en el sistema patriarcal, a la par que extiende este desafío a las estructuras profundas de la identidad de cada mujer.

El corolario de lo anterior es crucial: implica que las mujeres que eligen la posición feminista —como parte del proceso tendiente a formas alternativas de legitimación de la subjetividad femenina— son sujetos fragmentados y no entidades racionales. Contrariamente a las concepciones unitarias, creo que cada mujer es una multiplicidad en sí misma: está marcada por un conjunto de diferencias dentro de sí misma, que la convierten en una fragmentación, una entidad anudada, construida sobre las intersecciones de los niveles de la experiencia. Para mi trabajo, es de especial relevancia la discrepancia entre los deseos inconscientes y las elecciones voluntarias, que tienden a proporcionar un mapa más adecuado y políticamente más eficaz de la complejidad de una pregunta muy importante: ¿por qué no todas las mujeres desean o extrañan la libertad [*freedom*] y la autonomía? ¿Por qué no desean ser libres?

Desafiando la definición cartesiana de sujeto, en tanto que solapado con la conciencia racional [de el/la], quiero subrayar que el sujeto feminista no es una unidad puramente volitiva o autorrepresentacional: es también el sujeto de su inconsciente y, en tanto que tal, abriga un conjunto de relaciones mediadas de las estructuras mismas que condicionan las situaciones de la vida [de el/las]. No hay relaciones no mediadas de género, raza, clase, edad o elección sexual. La identidad es un nombre dado a este conjunto de potencialidades contradictorias y variables: es múltiple y fracturado; es racional en tanto que requiere un vínculo con los «otros»; es retrospectivo en la medida en que funciona a través del recuerdo y la memoria. Por último, aunque no menos importante, la identidad se forma con sucesivas identificaciones, es decir, con imágenes internalizadas que escapan al control racional.

La diferencia sexual como utopía

En mi opinión, en el proyecto político de la diferencia sexual, aún no se ha resuelto cómo desvincular la propia identificación de ciertas imágenes, formas de comportamiento y expectativas constitutivas de la femineidad: es una teoría de la legitimación de las mujeres basada en un uso estratégico de repeticiones deconstruccionistas. Es utópica en el sentido de *a-tópica*; por ejemplo, aún no tiene un basamento, está «en ningún lugar», pero apunta a un proceso de resignificación que ya ha empezado. Irigaray llama «mimesis» (Irigaray, 1977) a la estrategia que consiste en revisar, reaprehender y reposer la posición del sujeto mujer [*female*] por una mujer [*woman*] que ha tomado distancia de la Mujer del punto de partida falogocéntrico. La escuela italiana denomina a este proceso la afirmación de un sistema simbólico alternativo.

El punto de partida en ambos casos es la voluntad política de afirmar específicamente lo vivido, la experiencia de la mujer incardinada. He sostenido que esta afirmación lleva a rechazar la diferencia sexual desincardinada en aras de una subjetividad «posmoderna». Se afirma también la voluntad de revincular el proyecto postestructuralista de deconstrucción de subjetividades fijas, con la legitimación social y política del cuerpo incardinado de las mujeres. La filosofía de la diferencia sexual sostiene que es histórica y políticamente urgente generar nociones legitimadas de subjetividad femenina. En respuesta a esto, y a fin de evitar contraafirmaciones esencialistas de la identidad, he sostenido que el feminismo es una estrategia que atraviesa las capas de sedimentación de significados y de significaciones que rodean la noción de Mujer, en el preciso momento en que en su historicidad esta noción ha perdido su unidad sustancial, debido a la decadencia del humanismo clásico. El objetivo de este ejercicio mimético de revisar lo femenino es abrir espacios para representaciones alternativas de mujer dentro de esencias previamente fijadas. La posmodernidad ha puesto la femineidad al alcance de las feministas como aquello que requiere ser deconstruido y retrabajado.

De modo que he propuesto redefinir *mimesis* como la política del «como si», es decir, como un cuidadoso uso de las repeticiones que confirmen a las mujeres en una relación paradójica con la femineidad, pero que también intensifiquen el valor subversivo de la distancia paradójica que las mujeres (feministas) tienen con esa femineidad. La estrategia política es clara y para mí la apuesta es alta: la teoría de la diferencia sexual se mueve entre las complejidades y las paradojas de la subjetividad feminista femenina, sin apelar a contraafirmaciones ligeras. En mi opinión, lo nuevo se crea revisando y quemando lo viejo. La búsqueda de representaciones alternativas de subjetividad femenina requiere la reabsorción de las representaciones establecidas para, por y en nombre de las mujeres pos-Mujer. No puede abandonarse el significante mujer de modo meramente volitivo: debe ser consumido y reapropiado colectivamente desde dentro; más aún, se deben negociar las formas de implementación social de las nuevas posiciones de sujeto.

Genealogías

Un elemento crucial de este proceso es el sentido de las genealogías de mujeres, que leo —con Foucault— como activadas políticamente como contramemorias. Deseo enfatizar la dimensión temporal de este proyecto, y también señalar que el tipo de proceso transformativo que reclama el feminismo es lento y lleva mucho tiempo, porque mueve aspectos profundos y potencialmente contradictorios de la subjetividad femenina.

Las genealogías conforman una escala acumulativa de mujeres incardinadas y embebidas de experiencia, que constituye para mí un legado simbólico. Mientras que Irigaray y la Escuela de Milán enfatizan las raíces maternas de la genealogía, yo prefiero localizarlas en la práctica política feminista, el punto de partida que constituye la locación del cuerpo incardinado. Teniendo esto en cuenta, en la versión desesencializada que proponen las teorías feministas postestructuralistas de la diferencia sexual, el yo incardinado se define como la intersección de muchos campos de experiencia y de fuerzas sociales. Desde mi punto de vista, la naturaleza incardinada del yo [*self*] tiene mucho que ver con el tiempo y la memoria. Es la capacidad de recordar la que proporciona al sujeto la unidad imaginaria y el sentido de la continuidad necesarios para funcionar tanto internamente como socialmente. Mientras que el sistema falogocéntrico masculino coloniza el imaginario de las mujeres, el proyecto del feminismo debe tanto resistir como abrir espacios alternativos para las mujeres, a fin de redefinir colectivamente sus experiencias singulares como «lo otro del Otro».

Diferencia y diversidad

Consecuentemente, para mí, la diferencia sexual no debe entenderse como una categoría no problemática, tampoco debe separársela radicalmente de la revisión de las otras categorías, tales como clase, raza, etnicidad y otras diferencias sociales codificadas. Se debe seguir privilegiando, no obstante, la identidad sexual —el hecho de tener cuerpo de mujer— como el primer sitio de la resistencia. Este lugar se define como un proceso de constitución múltiple, complejo y de facetas potencialmente contradictorias o posiciones de sujeto, como sugiere Teresa de Lauretis (1986).

La teoría de la diferencia sexual con otros tipos de diferencias ofrece una de las más nuevas e interesantes perspectivas, una cuestión que ha sido infraestimada en la formulación clásica de la teoría de la diferencia sexual de Irigaray, quien ha sido severamente criticada por su ceguera ante el inciso color. Tiendo a plantear la subjetividad en los términos neouniversalistas, que comparte toda la generación postestructuralista (Schor, 1995). Atada a la metafísica de la negación, la escuela francesa de la diferencia sexual privilegia la división masculino/femenino como matriz de todas las diferencias. Ha heredado de la antropología estructuralista y del psicoanálisis nociones tales como la universalidad del intercambio de mujeres y el tabú del incesto. En su defensa, alegaré en primer término que todas estas ideas giran en torno de la legitimación de las mujeres y, en el proceso, garantizan a la filosofía feminista un valor cognitivo, ético y político más alto que cualquier otra teoría crítica.

Siguiendo a Butler y Scott (1992), sostengo, por lo tanto, que el proyecto político de la teoría de la diferencia sexual puede reformularse en términos de los puntos de convergencia entre las críticas postestructuralistas a la identidad y las teorías recientes de las mujeres de color y de las feministas negras que advierten sobre la «blancura» de la teoría feminista. He sostenido que en la posmodernidad, necesitamos nuevas alianzas e intersecciones transversales entre poscolonialismo, postestructuralismo y teorías posgenerizadas (Trinh T. Minh-ha, 1989; Spivak, 1987). Esto corresponderá a un nuevo diálogo interdisciplinario entre la filosofía y campos tales como los estudios legales, los estudios críticos y la teoría filmica, el pensamiento social y político, y la economía y la lingüística. El hilo conductor en común es: ¿qué tipo de explicación pueden adoptar las feministas si trabajan más allá de la referencia a un yo [*self*] universal, coherente y estable, pero que sin embargo mantenga la agencia, la legitimidad de las mujeres y la precisión metodológica y teórica?

Estilo y afectividad

Otra nueva área de estudio es la relación entre el estilo filosófico, la narratividad y la agencia política. La diferencia sexual como un modo altamente distintivo de pensamiento filosófico ha dado lugar a un nuevo estilo de filosofía feminista, que he definido como «nómade» porque atraviesa las disciplinas y está abierta al intercambio dialógico con todo tipo de *otros* discursos (no filosóficos). Más aún, la dimensión utópica de la diferencia sexual inaugura un modo visionario de pensamiento donde la poética y la política se intersecan poderosamente en su énfasis por la narratividad y el lenguaje.

Dado que enfatiza la experiencia compartida por las mujeres, que es a la vez una práctica política y discursiva *del y en el* lenguaje, la filosofía de la diferencia sexual lleva a una reapropiación política de la afectividad. He sugerido que el feminismo se redefine como la pasión por la diferencia sexual, es decir, como el objeto de deseo de las mujeres que ya no se reconocen más a sí mismas como falogocéntricas, «Otro de lo Mismo». Una mujer feminista puede verse, de este modo, como quien añora, tiende a, la legitimación de otras representaciones de su ser-una-mujer. Así, el feminismo no se describe solo en términos de elección voluntaria, sino también como deseo, es decir, de los motivos inconscientes. Esto ilumina la importancia del análisis político de la afectividad, que requiere una reapropiación crítica de la noción misma de deseo. Irigaray, de modo no diferente de Deleuze, desafía la ecuación entre deseo y negatividad o carencia, que constituye el legado hegeliano en el psicoanálisis lacaniano, y propone, en cambio, una afirmación positiva del deseo, de la propia añoranza por la plenitud y el bienestar. Una forma de dicha [*felicity*] o de felicidad [*happiness*]. Concluyo que lo que el feminismo de la diferencia sexual quiere liberar en las mujeres es también su deseo por la libertad [*freedom*], la justicia, la plenitud y el bienestar. Es la risa subversiva de Dionisio como opuesta a la seriedad del espíritu apolíneo. Este proceso político mira hacia adelante, no es nostálgico: no glorifica lo femenino pero trabaja hacia la actualización de la legitimidad como proyecto político de la afirmación alternativa de la subjetividad femenina. Tiende a alcanzar la representación de aquello que el falogocentrismo ha declarado irrepresentable y así hacer justicia al tipo de mujeres feministas que, en su gran diversidad, ya lo han logrado.

Bibliografía

- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press. [*Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000].
- Burke, C., Schor, N. y Whitford, M. 1994. *Engaging with Irigaray*. Nueva York, Columbia University Press.
- Butler, J. y Scott, J. (comps). 1992. *Feminists Theorize the Political*. Nueva York, Routledge.
- De Lauretis, T. 1986. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- Grosz, E. 1989. *Sexual subversions: Three French Feminist*. Londres, Paul y Co. Pub Consortium.
- Irigaray, L. 1974. *Spéculum de l'autre femme*. París, Minuit. [*Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978].

- 1977. *Ce sexe qui en est pas un*. París, Minuit. [*Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltes, 1982].
- 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. París, Minuit.
- Milan Women's Bookshop. 1990. *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*. Bloomington, Indiana University Press.
- Minh-ha, T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington, Indiana University Press.
- Schor, N. 1995. French feminism is an Universalism, *differences*, vol. 7, núm. 1, pp. 15-47.
- Spivak, G. C. 1987. Subaltern studies: Deconstructing historiography, en C. G. Spivak, *In Other Worlds*. Nueva York, Routledge y Kegan Paul, 1988.
- Stanton, D. 1989. Difference on trial: a critique of the material metaphor en Cixous, Irigaray y Kristeva, en N. Miller (comp.), *The Poetics of Gender*. Nueva York, Columbia University Press.
- Whitford, M. 1991. *Irigaray: Philosophy in the Feminine*. Londres, Routledge.

9

Las figuraciones del nomadismo^[69]

Entre los críticos culturales de tipo progresista (feministas, poscoloniales, *queer* y otros «otros») existe un consenso general, casi de sentido común, para citar a Appadurai (1994), en que:

El mundo en que vivimos parece hoy rizomático y hasta esquizofrénico y exige, por un lado, teorías del desarraigo, la alienación y la distancia entre los individuos y los grupos, y por el otro, las fantasías (o pesadillas) de la proximidad electrónica.

Dicho de otro modo, uno de los rasgos definitorios de la condición posmoderna es que se basa en la paradoja de la ocurrencia simultánea de tendencias contradictorias: por ejemplo, la *globalización* de la economía y de los procesos culturales, lo cual genera un creciente conformismo con respecto al consumo y al consumismo, al estilo de vida y a la telecomunicación. Por otra parte, vemos también la *fragmentación* de estos procesos: el resurgimiento de las diferencias regionales, nacionales, étnicas, culturales, etc., no solo *entre* los bloques geopolíticos sino, además, dentro de ellos.

La economía transnacional afecta nuestra vida diaria en Occidente tanto en el macro nivel cuanto en el micro nivel. El flujo de capital no se dejó intimidar por las restricciones topológicas o territoriales y convirtió el ciberespacio en un espacio social sumamente controvertido; más que un lugar, se trata de un conjunto de relaciones sociales mediadas por flujos tecnológicos de información. El dinero circula en el ciberespacio y ocasionalmente se materializa en centavos y billetes reales luego de haber aparecido en la pantalla de un ordenador como datos digitales. De ese modo, la posmodernidad se vincula estrechamente con la electrónica, una vinculación que tiene varios aspectos problemáticos.

Primero, se halla desigualmente distribuida en términos de *acceso y participación*. El género y la etnia constituyen los principales ejes de diferenciación negativa. Segundo, la posmodernidad tecnológica congela el tiempo y desplaza al sujeto dando lugar a relaciones interpersonales diferidas o virtuales. Se trata de una hipermovilidad (Braidotti, 1994). Ello contribuye, asimismo, a las extensiones protéticas de nuestras funciones corporales: contestadores automáticos que multiplican nuestra capacidad acústica y mnemónica, faxes, hornos de microondas, cepillos dentales eléctricos, embriones congelados, grabadoras de vídeo y redes de telecomunicación que amplifican otras facultades corporales.

Todo lo dicho equivale al fin del *continuum* témporo-espacial de la tradición humanística. Difunde nuestro yo [*self*] corporal en una pluralidad de localizaciones discontinuas. El problema, sin embargo, es el siguiente: si bien ya vivimos de este modo, nos resulta imposible representarlo de una manera innovadora. La esquizofrenia es la única imagen que nos viene a la mente, lo cual tomo como un signo de nuestra pobreza imaginativa. Retomaré el tema más adelante.

Por último, pero no por ello menos importante, la posmodernidad tecnológica se refiere a las injusticias e inequidades estructurales en las denominadas sociedades postindustriales. Se refiere a la «tercermundialización» del Primer Mundo, aunque este continúe explotando a los países en vías de desarrollo; a la decadencia de las economías «legales» y al aumento de la ilegalidad estructural como un factor en la economía del mundo. Se trata del capital como cocaína, de la globalización de la pornografía y la prostitución de mujeres y niños, del despiadado tráfico de vidas humanas. El dilema posmoderno se refiere a la feminización de la pobreza, al aumento de las tasas de analfabetismo femenino y al desempleo estructural de grandes sectores de la población, especialmente los jóvenes.

También alude a la dificultad de la Ley para poder hacer frente a fenómenos tales como los nuevos derechos de reproducción, desde las leyes de propiedad intelectual en el uso de fotocopiadoras y grabadoras de vídeo hasta el control de la maternidad sustitua y la procreación artificial; y desde el problema de la autoría en Internet hasta la vigilancia del medio ambiente. Esto es lo que Foucault analizó en función del biopoder y de las micro tecnologías del yo [*self*], lo cual implica, además, la decadencia del pensamiento liberal legal y el incremento de un sistema de vigilancia y sobre-regulación difusas y omnipresentes.

Ciñéndome a la obra de pensadores poscoloniales como Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy y otros, creo que uno de los efectos más significativos de la posmodernidad, desde una perspectiva europea, es el fenómeno de la transculturalidad o los dramas de la cultura en un contexto pluriétnico y multicultural. La migración mundial —un enorme desplazamiento de la población desde la periferia al

centro— puso en tela de juicio la supuesta homogeneidad de los estados naciones europeos. Este nuevo contexto histórico requiere un cambio de los debates políticos desde las diferencias *entre* las culturas a las diferencias *dentro de* la misma cultura.

El movimiento feminista es especialmente consciente de esta necesidad. Spivak (1992) lo dice con claridad meridiana: «La faz del feminismo global se vuelve hacia afuera y debe ser recibido con beneplácito y respetado como tal, en lugar de fetichizarlo como la figura de lo Otro».

Appadurai (1994: 334) se hace eco de esta afirmación con adecuada ironía:

Así, la característica central de la cultura global de hoy estriba en la política de los esfuerzos mutuos de la similitud y la diferencia para canibalizarse entre sí y de ese modo proclamar el secuestro exitoso de las dos ideas de la Ilustración: lo universal triunfante y lo particular resistente y flexible [*resilient*].

Una de las paradojas fundamentales de la condición histórica posmoderna reside en las bases cambiantes sobre las cuales la periferia y el centro se enfrentan de una manera tan perversamente compleja en cuanto a rechazar los modos de pensamiento dualistas o contrapuestos y requerir, en cambio, una articulación más sutil y dinámica. Me explayaré luego sobre el tema.

Por último, pero no por ello menos importante, el dilema posmoderno se refiere al alejamiento del poder geopolítico desde el Atlántico Norte en favor del Círculo del Pacífico [*Pacific Rim*] y, especialmente, del sudeste asiático. Cornel West lo expresa de manera sucinta, desde una perspectiva norteamericana:

El posmodernismo [...] es un conjunto de respuestas producto del descentramiento de Europa, esto es, de vivir en un mundo que ya no se asienta en las dimensiones políticas, económicas, militares y culturales propias de la hegemonía y la dominación europea que comenzaron en 1492 (West, 1994: 125).

Aunque un poco menos optimista al respecto, Spivak coincide básicamente con West, pero sospecha que los muchos discursos sobre la «crisis» del humanismo occidental y, más específicamente, sobre la filosofía postestructuralista pueden reafirmar alguna postura universalista so pretexto de posiciones de sujeto específicas, localizadas o intelectualmente difusas. Naomi Schor (1995) llega hasta el punto de afirmar que la filosofía francesa es intrínsecamente universalista, incluso en su modalidad deconstructiva, y que simplemente tiende a «generalizar» su propia crisis fuera de toda proporción.

Mi postura en este punto es muy diferente, por cierto. Pienso que en la filosofía postestructuralista este cambio en el poder geopolítico se confirma tanto como se teoriza en función de la decadencia del sistema logocéntrico centrado en Europa. Filósofos tales como Cacciari (1994), Deleuze y Derrida señalaron un hecho interesante acerca de este desplazamiento de las relaciones geopolíticas de poder; por eso su discurso sobre el fin de la hegemonía europea occidental es radicalmente diferente del discurso de la derecha nostálgica sobre la «decadencia de Occidente», muy popular a fines del siglo XIX en la obra de los homólogos de Otto Weininger (1904) y Oswald Spengler (1920-1922).

Desde una perspectiva contemporánea postestructuralista, la línea más radical de deconstrucción del eurocentrismo desde dentro de Europa dice lo siguiente: si la cultura filosófica occidental resulta tan perniciosamente eficaz es porque ha estado anunciando su propia muerte durante más de cien años. A partir de la trinidad apocalíptica de la modernidad —Marx, Nietzsche y Freud—, Occidente ha analizado en detalle la inevitabilidad histórica y la posibilidad lógica de su propia declinación. Tanto es así que el estado de crisis ha pasado a ser el *modus vivendi* de los filósofos occidentales: prosperamos a sus expensas, escribimos interminablemente sobre el tema; si la crisis no existiera, probablemente tendríamos que inventarla. Nadie, y mucho menos los pensadores críticos, debería tomar la noción de «crisis» ingenua o literalmente: ese estado de crisis prolongada, autoagonizante, tal vez sea la forma «suave» que eligió la posmodernidad occidental para perpetuarse a sí misma. Spivak comenta al respecto:

Tomando en cuenta la división internacional del trabajo de los países imperialistas, es apropiado que la crítica más acabada de esos conceptos reguladores que son los universales éticos, políticos y sociales europeos provenga del Atlántico Norte. Pero lo que resulta irónicamente apropiado en la poscolonialidad es que esta crítica encuentra su mejor escenificación fuera del Atlántico Norte, en el desmantelamiento del imperialismo (Spivak, 1992: 57).

Cabe demostrar que el discurso postestructuralista sobre la decadencia del eurocentrismo es, al menos parcialmente, subversivo, señalando su impopularidad en los círculos académicos institucionalizados, aunque esta tendencia tal vez sea menos evidente en el sistema universitario norteamericano que en el europeo. Las carreras relativamente opacas de los adalides postestructuralistas en sus países de origen testimonian el hecho de que en Europa la filosofía y la ciencia social dominantes miran el postestructuralismo con gran desconfianza. Según Butler y Scott (1992) ello puede deberse a que esta filosofía evoca el temor a una pérdida de control y a una suerte de desposesión cognitiva, lo cual produce una recepción muy hostil.

Corresponde a los postestructuralistas el mérito de haber puesto en tela de juicio el poder del discurso logocéntrico y denunciado la costumbre occidental etnocéntrica de hacer pasar a Europa por el centro del mundo, confinando todo lo demás a una colosal periferia. Permítanme decirles que los márgenes ya están totalmente superpoblados.

La convergencia entre el discurso sobre la «crisis» de Occidente dentro del postestructuralismo y la deconstrucción poscolonial de la blancura imperial no es una condición *suficiente* —aunque yo diría que es una condición *necesaria*— para forjar una alianza política entre ambas posturas. Como mínimo, esta convergencia sienta las bases para una posible alianza de ese tipo. Anthony Appiah (1991) nos recuerda la necesidad de *no* confundir el «pos» de poscolonialidad con el «pos» de posmodernismo, sino de respetar en cambio las localizaciones históricas específicas de cada uno de ellos. Y las feministas se encuentran en una posición óptima para saber que la deconstrucción del sexismo y del racismo NO implica automáticamente su caída. Con todo, hablando en mi condición de postestructuralista antirracista feminista, quiero destacar también tanto la concomitancia de estas líneas de crítica como su necesaria intersección con la cuestión de la subjetividad y la resistencia política, la identidad y la diferencia o género sexual.

No piensen ni por un segundo que disfruto de esta proliferación de «post-ismos»; he hecho lo imposible por evitar el fatal y poco aconsejable «posfeminismo». Muchos han criticado este modo de pensamiento preposicional que entraña una escala temporal eurocéntrica. James Clifford (1994) comparte este malestar y nos invita a convertir todos los «post» en zonas de resistencia estratégica, lo cual podría resumirse en términos de: «trazar la prehistoria del posmodernismo».

Pienso que enfrentar estas demandas contradictorias es nuestra responsabilidad histórica, porque en nuestra condición de individuos del Atlántico Norte de principios del siglo XXI estamos históricamente condenados a nuestra historia, y porque somos los únicos que vinimos después de la decadencia histórica de las promesas de la Ilustración. Importa poco si llamamos a nuestro dilema «posmoderno», «posthumanista» o «neohumanista». Lo que sí importa es la conciencia compartida de que es preciso hacerse *responsable* de la historia de nuestra cultura sin esconder la cabeza en la arena, pues esa actitud socava la posibilidad tanto de coaliciones políticas como de debates intelectuales.

En el caso específico de la crítica al eurocentrismo europeo, pienso que una perspectiva feminista postestructuralista nos lleva a discutir seriamente los fundamentos sobre los cuales postulamos la identidad europea. La identidad no debe entenderse como una cuestión fundacional, basada en esencias fijas de tipo biológico, psíquico o histórico conferidas por Dios. Por el contrario, es preciso considerar que la identidad se construye en el gesto mismo que la postula como el punto de anclaje para ciertas prácticas sociales y discursivas. Consecuentemente, ya no se trata de la pregunta esencialista: ¿qué es la identidad nacional o étnica?, sino, más bien, de una pregunta crítica y genealógica: ¿cómo se construye? ¿Quién la construye? ¿En qué condiciones? ¿Para qué fines? Como dice Stuart Hall: *¿quién está habilitado para afirmar una identidad étnica o nacional?*, ¿quién tiene el derecho a reclamar ese legado, a hablar en su nombre, a convertirlo en una plataforma para determinar la política? Estas son las preguntas sobre los derechos, la agencia y la subjetividad que giran en torno a la cuestión de la identidad cultural.

En una táctica un poco menos provocativa, me gustaría seguir adelante y aducir que tomamos la Unión Europea como la perfecta ilustración de las paradojas de la posmodernidad tal como las he definido, la menor de las cuales no es la deconstrucción de lo que Lyotard llama las «grandes narrativas» de Occidente por parte de la filosofía europea. Permítanme ahondar el punto.

Creo que todos coincidimos en que la pretensión universalista de Europa, vinculada a su pasado poscolonial, resulta asimismo fundamental para el poder y la potencia simbólica del Estado-nación. En la historia europea, el nacionalismo va de la mano con la misión que se asignaron a sí mismos los europeos de actuar como *el* centro. En la actualidad, el proceso de la economía transnacional significa la decadencia de los estados naciones en cuanto principios de organización económica y política. Ralph Dahrendorf, entre otros, analizó esta enorme paradoja de nuestro tiempo: el propio capitalismo es el que produjo el derrumbe de las economías topológicamente basadas. La decadencia del Estado-nación marca también la crisis histórica de los valores que representó, principalmente la autoridad masculina fundada y encarnada en la familia patriarcal, en la heterosexualidad compulsiva y en el intercambio de mujeres (todo ello articulado a través del crisol de la masculinidad imperial).

La decadencia de todos los valores dio origen a una enorme ola de nostalgia que, como nos recuerda Frederic Jameson (1991) constituye uno de los rasgos clave de la política posmoderna.

Sin embargo, hablando en mi condición de feminista antirracista no puedo lamentar, ciertamente, la decadencia del Estado-nación ni las formas de nacionalismo y masculinismo que respaldó. Por el contrario, me imagino a los estados naciones convertidos en una suerte de museos de la cultura popular y del folklore: no cumplirían ninguna función excepto la de encarnar el capital simbólico de un país, sus tradiciones y costumbres históricas, lingüísticas y literarias. Si bien la esencia de los mecanismos concernientes a la toma de decisiones se encontraría mucho más allá de sus fronteras nacionales, también resulta evidente que la llegada de la frontera electrónica y de las autopistas informáticas acelera el proceso de desmaterializar el Estado-nación.

En este contexto, el proyecto de la Unión Europea es la perfecta manifestación de la decadencia de los estados naciones y, más específicamente, del viejo virus centenario del nacionalismo europeo. Cuando De Gaulle, Adenauer, De Gasperi y el gobierno norteamericano sentaron las bases de la Unión Europea luego

de la Segunda Guerra Mundial, no solo procuraban detener un posible resurgimiento del fascismo en Europa —y las concomitantes guerras civiles intraeuropeas, además, reconstruir la economía en oposición al bloque soviético. Que llevara tanto tiempo (casi 50 años) poner en la agenda europea las cuestiones relacionadas con la *cultura* y la educación, más allá de los temas económicos y militares, nos revela cuán compleja y potencialmente divisoria es la cultura en el amplio contexto de un proyecto que en definitiva apunta a deshacer los estados naciones europeos y a reagruparlos en una federación.

También puedo demostrarlo recordándoles que en el Continente, quienes se oponen a la Unión Europea son, por un lado, los derechistas autoritarios, especialmente Le Pen y sus amiguitos y, por el otro, la izquierda nostálgica, la cual parece extrañar terriblemente los fundamentos topológicos que contribuían a la solidaridad de la clase obrera. La tradición «internacionalista» de la izquierda organizada de poco sirve en una era de economía transnacional. Hablando como una intelectual de izquierda, debo admitir que la izquierda es tan incapaz como cualquier otra fuerza política de reaccionar con energía y visión ante la evidencia histórica de la creciente *irrelevancia* de aplicar la praxis y el pensamiento eurocéntricos al mundo de hoy. Su tradicional empatía con el «Tercer Mundo» y, sobre todo, con el socialismo del Tercer Mundo reproduce —aunque no deliberadamente la relación centro/periferia, al tiempo que parece incapaz de subvertirla. En un contexto de esa índole se necesita más lucidez y un sentido renovado de estrategia política. Los movimientos feministas, pacifistas y antirracistas pueden aportar una considerable inspiración a este proceso. Según mi argumento, la Unión Europea como proyecto se relaciona con el rechazo del falso universalismo que históricamente convirtió a Europa en la cuna del nacionalismo, el colonialismo y el fascismo. El proyecto de unificación tiene que ver con la experiencia más reflexiva de evaluar nuestra ubicación y, siguiendo la política feminista de localización, de adoptar perspectivas insertadas y corporizadas.

Daniel Cohn-Bendit, el líder del movimiento estudiantil de Mayo de 1968 en París y hoy un miembro del Parlamento europeo especialmente activo en el campo del antirracismo, declaró recientemente que si deseamos que la Comunidad Europea funcione, entonces es preciso partir del supuesto de que Europa es el lugar donde vivimos y del cual somos responsables (1995). Imaginar algo más sería repetir esa huida a la abstracción que ha hecho famosa (o infame) a nuestra cultura; en el mejor de los casos, puede procurarnos los beneficios del escapismo; en el peor, los lujos de la culpa. Debemos comenzar partiendo exactamente de donde estamos.

Quiero subrayar este punto porque, dado el legado del colonialismo, a los europeos les resulta más fácil abordar las cuestiones sociales relacionadas con lugares remotos que considerar los problemas padecidos en nuestro propio patio trasero, por así decirlo. ¿Cuánto tiempo y energía gastamos especulando, por ejemplo, sobre el terrible estatuto de las mujeres en otras tierras y culturas, como si el *statu quo* en el aquí y ahora de nuestra práctica diaria fuese tan increíblemente perfecto?

Sin embargo, mujeres de color como Chandra Mohanty (1994) nos advirtieron firmemente contra el hábito etnocéntrico de construir a la «mujer del Tercer Mundo» como un objeto de opresión que requiere de nuestro apoyo; Spivak también equipara esta forma de «solidaridad» con el paternalismo benevolente, que tiene mucho que ver con el colonialismo. Contra esta huida a la abstracción, las feministas propusieron perspectivas situadas y aplicadas a la política de localización: ha llegado la hora de mirarnos a fondo y con frialdad.

Por consiguiente, lo que pido es lucidez y perspectivas insertas e incardinadas. Necesitamos *tanto* estrategias políticas *como* figuraciones imaginarias acordes con nuestra historicidad.

Sin embargo, esta es solo *una* cara de la paradójica moneda de la deconstrucción europea. La otra cara, simultáneamente verdadera y no obstante absolutamente contradictoria, es el peligro de recrear un nuevo centro soberano mediante la nueva federación europea. Esta simultaneidad convierte la identidad europea en una de las áreas más controvertidas de la filosofía política y social en nuestro mundo de hoy. La tendencia reactiva a conferir un sentido soberano a la Unión se conoce también como el síndrome de la «Fortaleza Europa», criticado ampliamente por feministas y antirracistas tales como Helma Lutz, Nira Yuval-Davis, Avtar Brah, Floya Anthias y Philomena Essed. Ellas nos advierten contra el peligro de reemplazar el antiguo eurocentrismo por un nuevo «Euro-ismo», es decir, por la creencia en una Europa étnicamente pura. La cuestión de la pureza étnica es esencial y, desde luego, el germen del eurofascismo. Quedan pocas dudas de que el resultado sería la balcanización de toda la región, sobre todo después de los acontecimientos ocurridos en la antigua Yugoslavia.

La «Fortaleza Europa» no es únicamente un problema para quienes no pueden entrar, sino también para aquellos que están encerrados en ella. La tan celebrada «libre circulación» de personas apenas si incluye a las minorías étnicas que viven en Europa. Según Helma Lutz:

Las fronteras entre Europa y el resto del mundo se están fortificando constantemente. Nunca antes Europa se había preocupado tanto por legitimar medidas destinadas a impedir el «aluvión foráneo». Puesto que esas medidas para excluir a los «otros» van de la mano con la construcción de la alteridad cultural, religiosa o «racial», dentro de la Unión Europea las minorías raciales se han vuelto gradualmente el blanco de un proceso cuya finalidad es convertirlos en los «otros» (Lutz et al., 1996: 5).

La razón por la que quiero insistir en las contradicciones y paradojas del caso europeo no es solo para llevar la discusión sobre la posmodernidad/colonialidad/industrialismo más cerca de Europa, en lugar de dejarla convenientemente enterrada en la agenda multicultural norteamericana. También apunta a enfocar el difícil aunque fundamental problema de la correlación histórica entre la crisis de la posmodernidad, ejemplificada por la decadencia de los estados naciones europeos, y la deconstrucción crítica de la *blancura*. Paso a explicar este punto.

Ya he dicho que para quienes heredan la región europea, la condición de «post» se traduce concretamente en el fin del mito de la homogeneidad cultural; según Michael Waltzer, este es el mito político fundacional en Europa, así como el multiculturalismo es el mito central en Estados Unidos. Por cierto, la historia europea proporciona sobrados ejemplos en contrario: las olas migratorias del este y del sur desmienten cualquier afirmación de homogeneidad étnica o cultural, en tanto que la presencia persistente de judíos y musulmanes pone en tela de juicio la identificación de Europa con la cristiandad. Sin embargo, el *mito* de la homogeneidad cultural resulta esencial para el cuento del nacionalismo europeo.

En nuestra era, estos mitos se exponen y explotan en cuestiones relacionadas con los derechos y la agencia. Por tanto, la Unión Europea se enfrenta hoy con la pregunta: ¿es posible ser europeo y negro o musulmán? El trabajo de Paul Gilroy acerca de ser una subjetividad británica negra indica que el problema de la ciudadanía y la negritud plantea cuestiones controvertidas.

Pero —agregaría yo— lo mismo pasa con la blancura. Una de las implicaciones radicales del proyecto de la Unión Europea es la posibilidad de darles a los blancos una localización específica, y consecuentemente, una inserción histórica o memoria. En definitiva, es posible racializar nuestra localización, lo cual es una verdadera hazaña pues hasta hace muy poco solo los suprematistas blancos, los cabezas rapadas nazis y otros fascistas tenían realmente una teoría sobre las cualidades inherentes a las personas blancas. Como todos los fascistas, son esencialistas biológicos y culturales.

Por lo demás, la blancura era simplemente invisible, o al menos no percibida por los blancos. Localizados en la pureza blanca como la nieve de nuestra fantasía universalista, desincardinados y sin inserción alguna, pensábamos que no teníamos ningún color. Entonces apareció Toni Morrison (1992) y nos pintó de blanco.

En su análisis sobre la representación de la blancura como categoría étnica en las películas comerciales, Richard Dyer la define como «un vacío, una ausencia, una denegación o incluso una especie de muerte» (Dyer, 1993: 141). Es invisible porque es la norma, o sea, la manera natural, inevitable y común de hacer las cosas. Se trata de una característica compleja, sobre todo en la era del biopoder en la cual el poder es transmitido por lo normal y no por lo superior. La fuente del poder representacional de lo blanco es la propensión a ser todo o nada, mientras que lo negro está siempre marcado por un color. Ruth Frankenberg (1994: 6) coincide en este aspecto: «Entre los efectos producidos en los blancos tanto por el privilegio de raza como por el dominio de la blancura se encuentran la aparente normatividad, su *invisibilidad estructurada*».

El efecto de esta divisibilidad estructurada y del proceso de naturalización de la blancura estriba en que se enmascara en una «multicoloración incolora». El blanco *contiene* a todos los colores. Ahora bien, la consecuencia inmediata en el plano metodológico y en el político es la dificultad de analizar *críticamente* esa blancura. Según Dyer, «la blancura se deshace en nuestras manos apenas comenzamos a ocuparnos de ella». Tiende a romperse en subcategorías de blancura: la irlandia-nidad, la italia-nidad, la jude-idad, etc. Se infiere, por lo tanto, que los no blancos tienen una percepción mucho más clara de la blancura que los *blancos*. Pensemos en el trabajo importante realizado por bell hooks (1995) sobre la blancura como terror y como fuerza dadora de muerte (y en las críticas feministas de la blancura en la mitología y en los cuentos de hadas como Blancanieves).

Lo contrario *no* ocurre, sin embargo: los negros y otras minorías étnicas no necesitan esta lógica especular para tener una localización propia. Como dijo Deleuze, el centro está muerto y vacío; allí no hay devenir. La acción transcurre a las puertas de la ciudad, donde las tribus nómades de políglotas trotamundos se detienen para tomar un breve descanso.

La experiencia de los inmigrantes blancos tiende a confirmar la insustancialidad de la blancura. Siendo la identidad cultural externa y retrospectiva, los europeos llegan a definirla comparándola con la de otros individuos (habitualmente negros). Esa fue la experiencia padecida por los inmigrantes irlandeses, italianos y judíos en países como Estados Unidos, Canadá y Australia. Su «blancura» surgió por oposición, como un factor que los distanciaba de los nativos y de los negros.

Críticas feministas como Brodtkin Sacks analizaron este fenómeno (Gregory y Sanjek, 1994) de «blaqueado», un proceso que permitió construir a los inmigrantes como ciudadanos en Estados Unidos.

Hasta qué punto el tipo de identidad «blaqueada» o pseudoblanca es ilusoria y a la vez racista, puede demostrarse observando cuán divididas están realmente las comunidades diaspóricas de los euroinmigrantes, todas en sus respectivos guetos, antagónicas entre sí y encerradas en una mutua sospecha. Pero todas se hallan igualmente «blaqueadas» por la mirada del colonizador, quien tiende a enfrentarlas contra la población negra.

En su estudio sobre la blancura, Ruth Frankenberg puntualiza sus rasgos definitorios:

1. Una localización que confiere una ventaja estructural, también llamada privilegio de raza;

2. Un punto de vista desde el cual los blancos contemplan la sociedad; esto se modeló a partir del despertar de la conciencia feminista con una importante diferencia. Mientras que en el feminismo las mujeres son conscientes del lugar que ocupan dentro de la opresión, en el antirracismo blanco necesitan desarrollar una crítica de *su propia* posición dominante, lo cual es un asunto muy diferente;

3. Un conjunto de prácticas que los observadores extranjeros juzgan totalmente distintivas. La relación dominadora con respecto al discurso y al conocimiento, la expansión colonial, la relación privilegiada con instituciones tales como la academia y los medios de comunicación masiva.

Frankenberg les pide a los blancos un incardinamiento y una responsabilidad radicales. Al considerar racializada su posición de sujeto, los blancos abren espacios para trabajar hacia formas antirracistas de blancura o al menos hacia estrategias antirracistas que permitan reelaborarla. Quisiera agregar, como sugiere Cohn-Bendit, que esta es una de las cuestiones clave que se hallan en juego en el proyecto de integración europea, y la que tiene más probabilidades de fracasar.

Al respecto, mi propia estrategia estriba en afirmar la identidad europea como un espacio de contradicciones históricas y en experimentarla como la necesidad política de convertir los espacios de resistencia crítica en todo tipo de identidades hegemónicas. Mi decisión de re trabajar la blancura en la era de la posmodernidad consiste, primeramente, en situarla, desnaturalizarla, incardinarla e insertarla. En segundo término, nomadizarla o desestabilizarla a fin de deshacer el lazo hegemónico. Ser un sujeto europeo nómada significa estar en tránsito, pero lo suficientemente anclado a una posición histórica para aceptar la responsabilidad por dicha posición. Esta definición de lo europeo transnacional es un claro avance con respecto a reivindicar cualquier rótulo específico (italiano, irlandés, etcétera).

Pero les repito: quien les habla es una feminista postestructuralista pseudoblanca italoaustraliana y francoholandesa.

La política de las figuraciones

Una de las paradojas de la posmodernidad consiste en poner en primer plano y en exagerar hasta cierto punto el papel de la imaginación como práctica social y como zona social en alto grado controvertida; Appadurai habla del intento de controlar el imaginario social contemporáneo (un término tomado en préstamo del estructuralismo francés). El ciberespacio es una de las zonas donde se está librando actualmente esa batalla. La lucha por el imaginario tiene una larga historia en el feminismo, sobre todo en lo referente a la redenominación y a la resignificación positiva. En mi obra he analizado el fenómeno en términos de figuraciones.

Una figuración no es una mera metáfora sino un mapa cognitivo políticamente informado que interpreta el presente en función de la propia situación incardinada. Partiendo de la teoría de «la política de localización» de Adrienne Rich (1987), se redefinió la figuración según la perspectiva crítica de los conceptos postestructuralistas concernientes a la materialidad del discurso, hasta desembocar en la idea de «saberes situados» de Donna Haraway (1990), entendidos como genealogías corporizadas o responsabilidad incardinada [*enfleshed*].

Para las redefiniciones feministas de la subjetividad, resulta esencial una nueva forma de materialismo que desarrolla la materialidad corporal del postestructuralismo haciendo hincapié en la estructura diferenciada del incardinamiento humano. El cuerpo, o el incardinamiento del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. En otras palabras, el énfasis feminista en el incardinamiento va de la mano con un repudio radical del esencialismo. En la teoría feminista, uno *habla como* mujer, aunque el sujeto «mujer» no sea una esencia monolítica definida de una vez para siempre, sino más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables yuxtapuestas tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la preferencia sexual, la conciencia política, etcétera.

Para decirlo lisa y llanamente, tal como lo expresó el feminismo mucho antes de que Deleuze filosofara sobre el tema: necesitamos aprender a pensar en nuestra condición histórica de modo diferente; necesitamos reinventarnos a nosotras mismas. Este proyecto transformador comienza por renunciar a los hábitos de pensamiento históricamente establecidos que proporcionaron, hasta el momento, la visión «estándar» de la subjetividad humana. Es preciso abandonar dichos hábitos en favor de una visión descentrada y multiestratificada del sujeto en cuanto entidad dinámica y mudable situada en un contexto cambiante. El nómada es mi propia figuración de una interpretación situada, posmoderna, culturalmente diferenciada del sujeto en general y del sujeto feminista en particular. Este sujeto puede ser descripto como posmoderno/industrial/colonial, según las propias localizaciones. Las localizaciones realmente difieren y las diferencias importan realmente. En la medida en que ejes de diferenciación tales como la clase, la raza, la etnia, el género, la edad y otros se intersequen e interactúen recíprocamente para constituir la subjetividad, la noción de nómada se refiere a la presencia simultánea de muchos de esos ejes. La subjetividad nómada alude a la simultaneidad de identidades complejas y multiestratificadas. Hablar como feminista implica reconocer la prioridad del género para estructurar estas relaciones complejas.

El sujeto nómada es un mito o una ficción política que me permite reelaborar las categorías establecidas y los niveles de experiencia y desplazarme por ellos. Elegir esta figuración significa creer en la potencia y relevancia de la imaginación, de la construcción de mitos, como un modo de salir de la crisis política e intelectual de estos tiempos posmodernos. Hoy las ficciones políticas pueden ser más eficaces que los sistemas teóricos. La elección de una figura iconoclasta y mítica como la del sujeto nómada es, en consecuencia, un movimiento contra la naturaleza establecida y convencional del pensamiento teórico y, especialmente, filosófico.

El nomadismo es también una referencia cruzada a la faz oculta de la filosofía occidental, a sus corrientes subterráneas antilogocéntricas que E. Chatelet describe como la tradición «demoníaca» simbolizada por Nietzsche. Deleuze se apoya también en esta contramemoria filosófica cuando celebra «La pensée nómada» (1973) como una práctica genealógica que relocaliza la filosofía fuera de la atracción gravitacional de la metafísica. Deleuze está particularmente empeñado en recusar la dominación de la racionalidad consciente como modelo para el sujeto y dedica su energía a reimaginar por completo al sujeto filosófico.

Por lo tanto, mi elección de la figuración nómada es asimismo una manera de situarme frente a la institución de la filosofía en cuanto disciplina. En este análisis me atengo al legado de Foucault y Deleuze y, en consecuencia, no estoy de acuerdo con la apresurada descalificación de Spivak de las teorías de estos autores en favor de la deconstrucción derridiana, la cual me parece una glorificación de la aporía, en el mejor de los casos. Lamento no poder explayarme aquí sobre el tema.

Esta figuración ejerce una especial influencia imaginativa acorde con el movimiento transnacional que marca nuestra situación histórica.

Hablar en mi condición de feminista europea pseudoblanca y situada constituye un intento de denominar y deconstruir las localizaciones de poder en/de Europa. Expresa la pasión política por la afirmación de las diferencias positivas; explora y legitima las intersecciones del feminismo con el antirracismo dentro del corazón de lo que solía considerarse el centro, es decir, de Europa.

En mi último libro establecí la distinción entre la subjetividad nómada y otras dos figuraciones con las cuales se la compara a menudo desfavorablemente: primero, el migrante y luego el exiliado. El itinerario clásico del migrante está contenido dentro de localizaciones fijas: desde los países «anfitriones», en una serie de desplazamientos consecutivos. Afirmé que el migrante —como figura de la penuria económica— tiende a aferrarse a los valores «de su cultura de origen», aunque trate de adoptar los del entorno donde se asienta provisoriamente (un fragmento congelado de historia).

Por otro lado, el exiliado marca la separación radical con el punto de partida y la imposibilidad de volver a este. Generalmente por razones políticas, no conoce el periódico ir y venir entre dos locaciones comparativamente fijas (véase Benhabib y Cornell, 1987).

La situación del nómada implica una ruptura radical con la del migrante y la del exiliado. Aquel representa la renuncia y la deconstrucción de cualquier sentido de identidad fijada. La conciencia nómada es una forma de resistencia política a toda visión hegemónica y excluyente de la subjetividad. La conciencia nómada es análoga a lo que Foucault llamó la contramemoria: una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las maneras dominantes de representación del yo. Las feministas —u otros intelectuales críticos que adoptan la posición de sujetos nómades— son aquellos que poseen una conciencia periférica; no se permiten olvidar la injusticia y la pobreza simbólica, pues su memoria se activa contra la corriente; representan la rebelión de los saberes sojuzgados. El tiempo verbal del nómada es el imperfecto: es activo, continuo; la trayectoria nómada tiene una velocidad controlada. El estilo nómada alude a las transiciones y a los pasos sin destinos predeterminados ni patrias perdidas. La relación del nómada con la tierra es ecológicamente sustentable, hecha de apegos transitorios y de frecuentaciones cíclicas; como antítesis del granjero, el nómada recolecta, cosecha e intercambia pero no explota la tierra.

Por consiguiente, el nomadismo se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a asentarse en los modos de pensamiento y conducta socialmente codificados. Lo que define el estado nómada es la subversión del conjunto de convenciones, no el acto literal de viajar. Pero aún hay más figuraciones.

Dentro de los «etnopaisajes» de la posmodernidad, experimentamos hoy la proliferación de figuraciones alternativas de la subjetividad posthumanista. El obrero itinerante, el extranjero ilegal, el que cruza fronteras, el trabajador sexual; desde diversas marcas de desplazamiento, diásporas e hibridación. Los ciborgs de Donna Haraway y el dúo posmoderno de Zygmunt Bauman: el turista y el vagabundo. La falta de hogar y el desarraigo constituyen poderosos significantes de nuestra situación actual.

Una vez más, la teoría feminista tiene la ventaja de haber producido, en este proceso, ficciones políticas contundentes para refigurar a la Mujer no como «lo Otro de lo Mismo» —según Irigaray—, sino como lo otro de las otras mujeres en su gran diversidad.

Irigaray misma (1997) prefiere las figuraciones que hacen referencia a la morfología femenina, pero el número de alternativas de que disponemos para describir esta subjetividad feminista «posmujer» es harto elocuente: Monique Wittig (1991) decide llamarla «lesbiana»; Judith Butler (1991) se hace eco de esta idea al hablar de una «política paródica de la mascarada». Nancy Miller (1986) la representa a través del «sujeto feminista femenino de otra historia». De Lauretis (1990) la denomina «sujeto excéntrico»; Trinh

Minh-ha (1989), «el otro inapropiado»; Spivak (1990), «el sujeto poscolonial»; Alice Walker (1984), «la mujerista» [*womanist*]; Gloria Anzaldúa (1987), que trabaja desde la zona del Nafta, la llama «la mestiza».

Se han propuesto asimismo otras figuraciones alternativas de esta nueva subjetividad: desde las «compañeras de viaje» hasta las «viajeras en tránsito». Chantal Mouffe (1994) habla de los procesos *permanentes* de hibridación y nomadización.

Pero incluso se han ofrecido figuraciones históricamente más específicas: la novia que se encarga por correo, la prostituta ilegal, la víctima de violación en tiempos de guerra que busca asilo político en la Unión Europea y no puede conseguirlo porque la violación no confiere el estatuto de refugiado político, la criada de Filipinas que vive en casa de sus patronas y que ha reemplazado a la baby sitter o a la chica *au pair* hasta las feministas del ciberespacio que se travisten electrónicamente mientras navegan en Internet. La lista está abierta.

Estas figuraciones están todas materialmente insertas y por lo tanto no son metafóricas. Lutz y Cross (1995) analizan las nuevas formas de desplazamiento en términos de «carreras femeninas migrantes», las cuales incluyen la *reunificación* de la familia con el miembro que inició el traslado a otros países. La segunda posibilidad es que los migrantes cumplan los roles que antes ocupaban los pueblos indígenas, ahora degradados. Esto se llama «migración de reemplazo» o *sustitución*. Todos estos procesos son generizados, y las mujeres constituyen una proporción considerable y creciente de la población inmigrante. Una tendencia significativa es el aumento de las áreas de empleo tradicionalmente feminizadas, tales como el servicio doméstico, la docencia y el entretenimiento. Helma Lutz describe el proceso en términos de la «sustitución de las criadas» en áreas que incumben a la familia y al cuidado del niño, a través del reclutamiento de empleadas domésticas en los países del Tercer Mundo o de Europa oriental. Una forma particularmente femenina de complementación doméstica se manifiesta en el creciente número de mujeres no europeas ni norteamericanas. Reclutadas principalmente en el sudeste asiático y hoy en Europa oriental, estas mujeres pertenecen a un organizado sistema celestinesco de «novias por encargo», prostitución y entretenimiento.

Por lo tanto, una manera de definir los intereses políticos que están en juego en la lucha por el control del imaginario social en la posmodernidad, consiste en señalar la transfiguración general producida en el horizonte de nuestros siempre cambiantes etnopaíses.

Dentro de este marco, el nomadismo —con o sin Deleuze— ha llegado a ser un tema susceptible de críticas. Stuart Hall teme que el término se utilice de una manera tendenciosa, lo cual puede desincardinar a los sujetos nómades y no hacer justicia a sus específicas localizaciones históricas.

Kaplan y Grewal se resisten a aceptar las metáforas de viaje de todo tipo, pero especialmente las que se refieren al desplazamiento y que marcan a tal punto la filosofía postestructuralista. A su juicio, se trata de una forma de orientalismo filosófico, de una manera de idealizar románticamente lo exótico. Kaplan y Grewal son tan críticos en este aspecto como yo lo soy de las metáforas de lo femenino en esas mismas filosofías (Braidotti, 1991).

Zygmunt Bauman (1993) rechaza la figuración nómade por razones completamente diferentes: no son lo bastante radicales. Los nómades siempre vuelven y tienden a seguir rutas preestablecidas, de modo que no rompen completamente con el sentido de finalidad teleológica. Clifford teme la indebida asimilación del nomadismo por parte de los «neoprimitivistas posmodernistas» occidentales, quienes lo metaforizarían en un nuevo paradigma a fin de aplicarlo a sus propias posiciones específicas. Defiende, en cambio, las imágenes de *viaje*, que están históricamente insertadas y, en consecuencia, son responsables (agentes, fronteras, guías, documentos, visas, etcétera).

Al igual que Bauman, Clifford prefiere la figuración del peregrino, pese a sus connotaciones teosóficas. Asimismo, se une a Stuart Hall y a Paul Gilroy para enfatizar formas de creolización, de transculturalidad, de diásporas y de hibridación. Subrayando que todas estas posiciones sociales y móviles de sujeto son el efecto de la posmodernidad transnacional, Clifford declara que: «En las postrimerías del siglo xx, todas o casi todas las comunidades tienen dimensiones diaspóricas. Algunas, sin embargo, son más diaspóricas que otras» (Clifford, 1994).

Concuerdo enteramente con Clifford. Y hablando desde la específica localización geopolítica e histórica que esbocé al comienzo de este capítulo, deseo reafirmar mi postura: las figuraciones de la subjetividad móvil, compleja y cambiante están aquí para quedarse. En mi condición de feminista femenina europea, postestructuralista, antirracista y pseudoblanca prefiero las figuraciones de la subjetividad nómade entendidas como una deconstrucción permanente del falo-logocentrismo monolítico, monológico y eurocéntrico.

La conciencia nómade constituye el enemigo dentro de esta lógica.

Tal como dijo Nietzsche:

Nosotros, las personas sin hogar —entre los europeos de hoy no faltan quienes se creen con derecho a llamarse de ese modo en un sentido distintivo y honorable— [...] pensamos desfavorablemente respecto de todos los ideales que podrían llevarlo a uno a sentirse en casa, incluso en este tiempo frágil, escindido, de transición. [...] Nosotros, las personas sin hogar, constituimos una fuerza que rompe el hielo de un solo golpe, así como todas las otras «realidades» demasiado endeblés (Citado en Gilroy, 1993).

Este llamado se interseca con —y se sitúa en— un intercambio dialógico con otras formas específicamente localizadas de desarraigo o diásporas, y sienta las bases para forjar una alianza con ellas.

La poeta de Ghana citada por Gloria Wekker (1996), Abena Busia, lo expresa a la manera de la diáspora africana cuando dice: «podemos ir a todas partes menos a casa».

Caren Kaplan e Inderpal Grewal lo repiten desde una localización diferente, occidental, y nos invitan a abandonar el hogar porque es el sitio del sexismo y del racismo; un sitio que es preciso retrabajar política, constructiva y colectivamente. A lo cual agregaría yo, con Deleuze y otros, que necesitamos dejarlo atrás por cuanto es el lugar sedentario que despierta pasiones reactivas tales como la codicia, la paranoia, los celos edípicos y otras formas de constipación simbólica. El hogar es el sitio desde donde uno parte.

Esto es muy diferente del tipo elitista de cosmopolitismo practicado en la actualidad por Martha Nussbaum (1995) y previamente defendido por Virginia Woolf en su famosa declaración: «En mi condición de mujer, no tengo país; en mi condición de mujer mi país es el mundo entero».

Aunque me resisto al tono universalista de esta declaración, consciente de que la mayoría de las mujeres del planeta *no* pueden optar por un país sino que tienen sus orígenes nacionales tatuados o marcados ferozmente en su cuerpo, pienso que en la era de los movimientos transnacionales y de la «ciudadanía flexible», la realidad está más próxima al comentario de Aihwa Ong, citado por Clifford: «Puedo vivir en cualquier parte del mundo, pero debe estar cerca de un aeropuerto» (citado en Clifford, 1994:312).

Se trata de una declaración nómada acerca del viaje, aunque vinculada a la falta de hogar. Debemos pues confiar en los recursos de los sujetos nómades y en sus formas específicas de incardinamiento y de inserción.

En la actualidad, alrededor de una docena de personas viven permanentemente en el Aeropuerto Kennedy, se instalan por las noches en las cavernosas terminales internacionales que nunca cierran y se echan en las sillas modulares o en el suelo como viajeros exhaustos. Como grupo, son diferentes de los sin techo que duermen en las calles o en los subterráneos. En realidad, son invisibles y se ocupan cada día de mezclarse con el tráfico humano. No parecen sucios ni agresivos y raras veces mendigan. Casi todos están mentalmente enfermos, pero no constituyen una amenaza ni para sí mismos ni para los demás. Algunos son bien educados. Prefieren las condiciones que les brinda el aeropuerto —calefacción, aire acondicionado y muy poca delincuencia a las que les ofrece la calle. El problema de los sin techo en los aeropuertos no se limita a la ciudad de Nueva York [...]. En Chicago, la municipalidad inauguró, hace cuatro años, un asilo de 80 camas a fin de alojar a los sin techo que vivían en el aeropuerto de O'Hare, cuando las cosas llegaron demasiado lejos: algunos traían plantas para decorar sus rincones (*The New York Times*, 3 de febrero de 1995, p. 1).

Los espacios de transición requieren negociaciones constantes entre los límites o fronteras. Aunque la familiar sala de espera de la estación ferroviaria local haya sido reemplazada como base hogareña nómada por las satinadas salas de los aeropuertos, el impulso de decorarlas con las propias plantas o dibujos es igualmente fuerte. En una época en que los espacios públicos cuentan con sistemas de seguridad electrónicos cada vez más sofisticados, los aeropuertos pueden resultar más acogedores para los sin techo que las estaciones ferroviarias o suburbanas. Por muy paradójico que suene, los aeropuertos suelen funcionar a un ritmo más lento que la estación local de trenes promedio.

En una muestra de inmenso talento mimético, los individuos sin hogar se disfrazan de lo que son: personas cargando equipajes que se mezclan con el tráfico humano. Lo que los diferencia de los auténticos pasajeros es el no tener la más remota intención —ni los medios económicos— de abandonar las instalaciones del aeropuerto, donde viven en cambio como si se tratara de su propia casa. En una suerte de «puesta en abismo» de la situación de viaje, ellos enfatizan la importancia de la localización para determinar qué sentido —si acaso tiene alguno— cabe conferirle a la noción de movilidad. Los sin techo son nómades que no viajan. Como dijo bell hooks (y le estoy respondiendo a James Clifford):

«Viaje» no es la palabra que corresponde usar cuando hablamos del Paso Intermedio^[70], del Camino de las Lágrimas^[71], del desembarco de inmigrantes chinos, de la relocalización impuesta a los japoneses norteamericanos o de la grave situación padecida por los sin techo. Teorizar estos viajes diversos resulta fundamental para comprender cualquier política de localización (hooks, 1995: 43).

Las localizaciones son historias encarnadas e insertas cuya diversidad puede explicarse y debe respetarse. La conciencia nómada que definiendo representa la deconstrucción de la idea falocéntrica y eurocéntrica de una conciencia triunfante cuya tarea consiste, supuestamente, en la supervisión de la agencia humana en todos sus aspectos. El ojo insomne de la Razón que se cierne sobre sus dominios es una figuración adecuada de esta visión obsesiva de la subjetividad. Otra imagen clásica es el bíblico Árbol de la Ciencia, que se supone abarca todas las posibles ramificaciones del conocimiento. Contra esta

estasis y esta pretensión universal que yo relaciono con la capacidad de autor reflejarse y con el colonialismo europeos, preferiría en cambio apoyar una visión de la subjetividad «blanqueada» o pseudoblanca en cuanto cambiante, parcial, incardinada y, en consecuencia, responsable. Ello define al sujeto como un complejo aparato dotado de memoria y capaz de funcionar sin estructuras negociadas colectivamente. Comparando esta imagen con la visión sedentaria y monolítica de la subjetividad clásica que predomina en Occidente, adhiero al pedido de deconstrucción de esa visión hegemónica en términos de nomadismo. No hay nada más que hacer respecto de esta visión clásica del sujeto, salvo desmantelarla.

El nómada es, literalmente hablando, un viajero del «espacio» que sucesivamente construye y demuele los espacios donde vive antes de proseguir su camino. El/ella funciona según una pauta de repeticiones que, si bien siguen un orden, carecen de un destino último. Contrapuesto al turista, antítesis del migrante, el viajero nómada se interesa únicamente por el acto de ir, de estar siempre de paso, en tránsito. El nomadismo es una forma intransitiva de devenir: marca una serie de transformaciones sin un producto final. Los sujetos nómades son cartografías vivientes del presente y crean mapas políticamente informados de su propia supervivencia. Los viajeros nómades son genios orales que se basan en la memoria y conocen los lugares como la palma de su mano. De ahí la importancia del «visitar», no en el sentido burgués, sino más bien como el intento de compartir la misma situación históricamente inserta. Este tipo de «visita» se opone al modo consumista de aprehensión del «otro» que caracteriza la posición de sujeto correspondiente al turista. La «visita» es, pues, un intercambio que exige responsabilidad tanto como cuidado.

El nomadismo feminista marca el itinerario político específico de las feministas femeninas que favorecen la multiplicidad, la complejidad, el antiesencialismo, el antirracismo y las coaliciones ecológicas. Las feministas nómades son posmodernistas afirmativas cuyo propósito es desmantelar las estructuras de poder que sustentan las oposiciones dialécticas de los sexos, aunque respetan la *diversidad* de las mujeres y la *multiplicidad dentro de cada mujer*.

Como imaginario social y como expresión de la estética contemporánea, además de la sensibilidad política, el nomadismo es una tendencia predominante entre las chicas del disturbio, las chicas malas, las chicas guerrilleras de la era posfeminista. Su estrategia política consiste en una repetición humorística, mimética; la infinita capacidad de Kathy Acker de convertirse a sí misma en «otros»; las artistas visuales que ocupan espacios públicos como calles o plazas con declaraciones surgidas de la experiencia de dominación e intimidación padecida por las mujeres. Artistas nómades como Catherine Richards y Cindy Sherman exploran su incardinamiento real y virtual mediante obras de arte que liberan la experiencia carnal de las mujeres del régimen escópico masculino. Algunas lo hacen con la propia carne, como Orlan, pero también fuera de ella, como Kruger y Holzer. Experimentan acústicamente con su sistema incardinado de sonido: voz, resonancia, timbre, musculatura. Las feministas nómades viajan por Internet en identidades hechas de datos digitales, aunque generizadas.

Nunca cesan de exponer y hacer estallar el racismo, el masculinismo, la violencia del varón y la monotonía del patriarcado susceptible de destruir el alma, sin hacer concesiones ni a las creencias esencialistas en la superioridad femenina ni a la posible homologación en un flujo supuestamente posmoderno e híbrido de identidades. Tratan de combinar la complejidad y el compromiso con el proyecto de potenciar las diferencias que puede determinar el feminismo. Y, lo más notable, lo hacen con una suerte de fuerza afirmativa que nos brinda esperanzas y energías. En ese aspecto, el nomadismo tiene un ritmo: es festivo, es riesgoso: deberían probarlo alguna vez.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Appadurai, A. 1994. Disjuncture and difference in the global cultural economy, en P. Williams y L. Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nueva York, Columbia University Press.
- Appiah, A. 1991. ¿Is the post-in postmodernism the post-in colonialism?, *Critical Inquiry*, vol. 17, invierno, pp. 336-357.
- Bauman, Z. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford, Blackwell.
- Benhabib, S. y Cornell, D. (comps.). 1987. *Feminism as Critique*. Minneapolis, University of Minnesota Press. [*Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1990].
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Nueva York, Routledge.
- 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press. [*Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000].
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble*. Nueva York, Routledge.
- Butler, J. y Scott, J. (comps). 1992. *Feminists Theorize the Political*. Nueva York, Routledge.
- Cacciari, M. 1994. *Geo-filosofía dell' Europa*. Milán, Adelphi. [*Geo-filosofía de Europa*, Madrid, Alderabán, 2001].

- Clifford, J. 1994. Diasporas, *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 3, pp. 302-338.
- Cohn-Bendit, D. 1995. Transit discussion. Newsletter of the Institute for Human Sciences, núm. 50, junio-agosto, pp. 1-4.
- De Lauretis, T. 1990. Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness, *Feminist Studies*, vol. 16, núm. 1, pp. 115-150.
- Deleuze, G. 1973. La pensée nómada, en *Nietzsche aujourd'hui*. París, Union Générale d'Édition.
- Dyer, R. 1993. *White*, en *The Matter of Images*. Nueva York y Londres, Routledge.
- Frankenberg, R. 1994. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Gilroy, P. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londres, Hutchinson.
- 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres, Verso.
- Gregory, S. y Sanjek, R. (comps.). 1994. *Race*. Nueva Brunswick, D Rutgers University Press.
- Haraway, D. 1988. Situated Knowledges: the Science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599.
- hooks, b. 1995. Representations of whiteness in the black imagination, en *Killing Rage, Ending Racism*. Nueva York, Holt & Company.
- Irigaray, L. 1977. *Ce sexe qui en est pas un*. París, Minuit. [*Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltes, 1982].
- Jameson, F. 1991. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press. [*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós, 1995].
- Lutz, H. y Cross, M. 1995. Migration and new forms of social exclusion. Women's migration careers in comparative perspective. Propuesta de investigación sometida a la Comisión Europea, en representación de Ercorner (European Research Center On Migration and Ethnic Relations), Utrecht University.
- Lutz, H., Yuval-Davis, N. y Phoenix, A. 1996. *Crossfires*. Londres, Pluto Press.
- Miller, N. 1986. Subject to change, en T. de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington, Indiana University Press.
- Minh-ha, T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington, Indiana University Press.
- Mohanty, C. 1994. Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses, en P. Williams y L. Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 196-220.
- Morrison, T. 1992. *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, Harvard University Press.
- Mouffe, C. 1994. For a politics of nomadic identity, en G. Robertson, M. Mash, L. Ticker, J. Bird, B. Curtis y T. Putnam (comps.), *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 105-113.
- Nussbaum, M. 1995. Women and cultural universals. Trabajo presentado en la séptima conferencia de los East-West Center Philosophers: «Justice and Democracy». Honolulu, University of Hawaii, 9-23 de enero.
- Rich, A. 1985. *Blood, Bread and Poetry*. Londres, the Women's Press.
- Schor, N. 1995. French feminism is an Universalism, *differences*, vol. 7, núm. 1, pp. 15-47.
- Spengler, O. 1920-22. *The Decline of the West*. Munich, Beck. [*La decadencia de Occidente*. Madrid, Espasa-Calpe, 2004].
- Spivak, G. C. 1990. *The Postcolonial Critic*. Nueva York, Routledge.
- 1992. French feminism revisited: ethics and politics, en J. Butler y J. Scott (comps.), 1992.
- Walker, A. 1984. *In Search of Our Mothers' Gardens*. Londres, the Women's Press.
- Walzer, M. 1992. *What It Means To Be an American*. Nueva York, Marsilio.
- Weininger, O. 1904. *Sex and Character*. Viena, Braumüller. [*Sexo y carácter*. Madrid, Editorial Losada, 2004].
- Wekker, G. 1996. After the last sky, where do the birds fly?, en M. Lutz, H. Yuval-Davis y A. Phoenix, *Crossfires*. Londres, Pluto Press.
- West, C. 1994. *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe, ME, Common Courage Press.
- Wittig, M. 1991. *The Straight Mind*. Londres, Harvester.

10

Deleuze, ética y derechos humanos

Amalia E. Fischer P. entrevista a Rosi Braidotti Editada por Irma Saucedo

Esta entrevista fue elaborada durante el curso de verano de 1999, en el Women's Studies de la Universidad de Utrecht, Holanda. En ella, Rosi Braidotti explica su posición respetuosa aunque crítica sobre el concepto de devenir-mujer de la filosofía deleuziana y su particular enfoque respecto de los derechos de las mujeres como derechos humanos.

A. F. P.: ¿Podrías decirnos cómo ves el concepto de devenir-mujer de Deleuze? ¿En qué medida crees que puede ser útil para el análisis y la teoría feministas?

R. B.: Es una gran pregunta. Se trata de una cuestión sobre la que vengo pensando desde hace mucho tiempo. De alguna manera, es la pregunta más obvia para cualquier filósofa que haya trabajado con Deleuze y que al mismo tiempo venga del feminismo.

Comencé a trabajar en esto durante la década de 1980, en los días de mi tesis de doctorado. Volví sobre ello en mi primer libro. Entonces intenté dar una primera y segunda respuesta. En la primera fase pensé que había algo en la metaforización de lo femenino en Deleuze que no puede ser comparado con aquella que hay en Derrida. Por un lado, de cierta manera reconoce que lo femenino tiene recursos metafóricos y cognitivos, lo cual es bueno. Por otro, sin embargo, supone también una manera de continuar con una vieja tradición que consiste en usar lo femenino para significar alguna cosa más que la propia experiencia de las mujeres.

La elección de Derrida es clara: él no quiere relacionar lo simbólico con lo empírico. El caso de Deleuze es mucho más complicado, porque pienso que, desde el punto de vista político, él tiene perfectamente buenas intenciones; hace cosas que las mujeres necesitan para actuar como mujeres en la escena de la gran historia, de la historia lineal. Por otro lado, nos advierte que no podemos operar una inversión dialéctica, que colocaría a las mujeres, esclavos formales, en la posición de los nuevos amos. De esta manera él trata de superar los principios dialécticos, y en consecuencia no puede simplemente contar con las mujeres como un sujeto histórico, empírico, para hacer el trabajo de devenir-mujer.

En la primera fase yo estaba muy influenciada por Luce Irigaray. Entonces pensaba: estos hombres filósofos, todos, siempre hacen lo mismo; simplemente no reconocen a las mujeres de la vida real, no valoran la importancia de la presencia histórica de las mujeres. Desde entonces, muchas cosas han pasado: escribí el libro, se lo envié a Deleuze y comenzamos a intercambiar correspondencia acerca de todo esto.

Le dije: «Pienso que estás en una contradicción en esto, no puedes resolver así el devenir-mujer. Quieres que las mujeres actuemos como agentes históricos y al mismo tiempo quieres que nosotros induzcamos la historia molar, para ser un devenir minoritario. ¿Cómo podremos devenir las dos cosas?». Por supuesto que en el feminismo, y especialmente en el feminismo posmoderno, nosotras enfrentamos esta paradoja. En la filosofía de Deleuze se ve esto como una contradicción, que él mantiene. Yo creía que eso ocurría fundamentalmente porque él no estaba muy interesado en resolverla. Sin embargo, en correspondencia privada él me dijo: «Esto es un problema real y es absolutamente cierto; no sé cómo resolverlo, dime tú cómo solucionarlo». En principio, pensé que se estaba desentendiendo del problema, como Freud cuando dijo: «Mujeres, díganme ustedes acerca del inconsciente». Pensé para mí que era una posición fácil, cómoda para él, hasta que observé que, en muchas ocasiones, cuando le preguntaban su opinión acerca del terrorismo, de la drogadicción, él delegaba las respuestas a las personas que estaban trabajando estas cuestiones.

Deleuze no quería tener un sistema, no quería afirmar un dogma, ni formalizar una escuela. Entonces me di cuenta de que cuando me dijo «hazlo tú» no estaba abdicando de sus responsabilidades. El, deliberadamente, escogió no ser el amo de su propio pensamiento. De todos modos me estaba diciendo: «Inténtalo: si funciona, es una teoría con la que puedes trabajar; pero si no es, crea otra». Exactamente como Foucault decía: «La teoría es una caja de herramientas. Si te ayudan a hacer lo que necesitas hacer, está bien; si no, cambia de herramientas». Se puede decir que hay un cierto pragmatismo envuelto en su

respuesta, lo cual no es una especie de abdicación o de evasión, como yo creía haber visto en esa primera fase de mi análisis.

La tercera etapa en mi modo de ver esta cuestión se encuentra en un libro que estoy escribiendo. Allí trabajo la contradicción del devenir-mujer como una condición del devenir minoritario y, al mismo tiempo, la condición de devenir-mujer como la más importante y fundamental, ya que todos deben devenir mujer, incluyendo a las propias mujeres. Contrapongo esto a otros devenires, en el sentido de que, por ejemplo, no todo el mundo debe devenir insecto, ni devenir imperceptible. Si revisas la lista de los diferentes devenires, te darás cuenta de que el devenir-mujer no es el devenir insecto: el devenir-mujer es el primario, la línea que necesitas cruzar para comenzar el proceso. Aquí se puede notar la influencia de Guattari y su esquizoanálisis. Sin embargo este discurso continúa siendo un discurso de sexualización y en él está construida la diferencia sexual. Lo considero por lo tanto como representativo de la delimitación de las *aporías* del pensamiento posmodernista de Occidente en este particular punto en el tiempo.

Pienso que es una fotografía perfecta de nuestro momento histórico, en el que los filósofos de esa tradición no pueden ir más lejos. Ellos se detuvieron exactamente donde las feministas posmodernas comenzaron con la pregunta sobre esta contradicción, que es el modo como nosotras podemos defender y afirmar los derechos de las mujeres y redefinir el concepto de humanidad. Nosotras comenzamos con eso y entonces ellos pararon allí.

Por un lado, significa una gran perspectiva para el futuro de la filosofía pero por el otro lado una limitación, ya que estos filósofos no fueron capaces de encontrar respuestas a la gran paradoja de nuestro tiempo, que es, como ya lo ha afirmado Irigaray, la cuestión de la diferencia sexual. De alguna manera, los filósofos no pueden hacerlo de una forma mejor y por eso tal vez tengan razón cuando dicen: «Háganlo ustedes, mujeres».

Creo sin embargo que hay muchos aspectos del trabajo de Deleuze, especialmente en relación con la ética, sobre los que debemos trabajar y que podemos utilizar.

A. F. P Si los derechos de las mujeres son importantes, pero no suficientes, y el sistema occidental de democracia y el modo sociopolítico de representación están atravesando una profunda crisis, ¿cómo ves la lucha por los derechos humanos de las mujeres dentro de este contexto?

R. B.: La pregunta sobre cómo deberíamos movilizarnos las feministas en relación con los derechos ha sido motivo de reflexión constante durante mucho tiempo. La temática en la que voy a entrar, precisamente la de los derechos de las mujeres, es, creo, una cuestión difícil.

Teniendo en cuenta no solo el trabajo de las feministas, sino también el de otros y en particular el de Patricia Williams, y los desarrollos de las mujeres abogadas, especialmente el de un movimiento denominado *Critical Legal Theory* —que ha venido preguntándose si las reivindicaciones como las nuestras pueden caber dentro del concepto de derecho—, se comprende que son varios los aspectos que deben ser tomados en consideración. No puede olvidarse que todo esto está conectado con la crisis del siglo XIX, especialmente en lo concerniente al Estado y a la familia. Pienso que, en la tardía posmodernidad, y debido a la evolución de estos conceptos, hay un problema con la ley y un problema con los derechos. Del mismo modo se plantea también el problema en relación con el mercado y con nuestra cultura en general, pues han sido creadas un sinnúmero de categorías legales del tipo de las clásicas. Un buen ejemplo de esto puede ser la tecnología. Consideremos la biotecnología: puede verse cómo, en relación con los temas de reproducción, de clonación, de manipulación de la vida, o dónde comienza la vida, o respecto de la reproducción de la comida, los transgénicos, etc., el viejo concepto legal de propiedad ha sido drásticamente desplazado por la tecnología. Foucault se preguntaba ya acerca de estas cosas al imaginar la era del biopoder, el momento en que no existirá más el gobierno de la ley, pero sí el de la regulación; al modo de las videocámaras invisibles controlando todo lo que haces. De hecho, cada vez que copiamos una película, estamos infringiendo la ley. Entonces, las otras áreas son la instancia donde la ley realmente no se sustenta, las de derechos de autor y de tecnología de la información, por ejemplo.

La cuestión sobre derechos nos lleva forzosamente al marco legal, pues en él se focalizan las reivindicaciones. Sin embargo también podríamos preguntarnos si teniendo esos derechos cambia algo, si aprobando las leyes ha cambiado alguna cosa. No olvidemos que tener leyes y aplicarlas son dos cuestiones totalmente diferentes. La crisis en la jurisprudencia y en el pensamiento jurídico es muy compleja. Hay feministas conservadoras como Catherine MacKinnon que están muy a favor de la normativa jurídica. Pero a quién le importan las normas y regulaciones si no se está cambiando nada.

Como reacción a esta crisis de la ley surgen los derechos humanos. Se trata de algo así como un término paraguas, que me parece compensar las faltas y omisiones a que da lugar el sistema legal clásico. Y en ese sistema legal, como bien sabemos, el sujeto ha explotado en una fragmentación, en una forma de subjetividad y ciudadanía muy compleja social, política y geopolíticamente. Por lo que, en mi opinión, necesitamos apelar a un nuevo término paraguas que permita cubrir todos estos problemas.

Soy de las que sienten una gran ambigüedad sobre los derechos humanos. Por una parte, es todo lo que se ha dejado de lado, es aquello que está al final de la plataforma, que cubre un sinnúmero de problemas que realmente están relacionados con las contradicciones del capitalismo avanzado: la explosión del sujeto de la modernidad en subcategorías explotadas económicamente sin existencia legal, invisibilidad de muchos actores sociales, desde los(as) trabajadores(as) ilegales hasta las adolescentes

embarazadas. La ilegalidad, así, emerge como categoría que cubre de hecho una gran cantidad de estas figuras sociales flotantes. Podría decirse que es una plataforma minimalista. Y por otra parte, me parece preocupante cuando las personas, en vez de ver los derechos humanos como este paraguas internamente complejo y contradictorio, los relacionan con la clásica declaración de los derechos humanos, con lo cual lo vuelven muy normativo, muy eurocéntrico, muy masculino. Un conjunto de derechos normativos para las mujeres que me dejan un poco fría. Hay mucha retórica en los derechos de las mujeres como derechos humanos en este sentido. Como Deleuze decía «les droits de l'homme, c'est une betise».

El mundo actualmente es muy destructivo; por eso entiendo que es importante apoyar a Amnesty International, porque de alguna manera es lo que tenemos, pero es un signo de empobrecimiento de nuestro político simbólico, de nuestro inconsciente político, y únicamente estamos reducidas a esto. Lo humano en la definición de los derechos humanos no debería ser en ese sentido, deberíamos hablar de la Ética de Spinoza, de continuidad y perdurabilidad y no de derechos humanos. Podríamos hablar, pienso, de formas de subjetividades sostenidas, subjetividades sociales, simbólicas y políticas que puedan ser sustentables y vivibles. Es una respuesta doble: en una perspectiva de Deleuze es un tema retórico, que podemos vincular con su crítica al moralismo de los nuevos filósofos; yo lo conectaría también con el neoliberalismo de feministas como Martha Nussbaum, que abrazan una forma locuaz de humanismo, solamente para restaurar el *statu quo*. Su libro *El cultivo de la humanidad* es una gigantesca súplica por los derechos humanos, es la retórica neoliberal, es los Estados Unidos en una postura engrandecida, profundamente conservador. Se pronuncia en nombre de lo humano, que nunca es cuestionado, ni analizado desde un espíritu deshumano, aun después de que 30 años de deconstrucción, poscolonialismo y feminismo han mostrado que la categoría humano no es neutra. Hay una parte conservadora en ella: necesitamos derechos humanos básicos para el planeta y para los actores sociales invisibles. Yo encuentro en esto una fatiga filosófica, debo profesar cierto escepticismo al respecto, pues no creo que la inscripción y la resignificación de la subjetividad puedan pensarse a través de los derechos humanos. En mi opinión, más bien, debemos hablar de ética y subjetivismo y de ética y representación. Creo que di tres respuestas a una pregunta complicada.

Fuentes

A continuación se detallan las fuentes de donde fueron tomados los textos que componen este libro.

Capítulo 1: El sujeto en el feminismo. Fuente: Conferencia inaugural como profesora de Estudios de las Mujeres en la Facultad de Artes de la Universidad de Utrecht, 16 de mayo de 1990. Originariamente publicada en *Hypatia*, vol. 6, N.º 2, verano de 1991, Indiana University Press, pp. 155-172.

Capítulo 2: Sobre el sujeto feminista femenino o desde el «sí mismo-mujer» hasta «el otro mujer». Fuente: Braidotti, R. *Beyond Equality and Difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Gisela Bock and Susan James, Londres/Nueva York: Routledge, 1992, pp. 177-192.

Capítulo 3: Feminismo y posmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada. Fuente: «The limits of Pluralism»: Neo-Absolutisms and Relativism, the Erasmus Ascensión Symposium (Ámsterdam, Praemium Erasmianum Foundation, 1994).

Capítulo 4: El feminismo con cualquier otro nombre. Fuente: *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies. More Gender Trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. 6, núms. 2-3, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 27-61.

Capítulo 5: El ciberfeminismo con una diferencia. Fuente: *Cyberfeminism with a difference*. New Formations. N.º 29 (otoño 1996).

Capítulo 6: Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión? Fuente: Conferencia ofrecida por Rosi Braidotti en la reunión de apertura de la red de investigación feminista internacional GENDER-NATURE-CULTURE, que se celebró el 19 de noviembre de 1992 en Odense, Dinamarca. El debate estuvo a cargo de la profesora adjunta Anne Scott Sørensen, del Departamento de Estudios Feministas de la Universidad de Odense. El trabajo de Braidotti se publicó luego en GENDER-NATURE-CULTURE, Feminist Research NetWork, Working paper núm. 1, primavera de 1993, Odense University, Department of Feminist Studies, Odense, Denmark, pp. 2-21.

Capítulo 7: El devenir mujer: repensar la positividad de la diferencia. Fuente: *Feminist Consequences: Theory for the New Century*. Autores: Elisabeth Bronfen y Misha Kavka. Columbia University Press, Nueva York, 2001.

Capítulo 8: Diferencia sexual, incardinamiento y devenir. Fuente: Conferencia ofrecida en el Museo Roca (1998) con el auspicio del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), en el marco de un ciclo más amplio, y en el Institute for Human Sciences de Viena (1996). Otra versión, en forma de artículo, se puede consultar en Jaggar, A. y Young, I. (comps.), *Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 298-306. [N. de la T.]. La versión en español de este artículo, traducido por la doctora María Luisa Femenías, fue publicada en 1999 en la revista *Mora* N.º 5, publicación periódica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Capítulo 9: Las figuraciones del nomadismo. Fuente: Discurso principal pronunciado en la 20.^a Conferencia de la Asociación Internacional para la Filosofía y la Literatura (*soas*), «Dramas de la cultura», celebrada en George Mason University, del 8 al 11 de mayo de 1996.

Capítulo 10: Deleuze, ética y derechos humanos. Fuente: Entrevista elaborada durante el curso de verano de 1999, en el Women's Studies de la Universidad de Utrecht, Holanda.



Rosi Braidotti (Latisana, Italia, 28 de septiembre de 1954) es una filósofa y teórica feminista contemporánea italo-australiana.

Nació en Italia y creció en Australia (tiene doble nacionalidad). Allí se graduó en la Universidad Nacional australiana en Camberra en 1977 y le otorgaron la Medalla Universitaria en Filosofía y el premio Universitario Tillyard. Braidotti se trasladó a la Sorbona para hacer su tesis doctoral, graduándose en filosofía en 1981.

Desde 1988 es profesora de la Universidad de Utrecht en los Países Bajos profesora fundadora de los estudios de mujeres. De 1995 a 2005 fue directora fundadora de la escuela holandesa de estudios de las mujeres. Braidotti es pionera en los Estudios Europeos de las Mujeres: funda la interuniversidad SOCRATES red NOISE y la Red Temática de Estudios de mujeres ATHENA, que dirige desde 2005.

Fue profesora visitante en la Fundación Leverhulme Birkbeck College en 2005-6; profesora en el Instituto Universitario Europeo Jean Monnet en de Florencia en 2002-3 y miembro de la escuela de Ciencias Sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton durante 1994. Braidotti actualmente es Profesora Distinguida en la Universidad de Utrecht y directora fundadora del Centro para las Humanidades.

Notas

[1] El caso de Virginia Woolf dio origen a algunas controversias dentro de la intelectualidad feminista; muchas estudiosas feministas criticaron fuertemente la relación de Woolf con el movimiento de las mujeres. Se encontrará una interesante evaluación de este debate en Toril Moi (1985) y, asimismo, en el prefacio de Máchele Barret a la colección de ensayos de Virginia Woolf (Woolf, 1979). <<

[2] Recientemente se produjo una considerable polémica en lo referente a la evaluación de la vida y la obra de Simone de Beauvoir, aunque conviene aclarar que no todo el debate tiene una gran significación académica. En mi opinión, lo que rodea el legado de De Beauvoir es una mezcla de chismorreos maliciosos y diatriba periodística. Para un intento de evaluación más sobrio y útil, véase Michèle Le Dœff (1989). Véase también el ejemplar especial de *Yate French Studies* dedicado a Simone de Beauvoir (1986). <<

[3] Para una excelente exposición de las tradiciones culturales y literarias de las mujeres, les aconsejo el estudio de Maaïke Meijer sobre la poesía femenina, realizado en Utrecht (Meijer, 1988). Véase también la investigación de doctorado de Fokkeliën van Dijk sobre la tradición de la literatura oral de las mujeres en los textos bíblicos. Asimismo, es particularmente importante la investigación de Anja Kosterman sobre la construcción de un lenguaje teológico alternativo para referirse a lo divino dentro de la teología feminista. <<

[4] Para una visión esclarecedora del desarrollo producido en este campo de estudios en Holanda, véase Margot Brouns (1988). Sobre la evolución de los estudios de las mujeres en Estados Unidos, véase el Ford Foundation Report, de Catharine R. Stimpson y Nina Kressner Cobb (1986). Para un panorama europeo, véanse los debates de la conferencia organizada conjuntamente por la revista *Les Cahiers du Grif* y la Comisión Europea en Bruselas, en febrero de 1988, denominada *Women's Studies: Concepts and Reality*. Si se desea una introducción más metodológica, véanse Bowles y Duelli-Klein (1983). En lo referente a la intersección de sexo y género, véase Hull et al. (1982). En la investigación realizada en Utrecht sobre las teorías de los estudios de la mujer, se encuentra el proyecto de tesis de Hélène Mijnhout, quien está analizando los orígenes y la función del concepto de «esencialismo» en el feminismo contemporáneo. <<

[5] Sobre epistemología feminista véanse Harding y Hintikka (1983), Harding (1986) y Fox Keller (1983,1985). Sobre el conocimiento y el poder, véanse Diamond y Quinby (1988). La relación entre el conocimiento teórico, especialmente el filosófico, y la diferencia sexual constituye el foco de la investigación de la tesis de Joke Hermsen, realizada aquí en Utrecht, que versa sobre la recepción de las ideas filosóficas en los textos femeninos (estudios de caso: Belle van Zuylen, Lou Andreas Salomé e Ingeborg Bachmann). Christien Franken está investigando la estética feminista con el propósito de analizar diferentes ejemplos históricos sobre la recepción de las ideas estéticas por parte de las artistas mujeres (estudios de caso: Virginia Woolf, Anita Brookner y A. S. Byatt). <<

[6] Véase, por ejemplo, Bal (1985,1988). Contribuyen significativamente a este tipo de investigación las obras de las teóricas del cine feminista, para quienes la noción de perspectivas parciales resulta de suma importancia. El trabajo de investigación sobre este problema que se está realizando hoy en Utrecht incluye el proyecto de tesis de Anneke Smelik sobre el sujeto femenino de la visión en el cine hecho por mujeres y en la teoría fílmica feminista contemporáneos, cuyo énfasis recae en la subjetividad y el placer.

<<

[7] Aquí utilizo el término «simbólico» en el sentido estructuralista tradicional, según la obra de Claude Lévi-Strauss sobre las estructuras y los mitos, y, lo que es más importante, según la obra de Jacques Lacan sobre el psicoanálisis y el inconsciente. El término «simbólico» ha sufrido algunas redefiniciones drásticas en manos de las teóricas feministas. Especialmente relevante al respecto es la obra de Luce Irigaray. Para una interesante investigación en curso sobre Irigaray, los remito a la tesis de Anne-Claire Mulder acerca de la noción de lo divino y de la encarnación. <<

[8] Sobre todo en sus ensayos escogidos (1987). <<

^[9] Véase nota al pie, cap. 8, pág. 187. <<

[10] En este aspecto, la obra de materialistas corporales feministas tales como Donna Haraway cobra mayor significación cuando se la lee junto con la obra de Gilles Deleuze, cuya conceptualización de la múltiple y compleja naturaleza del yo corporal es sumamente interesante. Un brillante intento de analizar el problema del incardinamiento desde una perspectiva feminista es la tesis de licenciatura de Mieke Bernink, terminada en 1989. El proyecto de la disertación de doctorado de Monique Scheepers, quien está investigando la obra de Deleuze y su especial significación para el feminismo, apunta a delinear la estructura conceptual de la obra de ese autor con referencia al género. <<

[11] La crítica feminista a la biología cuenta con una larga tradición que se extiende desde Evelyn Fox-Keller y Donna Haraway, ya mencionada, hasta Bleier (1984) y Hubbard y Lowe (1983). Actualmente, los trabajos hechos en Utrecht en este campo incluyen la investigación de licenciatura de Inés Orobio de Castro, quien está estudiando el discurso médico y psicológico en torno al transexualismo, así como la investigación de grado de Ineke van Wingerden sobre las implicaciones bioculturales de la medicalización del proceso de envejecimiento en las mujeres. <<

[12] A este respecto, es de suma importancia la obra de Evelyn Fox-Keller, especialmente la de 1983. La investigación que se realiza actualmente en Utrecht en esta área corresponde a la tesis de doctorado en curso de Christien Brouwer sobre las metáforas de género en el discurso de la fitogeografía decimonónica. <<

[13] En el presente, se dedican muchas obras a evaluar los méritos propios y comparativos de estas dos escuelas de pensamiento desde una perspectiva feminista. En lo que concierne a la escuela francesa, permítanme remitirlos a mi libro (1991). La investigación que se está llevando a cabo sobre este tópico en Utrecht incluye el trabajo de Denise da Costa sobre la escuela francesa, quien pone el acento en la *écriture féminine*. En cuanto a la tradición alemana, véanse Benhabib y Cornell (1987). La investigación que se está realizando en esta área corresponde a la disertación de doctorado de Evelyn Tonkens, quien explora la relación entre la femineidad y la profesionalidad. Véase también la disertación de A. van den Dulk sobre racionalidad y epistemología. Si se desea comparar las dos tradiciones teóricas, especialmente en términos de cuestiones éticas y políticas, véase el importante trabajo de Baukje Prins (1989). <<

[14] La crisis de las humanidades se halla significativamente influida por el impacto de discursos tales como el psicoanálisis y la semiótica y por el rápido cambio de los paradigmas científicos en la física y en las ciencias biomédicas. Para la tentativa de reestructurar la relación entre las humanidades y este contexto en extremo mutable, véanse Prigogine y Stengers (1982). <<

[15] «Hay maneras de pensar que aún no conocemos. Con ello quiero decir que muchas mujeres piensan, incluso hoy, de una forma que la intelección tradicional niega o es incapaz de comprender» (Rich, 1976).
<<

[16] En este punto, es preciso valorar el inmenso esfuerzo emprendido por las historiadoras feministas con el objeto de develar y rehabilitar la historia de las mujeres. Resulta imposible evaluar y apreciar en su justa medida la obra de Michèle Perrot, quien es una pionera en lo que respecta a la historia de las mujeres en Europa occidental. Asimismo es importante la investigación que está realizando en Utrecht Berteke Waaldijk, en la cual combina la historia social y política de las mujeres con una relectura de la filosofía de la historia. <<

[17] The womb of my building, Lispector (1978: 45). Véase Benjamin (1981: 78-99). <<

[18] No puedo explayarme aquí sobre el tema; para un análisis más completo véase mi estudio *Organs without Bodies*. <<

[19] Jardine (1985), Nicholson (1990), Hutcheon (1988 y 1989), Scott (1988), Fraser y Nicholson (1988).
<<

[20] Lyotard (1979). Lyotard también tiene el mérito de haber proporcionado la definición más clara de posmodernismo en *La condition post-moderne*. Para una réplica feminista a Lyotard, véase Benhabib (1990:107-132). Véase también Braidotti (1991). <<

[21] Para un análisis comparado y esclarecedor de estas dos tradiciones y de sus implicaciones para la teoría feminista, véase De Lauretis (1988). <<

[22] El término «simbólico» es complejo; lo uso aquí en un sentido poslacaniano, con referencia a la estructura acumulada y estratificada de significación del lenguaje, en la cual el lenguaje encapsula las estructuras fundamentales de una determinada cultura. La literatura sobre el feminismo lacaniano es tan amplia que no intentaré siquiera analizarla aquí; para un excelente resumen sobre esta temática, véase Brennan (1989). <<

[23] Para un análisis más completo de esta visión del cuerpo, véase mi artículo *Organs without body* (1984:14-61). Véase también Grosz (1987). <<

[24] La terminología nos recuerda el legado existencialista: la «facticidad» del cuerpo en oposición a la «trascendencia» de la conciencia pensante. Percibo, por cierto, el dualismo implícito en la posición existencialista, aunque valoro el esfuerzo de pensar realmente acerca del cuerpo. Para una crítica pertinente del existencialismo en relación con el feminismo, véase Le Doeff (1989). Para una lúcida crítica de la categoría «sexo», entendido como una realidad anatómica supuestamente contrapuesta al sistema del «género» por el cual está construido de hecho, véase Butler (1990). <<

[25] Foucault (1975, 1976, 1984a, 1984b). Para un análisis feminista véase Diamond y Quinby (1988). <<

[26] Mucho se ha escrito sobre la «muerte del sujeto» como leitmotiv en la cruzada postestructuralista contra las visiones clásicas del sujeto (masculino) como coincidente con *su* conciencia. El doble movimiento que subyace en la crítica es la identificación de la subjetividad con la conciencia y de estas dos con la masculinidad. Para un resumen de las reacciones feministas suscitadas por el tema, véase mi libro *Patterns of Dissonance*. <<

[27] Para encontrar pruebas de sus limitaciones, véanse Spivak (1983 y 1989). <<

[28] El término francés «assujettissement» da una idea más cabal de la naturaleza multiestratificada de la subjetividad, entendida como el proceso de interacción del sí mismo con el otro, en una multiplicidad de relaciones de diferencia. <<

[29] Noiise (Red interdisciplinaria de estudios de las mujeres en Europa) pertenece al esquema de intercambio Erasmus de la Unión Europea. Consiste en un programa de intercambio entre estudiantes y docentes intrauniversitarios auspiciado por las comisiones de la Unión Europea. Contamos con socios de 10 países europeos y con aproximadamente 40 estudiantes por cada año académico.

El tema central de nuestra red Noiise es desarrollar los estudios europeos de las mujeres partiendo de una perspectiva multicultural. Christine Rammrath y yo trabajamos durante años para construir un currículo europeo conjunto en estudios de las mujeres. Y puedo asegurarle que se trata de un currículo realmente asombroso. Este verano se lo somete a prueba en Boloña; el próximo verano se lo hará en Dinamarca. Mientras tanto, sigue su curso en 1996. <<

- [30] a) Grace: Banco de Datos para los Estudios europeos de las Mujeres, Poder, Empoderamiento y Política, Investigación Feminista, las Mujeres y el Trabajo, Desigualdades y Oportunidades.
- b) Grupo a cargo de los estudios de las mujeres, coordinado por Jalna Hanmer: Estudios de las mujeres e integración europea con referencia a los programas de acción presente y futura en favor de la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres.
- c) Margo Brouns, «The development of women's studies: a report from the Netherlands».
- d) ENWS, instituir estudios de género en los países de Europa central y de Europa oriental. <<

[31] En los seminarios dirigidos por el grupo de investigación «Gender and Genre», realizados en Utrecht en 1992 y 1993. <<

[32] Si se desea soslayar la polémica y subrayar las diferencias teóricas, consultar mi estudio *Patterns of Dissonance*. <<

[33] Véase Milan Women's Bookshop (1990). Véanse también los volúmenes compilados por Bono y Kemp (1991) y por Hermsen y Van Lemming (1991). <<

[34] Teresa de Lauretis hizo hincapié en ese punto. Véase también *Savoir et différence des sexes*, un número especial de *Les Cahiers du Grif* (núm. 45,1980) dedicado a los estudios de las mujeres, donde se plantea una cuestión similar en el contexto francés. <<

[35] En este sentido, uno de los autores clásicos es Rubin (1975). Véase también Hartsock. <<

[36] Tal como afirmó Foucault (1971). <<

[37] Para apreciar la diferencia, basta comparar la visión de la homosexualidad femenina en *Le livre de Promethea* de Cixous con *El cuerpo lesbiano* de Wittig. <<

[38] Véase el debate que se produjo dentro de la sociedad psicoanalítica donde, desde el comienzo, se opusieron las teorías freudianas sobre la sexualidad femenina, centradas en el varón, a las teorías centradas en la mujer, defendidas por Ernst Jones y Melanie Klein. Irigaray presenta un panorama completo de este debate en *Ce sexe*. <<

[39] Comentario hecho en la conferencia «Seduced and abandoned: the body in the virtual world», realizada en el Institute of Contemporary Arts, Londres, 12-13 de marzo de 1994. <<

[40] El 20 de diciembre de 1989, en la Operación Causa Justa, 23 000 soldados norteamericanos, protegidos desde el aire, se apoderaron de Panamá para capturar al presidente rebelde Noriega. Murieron 230 personas. Noriega se refugió en la Nunciatura Papal, pero como el edificio fue bombardeado durante 10 días con música de rock y otras medidas psicológicas, terminó por entregarse y fue transportado en avión a Estados Unidos, a la espera de ser juzgado por tráfico de drogas. Fuente: la entrada «Noriega» en *A Dictionary on Twentieth-Century World Biography*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1992. <<

[41] Este punto fue discutido por John Howell en *Laurie Anderson*, Nueva York, Thunders Mouth Press, 1992, p. 17. <<

[42] Juego de palabras intraducible entre *killing time* (matar el tiempo) y *make a killing in time* (hacer su agosto o ganar mucho dinero a tiempo). [N. de la T.] <<

[43] Este es el caso de la película *Weird Science [Una mujer explosiva]*, donde se ve a tres adolescentes varones diseñando a su mujer favorita por computadora y discutiendo con gran detenimiento el tamaño de sus senos. <<

[44] Comentario hecho en la Conferencia «Seduced and abandoned: the body in the virtual world», celebrada en el Institute of Contemporary Arts, en Londres, 12-13 de marzo de 1994. <<

[45] Para tratar de soslayar las polémicas y destacar las diferencias teóricas, el lector puede remitirse a mi estudio *Patterns of Dissonance*. <<

[46] Teresa de Lauretis defiende vigorosamente este punto en «The essence of the triangle, or taking the risk of essentialism seriously». Véase también *Les Cahiers de Grif* (1990). <<

[47] Merece destacarse aquí el caso de las historiadoras feministas, quienes han alcanzado un nivel muy alto de elaboración metadiscursiva con respecto a su práctica. En este aspecto, es significativa la reciente publicación de *Women's History* [*Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus, 2000], compilado por M. Perrot y G. Duby en varias lenguas europeas. <<

[48] En este sentido uno de los clásicos es G. Rubin (1975). <<

[49] Para versiones de este cambio de perspectiva, véase C. Duchon (1986); véase también Eisenstein (1984). <<

[50] Como lo afirmó M. Foucault en *El orden del discurso*. <<

[51] Para un análisis del esencialismo, véanse De Lauretis (1988), Schor (1988), Fuss (1990) y Braidotti (1989). <<

[52] Solo basta comparar la visión de la homosexualidad femenina en Cixous (1987) con la de Wittig (1973). <<

[53] Este tema fue objeto de mi libro *Patterns of Dissonance*; véase también Miller (1986) y Schor (1987).
<<

[54] Esto se puso en evidencia en el número especial de la revista *Hypatia*, núm. 3, 1989, sobre la teoría feminista francesa. <<

[55] Muraro (1991). Véase también el volumen colectivo Milan Women's Bookshop (1990). <<

[56] Para una buena presentación del feminismo italiano en inglés, véase Bono y Kemp (1991). <<

[57] Un texto que ha marcado un hito en esta tradición es el de Hull, Bell Scott y Smith (1982). <<

[58] Para una definición de la tecnología del sí mismo, véase Foucault (1984). Véase, asimismo, mi interpretación de este esquema de la subjetividad en *Patterns of Dissonance*. <<

[59] Uso el término «teratológico» en el sentido clásico de un discurso sobre seres monstruosos, derivado del griego «teras» que significa monstruo o maravilla. Para más detalles, véase Braidotti (1994 y 2000).
<<

[60] La mejor aplicación psicoanalítica de esta idea al feminismo se encuentra en Gallop (1989). <<

[61] He explorado más exhaustivamente las líneas de intersección entre la polisexualidad de Deleuze y los intentos feministas de pensar la subjetividad más allá de las polaridades de género, en «Feminist Deleuzian tracks». <<

[62] Agradezco a R. Bogue la elucidación de este punto. <<

[63] Foucault (1975). Para un análisis feminista, véanse Diamond y Quinby (1988) y McNay (1993). <<

[64] Para una síntesis introductoria al feminismo de la diferencia sexual, véase mi capítulo en Young y jaggar (1998). <<

[65] Véanse las cartas del 13 de diciembre de 1933, 15 de febrero de 1935 y 15 de noviembre de 1937, así como el Diario durante el mes de julio de 1934. <<

[66] Los homófonos «Woolf» y «wolf» (lobo) permiten a la autora varios juegos de palabras. [N. de la T.]
<<

[67] El título original de este ensayo es «Sexual difference, embodiment and becoming». Traduzco la palabra inglesa «embodiment» por «incardinamiento» en el sentido de «dar forma al cuerpo», «moldear la carne» (2.^a acepción), tal como lo hacen las feministas españolas, a fin de marcar la diferencia respecto de «encarnar», «encarnación» y demás términos de connotaciones tradicionalmente cristianas. [N. de la T.]. <<

[68] Braidotti juega con «s/he» que traducimos, siguiendo el significado y el juego de palabras lo más ajustadamente posible, por «el/la». [N. de la T.] <<

[69] Les doy las gracias a Hugh Silverman, Gloria Wekker y Anneke Smelik por sus comentarios. <<

[70] Paso intermedio [*Middle Passage*]: la costa de África donde se concentraba a los habitantes de ese continente dispuestos a embarcarse rumbo a América, que luego eran vendidos como esclavos. [N. de la T. <<

[71] Camino de las Lágrimas [*Trail of Tears*]: el recorrido efectuado por varias tribus indígenas forzadas por el gobierno norteamericano a abandonar sus hogares y a marchar a las reservas. Muchos murieron por enfermedad y maltrato. [N. de la T.] <<