5. La diferencia sexual como proyecto político nómade

Creo que las mujeres que puedan superar el sentimiento de tener que corregir la historia han de ahorrarse mucho tiempo.

MARGUERITE DURAS, 1991

Como ya he dicho anteriormente, la condición nómade que estoy defendiendo es una nueva figuración de la subjetividad de un modo multidiferenciado no jerárquico. En este capítulo indagaré más específicamente de qué manera esta condición entra en intersección con el eje de la diferencia sexual. Coincido con Luce Irigaray en cuanto a que la diferencia sexual es la cuestión que nosotras, las occidentales de fines del siglo XX, estamos obligadas a afrontar; es nuestro horizonte y nuestra utopía. Las dos razones principales de que esto sea así tienen que ver con el papel que le ha correspondido a la diferencia en la historia europea y el lugar muy específico que ocupa en la práctica feminista.

En primer lugar, la dimensión europea. Creo que el concepto, el tema y el problema conocidos como "diferencia sexual" son hoy más actuales de lo que lo fueron nunca en el contexto de la Comunidad Europea. El renovado énfasis en una identidad común de Europa, promovido por el proyecto de la unificación del viejo continente, está haciendo que la "diferencia" llegue a ser más que nunca una noción divisoria, antagónica. Lo que estamos presenciando es una explosión de intereses creados que procla-

man sus respectivas diferencias en la forma de regionalismos, localismos, guerras étnicas y relativismos de todo tipo. La "diferencia", en la época de la desintegración del bloque del Este, es un término peligroso. Como han observado varias feministas yugoslavas: cuando la "diferencia" se emplea de manera negativa, divisoria, el intento posmodernista de redefinirla positivamente se hace desesperado y vano. La fragmentación y la revaloración de la diferencia de una manera postestructuralista sólo pueden ser percibidas, en el mejor de los casos, irónicamente, y en el peor, trágicamente, por algunos que viven en Zagreb, por no mencionar a los habitantes de Dubrovnik o Sarajevo.[1]

Históricamente, el concepto de "diferencia" tiene sus raíces en el fascismo europeo, que fue colonizado y adoptado por modos jerárquicos y excluyentes de pensamiento. Sin embargo, el fascismo no surgió de la nada. En la historia europea de la filosofía, la "diferencia" es un concepto central en la medida en que el pensamiento occidental siempre se desarrolló planteando oposiciones dualistas, que crearon subcategorías de alteridad o "diferente de". Como en esta historia la "diferencia" se sustentó siempre en relaciones de dominación y exclusión, ser "diferente de" llegó a significar ser "menos que", "valer menos que". La diferencia fue colonizada por las relaciones de poder que, como señalaba oportunamente Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*,[2] la redujeron a un sinónimo de inferioridad. En consecuencia, la diferencia adquirió connotaciones esencialistas y letales; construyó categorías enteras de seres descartables, es decir, igualmente humanos pero levemente más mortales.

En la historia europea moderna, los regímenes políticos totalitarios y fascistas se apoderaron del concepto de "diferencia" y la definieron como determinismo biológico, y así procedieron a exterminar a una gran cantidad de seres humanos que fueron construidos en términos de inferioridad o de alteridad desprecia-

1. Véase, por ejemplo, la obra de Rada Ivekovic, de Zagreb; de Dasa Duhacek, de Belgrado, y de Zarana Papic, de Ljubjana.

2. Simone de Beauvoir, *The second sex*, Londres, Penguin, 1972. [Ed. cast.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.]

da. En la teoría crítica, sea ésta francesa, alemana o de cualquier otra variedad, el uso explotador y criminal que se hizo de la diferencia en el holocausto nazi continúa siendo un punto de no retorno. Como ya lo he comentado en el capítulo 2 ("Hacia una nueva representación del sujeto"), hay una disparidad entre las escuelas críticas alemana y francesa en el modo de evaluar el totalitarismo y el énfasis que puso el nazismo en la diferencia como noción jerárquica. La corriente francesa cree en la complicidad intrínseca de la razón con la violencia y la dominación, y rechaza la categoría de "razón instrumental", que es la idea a la que se aferran Adorno y otros teóricos críticos alemanes para tratar de reformar la razón desde su interior. En todo caso, como lo expresa Foucault en su prefacio a la edición norteamericana del *Antiedipo* de Deleuze y Guattari, analizar cuidadosamente el tema de Auschwitz ha llegado a ser un imperativo para todos los intelectuales europeos.

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 de empoderamiento (*empowerment*), decido hacerme *responsable* de este aspecto de mi cultura y mi historia. Consecuentemente, quiero analizar en detalle la diferencia y los grupos de poder y violencia que acompañaron su ascenso a un lugar de supremacía en el espíritu europeo. El concepto mismo de diferencia es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo librado a las interpretaciones fascistas y hegemónicas.

En segundo lugar, dentro de la práctica y la historia de las ideas feministas occidentales, la noción de diferencia ha gozado de una existencia larga y azarosa. No se me ocurre ningún concepto más contradictorio, polémico e importante. La "diferencia", dentro del pensamiento feminista, es un sitio de intensa tensión conceptual. Mi firme defensa del proyecto de la diferencia sexual como un proceso epistemológico y político también expresa mi preocupación por las maneras en que muchas feministas radicales repudiaron la diferencia y la descartaron como una noción irremediablemente "esencialista". Antes de retornar a mis propias ideas sobre

el proyecto de la diferencia sexual, repasaré brevemente las vicisitudes sufridas por la noción de la diferencia dentro de la teoría feminista.

Simone de Beauvoir puso el tema en el tapete con su perceptivo análisis del esquema jerárquico de la dialéctica de la conciencia, esquema que adaptó a partir del pensamiento de Hegel. En un movimiento que sentó las bases del feminismo como teoría, De Beauvoir identificó la diferencia como la noción central y, al mismo tiempo, propuso superar el esquema jerárquico establecido en esa noción, que terminó por unirla a la idea de alteridad desvalorizada, especialmente en el caso de la diferencia femenina. En esta fase de su obra, De Beauvoir se remite a Poulain de la Barre –un discípulo de Descartes– para destacar la trascendencia que alcanzó el dualismo de género –y por consiguiente la connotación tendenciosa del género– en nombre de la racionalidad. El análisis y el programa de liberación mediante un uso igualitario de la razón que propone De Beauvoir constituyen el legado conceptual individual más importante para la teoría feminista contemporánea.

A mediados de la década del setenta, las feministas postestructuralistas se opusieron al énfasis de S. de Beauvoir en la política de la racionalidad igualitaria y pusieron en cambio el acento en la política de la diferencia. Como lo expresa Marguerite Duras en el epígrafe de este capítulo,[3] las mujeres que continúan midiéndose con la vara de los valores masculinos, las mujeres que sienten que deben corregir los errores masculinos, ciertamente han de malgastar mucho tiempo y energía. En la misma línea de pensamiento, en su polémico artículo titulado "¿Igual a quién?",[4] Luce Irigaray recomienda apartar el énfasis político de la crítica reactiva y trasladarlo a la afirmación de contravalores positivos.

3. Marguerite Duras, una entrevista, en Alice Jardine y Anne Menke (comps.), *Shifting Scenes: Interviews on women, Writing, and Politics in Post-68 France*, Nueva York, Columbia University Press, 1991, pág. 74.

4. Luce Irigaray, "Egales à qui?", *Critique* n° 480, 1987, págs. 420-437. Traducido al inglés como "Equal to whom?", *differences*, 1, n° 21, 1988, págs. 59-76.

En una revisión de la obra de S. de Beauvoir, la teoría feminista postestructuralista ha reconsiderado la diferencia y se ha preguntado si su asociación con la dominación y la jerarquía es tan intrínseca y, por lo tanto, tan históricamente inevitable, como la entendía la generación existencialista.

A causa de la crisis de la modernidad, desde Freud y Nietzsche, el concepto de "diferencia" ha estado en el centro de la agenda filosófica europea. No obstante, en la modernidad, el foco puesto en la diferencia marca un alejamiento del hábito centenario de asimilarla con la inferioridad. Además, en el pensamiento y la práctica teorética de Nietzsche, Freud y Marx –la trinidad apocalíptica de la modernidad– se introduce en el cuadro otra innovación provocativa: la idea de que la subjetividad no coincide con la conciencia. El sujeto es excéntrico en relación con su yo consciente, a causa de la importancia de estructuras tales como el deseo inconsciente, el impacto de las circunstancias históricas y las condiciones sociales de producción. Al quedar hecha añicos la seguridad ontológica del sujeto cartesiano, se abre también un camino para analizar el vínculo que se estableció convencionalmente entre la subjetividad y la masculinidad. En este sentido, la crisis de la modernidad puede entenderse, así lo sostuve en mi *Patterns of Dissonance*,[5] como la destrucción de las bases masculinistas de la subjetividad clásica. En una perspectiva feminista, tal crisis no sólo es un evento positivo, sino también un acontecimiento rico en formas potenciales de fortalecimiento para las mujeres.

A lo largo de la década feminista del ochenta, una polémica dividió a las feministas "inspiradas en la diferencia", división que se manifestó especialmente entre las voceras del movimiento de la "*écriture féminine*" y la oposición "anglonorteamericana" de las teorías del "género". Esta polémica se alimentó del debate sobre el existencialismo y dio por resultado un estancamiento político e intelectual del que apenas estamos comenzando a salir.

5. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

Volveré a profundizar esta cuestión en una sección posterior de este mismo capítulo. Hoy, la línea feminista de la diferencia antisexual ha evolucionado hacia una defensa de un tipo de subjetividad que se sitúe "más allá del género" o 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 tales como Monique Wittig[6] llegan a rechazar el énfasis en la diferencia sexual y a sostener que éste conduce a un renacimiento de la metafísica del "eterno femenino".

En oposición a lo que considero como un rechazo apresurado de la diferencia sexual, en nombre de una forma discutible de "antiesencialismo" o de anhelo utópico por una posición que esté "más allá del género", yo quiero valorizar la diferencia sexual como proyecto. También me he referido a esta postura como a un proyecto político nómade, porque ese énfasis en la diferencia que encarnan las mujeres suministra positivas bases fundacionales para redefinir la subjetividad femenina en toda su complejidad. En el resto del capítulo delinearé lo que considero como la interconexión entre la identidad femenina, la subjetividad feminista y la epistemología radical de transiciones nómades en una perspectiva de diferencia sexual positiva. Sin embargo, en primera instancia, procederé a esbozar mi crítica de los marcos de análisis basados en el género y a clarificar, por lo tanto, lo que entiendo como las ventajas epistemológicas y la relevancia política de los marcos conceptuales inspirados en la diferencia sexual como proyecto.

LA TEORÍA FEMINISTA EN LA DÉCADA DEL NOVENTA

Como punto de partida sostengo que la noción de "género" está en un momento de crisis dentro de la teoría y la práctica feministas y que está sufriendo una intensa crítica, tanto por su

6. Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Nueva York, Harvester, Wheatsheaf, 1992.

impropiedad teorética como por su naturaleza políticamente amorfa y vaga. Los sectores desde donde partió la crítica más pertinente del "género" son: el de las teóricas de la diferencia sexual; 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.

Una segunda observación: la crisis del género como categoría útil en el análisis feminista se produce simultáneamente con una nueva disposición de las posturas teoréticas que en la teoría feminista habían llegado a un punto de fijación y estancamiento; 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,[7] oposición a la que ya me he referido brevemente. El debate entre estas dos corrientes quedó estancado en la década del ochenta en una polémica completamente estéril entre marcos culturales y teóricos opuestos que se apoyan en diferentes supuestos sobre la práctica política. Este clima polarizado comenzó a reconstituirse, en parte a causa de la creciente conciencia de que la teoría feminista estaba adoptando las formas de culturas específicas. Todo esto dio por resultado un enfoque nuevo y 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, del australiano, del holandés y de otros tipos de pensamientos feministas como alternativas que contribuyeron a romper la cómoda oposición binaria entre las posiciones francesa continental y anglonorteamericana.[8] Esas publicaciones no sólo colocaron otra cultura

7. Véase Claire Duchen, *Feminism in France*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.

8. Véase el Milan Women's Bookshop, *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990. Véase asimismo Paola Bono y Sandra Kemp (comps.), *Italian Feminist Thought*, Oxford, Blackwell, 1991; y *The Lonely Mirror*, Nueva York, Routledge, 1993. Véase

feminista europea, aunque "menor", en el mapa, sino que además ayudaron a destacar hasta qué punto el concepto de "género" es una vicisitud del idioma inglés, una noción que tiene muy poca o ninguna relevancia en las lenguas romances.[9] Como tal, este concepto no tuvo mucho eco en los movimientos feministas francés, español e italiano. Por ejemplo, en francés, "*le genre*" puede utilizarse para referirse a la humanidad en su conjunto ("*le genre humain*"); es un término específico de una cultura y, por lo tanto, intraducible.

Esto también significa que la distinción entre sexo y género, que es uno de los pilares sobre los que se construyó la teoría de las feministas de habla inglesa, en muchos contextos europeos occidentales no ingleses, no tiene sentido ni en el plano epistemológico ni en el plano político, cuando en cambio las nociones de "sexualidad" y "diferencia sexual" se usan corrientemente. Aunque se ha hecho correr mucha tinta, tanto para ensalzar como para denostar las teorías de la diferencia sexual, poco es lo realizado para tratar de situar los debates en sus contextos culturales. Tampoco se le ha prestado suficiente atención a los sustratos nacionalistas que a menudo caracterizan las discusiones sobre la diferencia sexual, en oposición a las discusiones sobre las teorías del género.

La cuarta y última observación que quisiera hacer sobre el "género" se refiere a la práctica institucional a que da lugar y que yo considero problemática para las feministas. El término género, de connotaciones científicas, parece pulsar una cuerda más tranquilizadora en el mundo académico que la expresión, más explícitamente política, *estudios feministas*. Este factor es en parte responsable del éxito logrado últimamente por los "estudios de

también Joke Hermsen y Alkeline van Lenning (comps.), *Sharing the Difference: Feminist Debates in Holland*, Londres y Nueva York, 1991.

9. Teresa de Lauretis defiende firmemente este punto en "The Essence of the Triangle; or, Taking the Risk of Essentialism Seriously", *differences*, 1, nº 2, 1988, págs. 3-37; véase también la cuestión de *Les Cahiers du Grif*, nº 45, 1990, "Savoir et différence des sexes", dedicado a los estudios de la mujer, en el que se plantea un asunto similiar en el contexto francés.

género" en las universidades y en las casas editoras. En mi opinión, este éxito ha provocado un desplazamiento de la atención desde la agenda feminista hacia un interés más generalizado por la construcción social de las diferencias *entre* los sexos. Esto representa al mismo tiempo una ampliación y un estrechamiento de la agenda política.

Argumentando que los hombres también tienen un género, muchas instituciones comenzaron a pedir que se instituyeran cursos de "estudios de los hombres" como contraparte o, alternativamente, como un componente estructural de los estudios de la mujer. La masculinidad vuelve a hacerse presente bajo la cubierta del "género". Aunque las críticas masculinas de la masculinidad son extremadamente importantes y necesarias, creo que esta competencia institucional entre la ampliación de los "estudios de género" –incluir a los hombres como una presencia y como un tema– y el mantenimiento de la agenda feminista es lamentable. Esta situación ha llevado a las feministas a observar con sospecha la noción de "género" en el nivel de la práctica institucional.

En un nivel más teorético, creo que el supuesto principal en que se basan los "estudios de género" es el de una nueva simetría entre los sexos, lo cual, en la práctica, conduce a renovar el interés en los estudios para los hombres y de los hombres. Ante esta situación, quisiera expresar mi franco desacuerdo respecto de esta ilusión de simetría y reivindicar en cambio la diferencia sexual como un poderoso factor de asimetría. Además, creo que los textos históricos del debate feminista sobre el género no se prestan para defender la simetría sexual. Desde la perspectiva historiográfica de las ideas feministas, 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. Como tal, el "género" en la teoría feminista, primariamente, cumple la función de desafiar la tendencia universalista del lenguaje crítico, de los sistemas de conocimiento y del discurso científico en general.

Dicha tendencia consiste en combinar el punto de vista masculino con el punto de vista general, "humano", y confinar, por lo tanto, lo femenino, a la posición estructural de lo "otro". De ahí que lo masculino entendido como lo humano se tome como la "norma", y lo femenino como lo "otro" se entienda como aquello que establece la "diferencia". El corolario de esta definición es que la carga de la diferencia sexual recaiga sobre las mujeres y las marque con el rótulo del segundo sexo o del "otro" estructural, mientras los hombres quedan marcados por el imperativo de representar lo universal. La división simbólica del trabajo entre los sexos, que el término "género" contribuye a explicar, es el sistema establecido por el falogocentrismo, que es la lógica interna del patriarcado. En otras palabras, este sistema no es necesario, como algo históricamente inevitable, ni es racional como algo conceptualmente necesario. Sencillamente *ha llegado a ser* el poderoso fundamento de un sistema en el cual todos estamos construidos, o bien como hombres, o bien como mujeres, por ciertas condiciones simbólicas, semióticas y materiales.

En semejante sistema, lo masculino y lo femenino están en una posición estructuralmente asimétrica: los hombres, como los referentes empíricos de lo masculino, no tienen un género porque se espera que ellos lleven el falo, es decir, que sostengan la visión de la virilidad abstracta, lo que no es tarea fácil.[10] Simone de Beauvoir observaba hace cincuenta años que el precio que pagan los hombres por representar lo universal es un tipo de pérdida de su corporización; el precio que pagan las mujeres, por su parte, es una pérdida de la subjetividad y el confinamiento al cuerpo. Los primeros están descorporizados y, a través de ese

10. En este sentido uno de los clásicos es Gail Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en R. Rapp (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975. Véase asimismo Nancy Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy od Science*, Dordrecht, Holanda/Boston, Estados Unidos/Londres, Inglaterra, Reidel, 1983.

proceso, ganan el derecho a la trascendencia y la subjetividad; las últimas están sobrecorporizadas y, por lo tanto, condenadas a la inmanencia. Esto tiene por consecuencia dos posiciones muy asimétricas y dos áreas problemáticas opuestas.

Este análisis de S. de Beauvoir recibió una nueva contribución teorética, a través del impacto conjunto de la semiótica, el psicoanálisis estructuralista y ciertos desarrollos autónomos que tuvieron lugar en el movimiento de las mujeres durante la década del ochenta.[11] En este nuevo enfoque, un aspecto central es el paso de la mera crítica del patriarcado a la afirmación de la positividad de las tradiciones culturales y la gama de experiencias de la mujer. En ese sentido, ejerció gran influencia la obra de Adrienne Rich.[12] El resultado de este cambio fue que se le atribuyera mayor relevancia y valor al lenguaje y, consecuentemente, a la representación como el 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 la corriente de la "*écriture féminine*". Los fundamentos conceptuales de este movimiento fueron tomados 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[13] dieron nuevo ímpetu al debate feminista al llamar la atención sobre la relevancia social de las estructuras teoréticas y lingüísticas de las diferencias entre los sexos. Sostuvieron que el campo social

11. Pueden hallarse versiones de este cambio de perspectivas en Claire Duchen, *Feminism in France: From May 1968 to Mitterand*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986; véase también Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Sidney, Allen & Unwin, 1984.

12. Adrienne Rich, *Of Woman Born*, Nueva York, Norton, 1976; *On Lies, Secrets, and Silence*, Nueva York, Norton, 1979; *Blood, Bread, and Poetry*, Londres, the Women's Press, 1985.

13. Véase Luce Irigaray, *Speculum*, París, Minuit, 1974; *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977; *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984. Véase también Hélène Cixous, "Le rire de la Meduse", *L'Arc*, n° 61, 1974; *La jeune née*, París, UGE, 1975; *Entre l'écriture*, París, Des Femmes, 1986; *Le livre de Promethea*, París, Gallimard, 1987.

coexiste con las relaciones de poder y conocimiento: es decir, que es una red de intersección de estructuras materiales y simbólicas.[14] En suma, esta escuela de pensamiento feminista sugiere que un análisis adecuado de la opresión de las mujeres debe tomar en consideración tanto el lenguaje como el materialismo[15] y no limitarse a uno solo de estos campos. Esta corriente critica duramente el concepto de "género" por considerarlo indebidamente concentrado en los factores sociales y materiales, en detrimento de los aspectos semióticos y simbólicos.

El debate mantenido en la década del ochenta entre las teóricas de la diferencia sexual y las de género terminó por establecer una polémica oposición entre dos formas perfectamente comparables de reduccionismo: 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. Estas posturas condujeron a dos versiones extremas de "esencialismo".[16]

Yo considero que, más allá de la polémica, uno de los aspectos de diferencia real, esto es, conceptual, entre los dos campos estriba en la cuestión de establecer cómo identificar puntos que permitan salir del universalismo implícito en el sistema patriarcal o falogocéntrico y de la forma binaria de pensar que lo caracteriza. Mientras las teóricas de la diferencia sexual defendían el proceso de reelaboración del antiguo sistema, mediante la estrategia de la "representación mimética", las teóricas del género apelaban a la "crítica de la ideología". Como resultado de ello, las

14. Como sostenía Michel Foucualt en su *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1977.

15. Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Londres y Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977.

16. Sobre una discusión del esencialismo, véase Teresa de Lauretis, "The Essence of the Triangle", ob. cit.; Naomi Schor, "This Essentialism That Is Not One", *differences*, 1, n° 2, 1988; Diana Fuss, *Essentially Thinking*, Londres, Routledge, 1990; Rosi Braidotti, "Essentialism", en Elizabeth Wright (comp.), *Feminism and Psychoanalysis: A critical Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992; Elizabeth Gross, *Lacan: a Feminist Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.

teóricas de la diferencia sexual hicieron valer el polo "femenino" de la dicotomía sexual a fin de crearle significaciones y representaciones diferentes. Las teóricas del género, por su parte, terminaron por rechazar el esquema de la bipolarización sexual, en favor de una posición desexualizada e independiente del género. Dicho de otro modo, hemos llegado a un intercambio de pretensiones: el argumento, reiteradamente sostenido por las teóricas de la diferencia sexual, de que es necesario redefinir el sujeto femenino feminista se repite ahora en el razonamiento contradictorio de las teóricas del género, según el cual lo femenino es un laberinto de absurdo metafísico y lo mejor es descartarlo de plano en favor de una nueva androginia.

Como es de esperar, estas posiciones implican también concepciones teóricas por completo diferentes de la sexualidad femenina en general y de la homosexualidad femenina en particular.[17]

No obstante, lo que me impresiona como un punto fundamental de consenso entre las dos posiciones es la idea de que la práctica feminista, y dentro de ella los estudios de la mujer, deban desafiar la postura universalista del discurso científico exponiendo su inherente dualismo. El repudio del pensamiento dualista como el modo de ser del patriarcado suministra bases comunes para desbloquear la relación de dos posturas feministas que de otro modo permanecerían en oposición. Las estudiosas feministas de todo el mundo han sostenido que la postura universalista, que combina lo universal con lo masculino para representar lo humano y confina lo femenino a una posición secundaria de "alteridad" devaluada, se apoya en un sistema clásico de oposiciones dualistas, tales como: naturaleza/cultura, activo/pasivo, racional/irracional, masculino/femenino. Las feministas argumentan que este modo dualista de pensar crea diferencias binarias únicamente con el fin de ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder.

17. Basta comparar la visión de la homosexualidad femenina en Hélène Cixous, *Le livre de Promethea*, con la que expone Monique Wittig en *Le corps lesbien* (París, Minuit, 1973) para apreciar la diferencia.

Así, Joan Scott sostiene que la noción de género, al marcar una serie de interrelaciones entre variables de opresión, puede ayudarnos a comprender la intersección de sexo, clase, raza, estilo de vida y edad, entendidos como ejes fundamentales de diferenciación.[18] En un ensayo más reciente,[19] Scott avanza un poco más y aboga por una definición de género que marque la intersección del lenguaje con lo social, de la semiótica con lo material. Citando la noción de "discurso" de Foucault, a la que considera una de las principales contribuciones del pensamiento postestructuralista a la teoría feminista,[20] Scott sugiere que reinterpretemos el "género" como un modo de vincular el texto con la realidad, lo simbólico con lo material y la teoría con la práctica de una manera nueva, vigorosa. En la interpretación de Scott, la teoría feminista entendida de este modo postestructuralista tiene la ventaja de politizar la lucha sobre la significación y la representación.

Lo que surge de las reafirmaciones feministas postestructuralistas de la diferencia 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 como estructura material, esto es, no como unidad aislada, bloqueada en una oposición dualista entre un contexto social y una actividad de interpretación. El texto debe entenderse, antes bien, como un término dentro de un proceso, es decir, una reacción en cadena que comprende una red de relaciones de poder. Por consiguiente, lo que está en juego en la práctica textual, no es tanto la actividad de interpretación como la de decodificación de la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico. En otras

18. Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, n° 91, 1986, págs. 1053-1075.

19. Joan Scott, "Deconstructing Equality Versus Difference", *Feminist Studies*, 14, n° 1, 1988, págs. 33-50.

20. Este tema fue el objeto de todo mi libro, *Patterns of Dissonance*, ob. cit.; véanse también Nancy Miller, "Subject to Change", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; y Naomi Schor, "Dreaming Dissymetry", en Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Metbuen, 1987.

palabras, estamos ante una nueva teoría materialista del texto y de la práctica textual.

Las teóricas feministas de la década del noventa han sufrido el impacto de teorías tanto del género como de la diferencia, y han logrado ir aún más lejos de un modo productivo. Seguidamente haré una breve enumeración de las diferentes agrupaciones surgidas dentro de esta nueva generación:

1. Las teóricas feministas críticas pertenecientes a la tradición alemana, unidas en su adhesión a la Escuela de Frankfurt: Benhabib,[21] Benjamin[22] y Flax.[23]
2. Las pensadoras formadas en la escuela francesa, introducidas en el ámbito académico norteamericano a través de los departamentos de literatura y, en consecuencia, absorbidas principalmente por las carreras de humanidades y estudios literarios. Sin embargo, vale la pena hacer notar que las obras de la filósofa Irigaray[24] sólo se tradujeron al inglés en 1985. Una de las consecuencias inmediatas de esta exportación cultural es la de que ahora en los Estados Unidos las teorías de la diferencia sexual han llegado a convertirse en sinónimos de literatura.[25] Como resultado de ello, en los Estados Unidos se ha producido en este aspecto un hiato entre las humanidades y la filosofía, por un lado, y las ciencias sociales, por el otro.[26]

21. Seyla Benbabib y Drucilla Cornell, *Feminism as Critique*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1987.

22. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, Nueva York, Pantbeon, 1990.

23. Jane Flax, *Thinking Fragments*, Nueva York, Routledge, 1990.

24. Luce Irigaray, *Speculum*, ob. cit.; *Ce sexe qui n'en est pas un*, ob. cit.; *L'Éthique de la différence sexuelle*, ob. cit.

25. Véanse, por ejemplo, Nancy Miller (comp.), *The Poetics of Gender*, Nueva York, Columbia University Press, 1986; Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; Naomi Schor, "Dreaming Dissimmetry", en Gayatri Spivak (comp.), *In Other Worlds*, Nueva York y Londres, Methuen, 1987; Donna Stanton, "Difference on Trial: a Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray y Kristeva", en Nancy Miller (comp.), *The Poetics of Gender*.

26. Esto fue puesto de manifiesto en el número especial del periódico *Hypatia*, n° 3, 1989, sobre la teoría feminista francesa.

3. El grupo italiano; en este caso la figura principal es Irigaray. Si bien esta autora tardó en llegar al mundo angloparlante (donde Cixous penetró inmediatamente tras el auge de Derrida), halló una audiencia fértil y receptiva en Italia. A través de los vínculos tradicionales entre el movimiento de las mujeres y la política de izquierda organizada, las adaptaciones italianas de Irigaray, especialmente de Muraro[27] y Cavarero,[28] produjeron una versión en alto grado politizada de la diferencia sexual, entendida como una alianza social y simbólica de las mujeres.
4. El radicalismo lesbiano de Wittig[29] y sus seguidoras de tendencia homosexual.
5. Las pensadoras étnicas y coloniales:[30] aunque en el feminismo norteamericano, la cuestión racial estuvo presente desde el comienzo, el tema de la etnia y la raza tuvo que esperar mucho tiempo para ser reconocido como una variable central en la definición de la subjetividad feminista. El énfasis puesto en la mujer blanca de la teoría feminista fue el punto central que anulaba todas las demás diferencias, incluso la brecha hasta entonces polémica entre las teorías del "género" y de la "diferencia sexual". La obra pionera de Audre Lorde,[31] de escritoras negras tales como Alice Walker y Toni Morrison y de muchas otras teóricas negras[32] inició el camino de una serie de críticas metodológicas más sistemáticas del carácter "blanco" y el etnocentrismo de las teorías feministas del género y

27. Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991. Véase asimismo el volumen colectivo *Sexual Difference: A Theory of Social Symbolic Practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
28. Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
29. Monique Wittig, *Le corps lesbien*, París, Minuit, 1973; *The Straight Mind and Other Essays*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991.
30. Un importante texto señero en esta tradición es G. T. Hull, P. Bell Scott y B. Smith (comps.), *But Some of Us Are Brave*, Nueva York, Feminist Press, 1982.
31. Audre Lorde, *Sister Outside*, Trumansberg, Nueva York, Crossing, 1984.
32. Véanse, por ejemplo, C. Moraga y G. Anzaldua, *This Bridge Called My Back*, Watertown, Persephone, 1981; y *Loving in the War Years*, Boston, South End, 1983.

de la diferencia sexual, tales como las de Gayatri Spivak,[33] Chandra Mohanty,[34] Barbara Smith,[35] Trinh Minh-ha[36] y bell hooks.[37] Esta enorme producción de autoras de color afectó radicalmente el pensamiento de teóricas feministas tales como Teresa de Lauretis, pero también Donna Haraway[38] y, más recientemente, Sandra Harding.[39]

En el contexto europeo, la cuestión del feminismo, la raza y la etnia ha sido más difícil de articular, en parte porque las diferencias nacionales en los caracteres y estilos de las culturas políticas feministas fueron siempre tan grandes que nunca surgió una línea o punto de vista feminista dominante. Durante la década del ochenta, una creciente conciencia de la especificidad cultural de ciertas nociones feministas –como la del género– hizo que muchas europeas del sur plantearan la cuestión de la hegemonía cultural y política del feminismo de estilo inglés y se opusieran a él. Uno de los efectos que tuvo esta reacción fue instalar en la agenda la cuestión de la etnia y la raza y reexaminar

33. Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Routledge, 1990.
34. Chandra Mohanty, "Feminist Encounters: Locaring the Politics of Experience", *Copyright*, n° 1, 1987; "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review*, n° 3, 1988; "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" en C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 1-47.
35. Barbara Smith, "Towards a Black Feminist Criticism", en Elaine Showalter (comp.), *The New Feminist Criticism*, Nueva York, Pantheon, 1985; *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983.
36. Trinh Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
37. bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981; *Feminist theory: from margin to center*, Boston, South End Press, 1984; *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Toronto, Between the lines, 1990.
38. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990.
39. Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Milton Keynes, Open University Press, 1991.

el papel que cumple en la elaboración de la práctica feminista. De acuerdo con esta postura, Spelman[40] recrimina a De Beauvoir su ceguera con respecto a la raza y su falta de sensibilidad ante la cuestión de la etnia.

Más recientemente y como una reacción a la naturaleza multicultural de las sociedades europeas contemporáneas y también a la creciente difusión del racismo, el antisemitismo, la xenofobia y el neocolonialismo en la Comunidad Europea, se ha agudizado el énfasis puesto en las cuestiones raciales. De ahí que en la red de intercambio intereuropeo de estudios de la mujer que se extiende dentro del esquema Erasmus[41] –del que mi departamento participa activamente junto con varios socios europeos–, estamos trabajando con el objetivo de desarrollar un currículo conjunto en estudios de la mujer, en una perspectiva europea, multicultural. Si bien nos hemos inspirado en la agenda norteamericana en cuanto a la cuestión de la raza, estamos determinadas a dar prioridad a los aspectos europeos de este complejo asunto, especialmente a la persistencia del antisemitismo, la persecución de los gitanos y otras comunidades nómades, las diversas formas de neocolonialismo económico y ciertos fenómenos tales como la migración intraeuropea, especialmente la proveniente de las regiones del sur y del este.

En consecuencia, las nuevas teóricas que aparecieron en la década del noventa trabajan atendiendo a una multiplicidad de variables que participan de la definición de la subjetividad femenina: la raza, la clase, la edad, la preferencia sexual y los estilos de vida constituyen ejes esenciales de la identidad. Estas pensadoras proponen, pues, ciertas innovaciones en las ideas feministas establecidas, en la medida en que se inclinan a

40. Elizabeth Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1989.

41. Esta red se llama NOISE (Network of Interdisciplinary Studies on Women in Europe) e incluye a las universidades de York (Reino Unido); Antwerp (Bélgica); París VII (Francia); Madrid (España); Bologna (Italia); Bielefeld (Alemania); Dublín (Irlanda); Odense (Dinamarca) y Utrecht (Holanda). Fue armada y coordinada por mi departamento en Utrecht, 1987.

redefinir la subjetividad femenina como una red de formaciones de poder simultáneas. En apariencia, está surgiendo una nueva tendencia que pone énfasis en la naturaleza situada, específica, corporizada del sujeto feminista y, al mismo tiempo, niega el esencialismo biológico o psíquico. Éste es un nuevo tipo de materialismo corporizado femenino.

Para esta nueva forma de materialismo feminista, que implica redefinir el texto como coextensivo a las relaciones de conocimiento y poder, un aspecto central es el proceso de constitución de la subjetividad como parte de esta red de poder y conocimiento. Esta concepción puede resumirse de la manera siguiente: ¿Y si el modo patriarcal de representación, que podríamos llamar el "sistema de género", produjera las categorías mismas que pretende desconstruir? Al considerar el género como un proceso, de Lauretis pone el acento en una cuestión sobre la que ya Foucault había llamado la atención: a saber, que el proceso de poder y conocimiento también produce al sujeto como un término de ese proceso particular.

En otras palabras, lo que está en el corazón mismo de esta redefinición del género como la técnica del sí mismo es la noción de la política de la subjetividad en el sentido doble de la constitución de identidades y de la adquisición de subjetividad entendidas como formas que autorizan o dan derecho a ejercer ciertas prácticas. Por lo tanto, la adquisición de la subjetividad es un proceso de prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas), cuyo objetivo es tanto positivo –porque el proceso da lugar a prácticas de empoderamiento– como regulador –porque las formas de empoderamiento son el sitio de limitaciones y disciplinamiento–.

Aquí la noción clave es la del género como ficción reguladora, esto es, como una actividad normativa que construye ciertas categorías tales como el sujeto, el objeto, lo masculino, lo femenino, lo heterosexual y lo lesbiano, como parte de su proceso mismo. Esta idea del "género" como ficción reguladora debe entenderse en el marco de la crítica de la significación etnocéntrica y unívoca del término *género*.

Para resumir este cambio de perspectiva producido en la teoría feminista, quisiera destacar un aspecto que ya he señalado antes; me refiero a que en la práctica feminista contemporánea, la paradoja de la "mujer" ha llegado a ser esencial. El feminismo se basa en la noción misma de identidad femenina, a la que está históricamente destinado a criticar. El pensamiento feminista se apoya en un concepto que pide ser desconstruido y desesencializado en todos sus aspectos. Más específicamente, creo que durante los últimos diez años, la cuestión central de la teoría feminista ha llegado a ser la siguiente: cómo redefinir la subjetividad femenina después de la caída del dualismo de género y privilegiar concepciones del sujeto entendido como proceso, como complejidad, como interrelación, como simultaneidades poscoloniales de opresión y como técnica multiestratificada del sujeto. En suma, lo que está en juego aquí es el destino social y simbólico de las polarizaciones sexuales.

Yo considero que la cuestión central es la de la identidad como sitio de diferencias; los análisis feministas del sistema de género muestran que el sujeto ocupa una variedad de posiciones posibles 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 sobre el cambio y las construcciones cambiantes del sujeto. No se trata de la inmovilidad de verdades formuladas ni de contraidentidades prontamente disponibles, sino del proceso vivo de transformación de sí mismo y del otro. Sandra Harding lo define como el proceso de "reinventarse a uno mismo como otro".[42]

En resumen, lo que emerge de estos nuevos desarrollos que han tenido lugar en la teoría feminista es la necesidad de recodificar o redenominar al sujeto feminista femenino, ya no como otro sujeto soberano, jerárquico y excluyente, sino más bien como una entidad múltiple, interconectada y de final

42. Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, ob. cit.

abierto. Hoy, para pensar constructivamente en el cambio y en las condiciones cambiantes del pensamiento feminista, es necesario poner énfasis en una visión del sujeto pensante, cognoscente, no como "uno" sino más bien como una entidad que se divide una y otra vez en un arco iris de posibilidades aún no codificadas y cada vez más hermosas.

Seguidamente me explayaré sobre mi propia visión de las estructuras de esta nueva y compleja subjetividad feminista, que considero el centro del proyecto del nomadismo feminista.

EL PENSAMIENTO FEMINISTA NÓMADE: UN ESQUEMA OPERANTE

El punto de partida de mi esquema del nomadismo feminista consiste en sostener que la teoría feminista no es sólo un movimiento de oposición crítica contra el falso universalismo del sujeto, sino también la afirmación positiva del deseo de las mujeres de manifestar y dar validez a formas diferentes de subjetividad. Este proyecto implica tanto criticar las definiciones y representaciones existentes de las mujeres como crear nuevas imágenes de la subjetividad femenina. El punto de partida de este proyecto (crítico y creativo) es la necesidad de situar a las mujeres de la vida real en posiciones de subjetividad discursiva. Aquí los términos claves son la corporización y las raíces corporales de la subjetividad y el deseo de reconectar la teoría con la práctica.

Para mayor claridad, dividiré el proyecto del nomadismo feminista en tres fases, y las vincularé con la diferencia sexual. Quiero destacar el hecho de que estos tres niveles diferentes no son fases ordenadas dialécticamente, sino más bien etapas que pueden coexistir cronológicamente aunque cada una continúe estando disponible como una opción para la práctica política y teorética. De modo que la distinción que he de establecer entre "diferencia entre hombres y mujeres", "diferencias entre mujeres" y "diferencias dentro de cada mujer" no debe entenderse como una distinción de categorías, sino como un ejercicio destinado a

nombrar diferentes facetas de un único y complejo fenómeno.

Este diagrama tampoco es un modelo paradigmático: es un mapa, una cartografía que ilustra los diferentes estratos de complejidad incluidos en una epistemología nómade en la perspectiva de la diferencia sexual. Estos niveles pueden considerarse en el plano espacial, así como en el plano temporal; explican las diferentes estructuras de la subjetividad, pero también los diferentes momentos del proceso de devenir sujeto. En consecuencia, la idea es que estos niveles no se aborden en forma de secuencia ni dialécticamente. Siguiendo el enfoque nómade que he estado defendiendo en este libro, la cartografía puede abordarse en *cualquier nivel* y en *cualquier momento*. Quiero hacer hincapié en el hecho de que estos estratos se dan simultáneamente y que, en la vida cotidiana, coexisten y no es fácil distinguirlos. Incluso yo sostendría que precisamente la capacidad de pasar de un nivel al otro, en un fluir de experiencias, de secuencias de tiempo y estratos de significación, es la clave de ese modo nómade por el que abogo, no sólo desde el punto de vista intelectual sino también como un arte de la existencia.

En este nivel de análisis, la cuestión central que está en juego es la crítica del universalismo identificado con lo masculino, y de la masculinidad que se proyecta como seudouniversal. Esto acompaña además la crítica de las ideas de alteridad como sinónimo de desvalorización. En un marco conceptual muy hegeliano, Simone de Beauvoir formuló hace cincuenta años un análisis pionero del universalismo del sujeto. Oponiéndose a ese esquema, ella afirmaba como opción teorética y política para las mujeres la lucha por alcanzar trascendencia y, por lo tanto, adquirir el mismo derecho a la subjetividad que los hombres. Como lo señala Judith Butler en su lúcido análisis[43] de este momento hegeliano de la teoría feminista, De Beauvoir ve la diferencia encarnada por la mujer como algo que todavía está

43. Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nueva York, Columbia University Press, 1987; *Gender Trouble*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990. Véase especialmente el capítulo 1.

Cuadro 1

Diferencia sexual nivel 1: diferencia entre hombres y mujeres		
La subjetividad como	versus	*la mujer como*
• falogocéntrica		• la falta –el exceso–, el "otro diferente" del sujeto
• noción universal del sujeto		• diferencia desvalorizada
• coincidente con la conciencia		• no consciente
• autorreguladora		• no controlada
• acción racional		• irracional
• con derecho a la racionalidad		• más allá de la racionalidad
• capaz de trascendencia		• confinada a la inmanencia
• negadora de los orígenes corporales		• identificada con el cuerpo o afirmadora del cuerpo como objeto-corporalidad explotada y reducida a silencio

irrepresentado. Consecuentemente, De Beauvoir llega a la conclusión de que esta entidad desvalorizada y mal representada puede y debe llevarse a la representación y que ésa es la principal tarea que tiene a su cargo el movimiento de las mujeres.

No obstante, desde una perspectiva postestructuralista, las teóricas contemporáneas de la diferencia, tales como Luce Irigaray, van más allá de la dialéctica. Irigaray evalúa la "alteridad" de la mujer, no meramente como aquello que aún no está representado, sino antes bien como aquello que continúa siendo *irrepresentable* dentro de este esquema de representación. La mujer como el otro continúa estando por encima o fuera del marco falogocéntrico que combina lo masculino con la posición (falsamente) universalista. La relación entre el sujeto y el otro no es pues reversible; por el contrario, los dos polos de la oposición existen en una relación asimétrica. Con el título de "la doble sintaxis", Irigaray defiende esta diferencia irreductible e irrever-

sible y propone que sea la base de una nueva fase de la política feminista. En otras palabras, Luce Irigaray hace hincapié en la necesidad de reconocer, como una realidad fáctica e histórica, que no existe simetría entre los sexos y que esta asimetría ha sido organizada jerárquicamente por el régimen falogocéntrico. Al reconocer que esa diferencia fue convertida en una marca de carácter peyorativo, el proyecto feminista intenta redefinirla en términos de positividad.

El punto de partida del proyecto de la diferencia sexual –nivel 1– continúa siendo la voluntad política de afirmar la especificidad de la experiencia vivida, corporalmente femenina, el rechazo de la diferencia sexual descorporizada en un sujeto supuestamente "posmoderno" y "antiesencialista" y la voluntad de reconectar todo el debate sobre la diferencia con la existencia corporal y la experiencia de las mujeres.

En el plano político, el proyecto equivale a repudiar la emancipación por considerar que ésta conduce a la homologación, es decir, a la asimilación de las mujeres en los modos de pensamiento y la práctica masculinos y, consecuentemente, en su conjunto de valores. Recientes fenómenos socioeconómicos que afectaron la condición de las mujeres en Occidente, en las sociedades postindustriales, han mostrado en realidad –además de la persistencia de formas clásicas de discriminación que conducen a la feminización de la pobreza– que la emancipación femenina puede transformarse fácilmente en un camino de una sola mano hacia un mundo masculino. Esta advertencia ha sido difundida enérgicamente por feministas tan diferentes entre sí como Luce Irigaray,[44] Antoinette Fouque[45] y Marguerite Duras,[46] quienes alertan a las mujeres sobre el peligro que implica invertir todo su tiempo y toda su energía en corregir los errores y

44. Luce Irigaray, "Equal to whom?", ob. cit., págs. 59-76.

45. Antoinette Fouque, "Women in Movements: Yesterday, Today, and Tomorrow", *differences*, 13, n° 3, 1991, págs. 1-25.

46. Marguerite Duras, una entrevista en *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing and Politics in Post-68 France*, ob. cit., pág. 74.

equivocaciones de la cultura masculina. Una inversión mejor y más provechosa desde el punto de vista político consiste en tratar de elaborar formas alternativas de la subjetividad femenina, en un proceso que también ha sido descrito como la afirmación del carácter positivo de la diferencia sexual.

Este cambio de perspectiva resultó ser un momento para nada fácil en la práctica feminista. En realidad, produjo una ola de polémicas y, a menudo, conflictos entre mujeres, que se agudizaron a causa de las diferencias de generación.[47] El aspecto más perdurable de la polémica fue el de la oposición entre, por un lado, el antiemancipacionismo de las teóricas de la diferencia sexual y, por el otro, las acusaciones de "esencialismo" levantadas contra éstas por las pensadoras defensoras de la igualdad. Abordaré el tema de este debate sobre la igualdad *versus* la diferencia en el capítulo 6 ("Teorías de género o 'El lenguaje es un virus'").

Lejos de separar la lucha por la igualdad de la afirmación de la diferencia, yo considero ambas posiciones como partes complementarias de una evolución histórica continua. El movimiento de las mujeres es el espacio en el que la diferencia sexual se hace operativa, en virtud de la estrategia de lucha por la igualdad de los sexos en un orden cultural y económico dominado por el vínculo homosocial masculino. Lo que en realidad está en juego es la definición de la mujer como diferente del "no-varón".

Una de las cuestiones esenciales de este proyecto es cómo puede uno defender simultáneamente la pérdida del paradigma clásico de la subjetividad y la especificidad de un sujeto femenino alternativo. Dado que la reafirmación de la diferencia sexual por parte de las feministas se remonta al momento histórico de la modernidad misma –esto es, el momento de la pérdida del paradigma racionalista y naturalista–, las feministas tienen a su cargo la doble tarea de destacar la necesidad de establecer una

47. Dorothy Kaufmann, "Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation", en *Yale French Studies*, n° 72, 1986. Véase también, Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller (comps.), *Conflicts in Feminism*, ob. cit.

nueva visión de la subjetividad en general y una visión específicamente sexual de la subjetividad femenina en particular.

Es necesario oponerse al análisis del primer nivel de la diferencia sexual, no sólo a causa de los cambiantes contextos políticos e intelectuales, sino además a causa de las evoluciones internas que se dan dentro del movimiento feminista mismo. Por un lado, la ética existencialista de la solidaridad fue puesta en tela de juicio por las afirmaciones psicoanalíticas y postestructuralistas sobre la coexistencia del conocimiento y el poder, afirmaciones que cambiaron la comprensión de fenómenos tales como la opresión y la liberación.[48] Por otra parte, la nueva generación de

Cuadro 2

Diferencia sexual nivel 2: diferencias entre las mujeres		
La mujer como "el otro"	versus	*las mujeres de la vida real*
–como institución y representación	hiato crítico entre las mujeres-subjetividad feminista	• experiencia • corporización • saberes situados • saberes basados en las mujeres
(véase nivel 1)	• positividad de la diferencia como proyecto político • genealogías feministas femeninas o contramemoria • política de localización y resistencia • asimetría entre los sexos	• *empowerment* • multiplicidad de diferencias (raza, edad, clase, etc.) o diversidad

48. Emblemática de este cambio de perspectiva es la polémica que enfrentó a Foucault con Sartre sobre la cuestión del rol de los intelectuales y a De Beauvoir con Cixous e Irigaray sobre la "liberación" de las mujeres. Puede hallarse un resumen de estos debates en mi *Patterns of Dissonance*.

feministas se sintió cada vez más frustrada por las generalizaciones terminantes de S. de Beauvoir acerca de las "mujeres" y el "segundo sexo". El énfasis político y teorético puesto desde la década del setenta en la asimetría entre los sexos se desplazó a la indagación de la diferencia sexual encarnada y experimentada por las mujeres.

Aquí la cuestión central es cómo crear, legitimar y representar una multiplicidad de formas alternativas de la subjetividad femenina sin caer en el relativismo. En primer lugar hay que reconocer que la mujer es un término paraguas general que "pone en la misma bolsa" a diferentes tipos de mujeres, de diferentes niveles de experiencia y de diferentes identidades.

La noción de *mujer* alude al sujeto sexuado femenino que está constituido, como sostiene convincentemente el psicoanálisis, mediante un proceso de identificación con posiciones culturalmente disponibles organizadas en la dicotomía de los géneros. Como el "segundo sexo" de la dicotomía de géneros patriarcal, la *mujer* está inscrita en lo que Kristeva llama el tiempo lineal, más largo, de la historia.[49] No obstante, como punto de partida para alcanzar la conciencia feminista, la identidad femenina corresponde además y simultáneamente a una temporalidad diferente: un sentido más profundo y más discontinuo del tiempo que es el tiempo de la transformación, de la resistencia, de las genealogías políticas y del devenir. De ahí que, por un lado, tengamos un tiempo teleológico y, por el otro, el tiempo de tomar conciencia: la historia y el inconsciente.

Llamo feminismo al movimiento que lucha por cambiar los valores atribuidos a las mujeres y las representaciones de éstas sostenidos en el tiempo histórico, más largo, de la historia patriarcal (*la mujer*), así como en el tiempo más profundo de la propia identidad. En otras palabras, el proyecto feminista abarca tanto el nivel de la subjetividad, en el sentido de la acción histórica y del derecho político y social, como el nivel de la

49. Julia Kristeva, "Women's Time", en N. O. Keohane (comp.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

identidad que está vinculado con la conciencia, el deseo y la política de lo personal; incluye tanto el nivel consciente como el inconsciente.

El sujeto feminista es histórico porque participa del patriarcado mediante la negación; pero también está vinculado con la identidad femenina, con lo personal. Dicho de otro modo, la "mujer" debe situarse en una posición estructuralmente diferente de la feminista porque, estando estructurada como el referente de la alteridad, constituye el polo opuesto especular de lo masculino, como referente de la subjetividad. El segundo sexo es una oposición dicotómica del varón como representante de lo universal. En consecuencia, el feminismo necesita establecer una distinción epistemológica y una distinción política entre los conceptos de *mujer* y de *feminista*. Lo feminista consiste tanto en impulsar la inserción de las mujeres en la historia patriarcal (el momento emancipatorio o la diferencia sexual, nivel 1) como en cuestionar la identidad personal sobre la base de las relaciones de poder, lo cual constituye el feminismo de la diferencia (la diferencia sexual, nivel 2).

Repetiré esta idea abordando la cuestión desde un ángulo distinto: tomar una distancia crítica de la institución y representación de la *mujer* es el punto de partida para alcanzar una conciencia feminista; el movimiento de las mujeres se apoya en el consenso de que todas las mujeres comparten la condición de "segundo sexo". Esto puede entenderse como una condición suficiente para elaborar una posición de sujeto feminista; el reconocimiento de un vínculo de comunidad entre las mujeres es el punto de partida para alcanzar la conciencia feminista por cuanto sella un pacto entre las mujeres. Este momento es la piedra fundamental que permite articular la posición feminista o su punto de vista.

Pero este reconocimiento de una condición común de hermandad en la opresión no puede constituir el objetivo final; las mujeres pueden tener situaciones y experiencias comunes, pero no son, de ningún modo, *todas iguales*. En este sentido, la idea

de la política de localización es muy importante. Esta idea, desarrollada en una teoría de reconocimiento de las múltiples diferencias que existen entre las mujeres, hace hincapié en la importancia de rechazar las afirmaciones globales sobre todas las mujeres y de estar, en cambio, lo más atentas que podamos al lugar desde donde habla cada una. La idea clave sería: prestar atención a lo *situado* en oposición a la naturaleza universalista de las enunciaciones. En sus aplicaciones políticas, la política de localización determina el enfoque del tiempo y de la historia que adopte cada una; el sentido de localización, para mí, tiene que ver con la contramemoria o con el desarrollo de genealogías alternativas. Este concepto implica que tener la memoria histórica de la opresión o la exclusión como mujeres, en lugar de ser el referente empírico para un grupo dominante, como el de los hombres, determina una diferencia.

Por lo tanto, tenemos necesidad de reformular la cuestión sobre la relación entre los conceptos de *mujer* y *feminista*. Como sostenía Teresa de Lauretis, todas las mujeres estamos implicadas en la confrontación con cierta imagen de la *mujer* que es el modelo culturalmente dominante de la identidad femenina. Por consiguiente, elaborar una subjetividad política "feminista" requiere como condición previa reconocer que hay una distancia entre la *mujer* y las mujeres de la vida real. Teresa de Lauretis definió este momento como el reconocimiento de una "diferencia esencial" entre la mujer como representación (la *mujer* como *imago* cultural) y la mujer como experiencia (las mujeres reales como agentes de cambio).

Lo cual equivale a decir que, con ayuda de la semiótica y de la teoría psicoanalítica, se establece una distinción fundamental entre "*la mujer*", como el significante que está codificado en una larga historia de oposiciones binarias, y el significante "feminista", como noción que surge partiendo del reconocimiento de la naturaleza construida de *la mujer*. Reconocer el hiato entre *la mujer* y las mujeres es esencial, como lo es determinarse a hallar representaciones adecuadas de ese hiato, tanto en el plano político como en el simbólico.

Sin embargo, antes de que sea siquiera posible desarrollar de este modo la filosofía de la diferencia sexual, es necesario postular la distinción entre *la mujer* y las mujeres como el gesto fundacional que permita la existencia del pensamiento feminista. Este paso inicial es la afirmación de una diferencia esencial e irreconciliable, lo que yo llamo la diferencia sexual de nivel 2 o las diferencias entre las mujeres.

Por ello, quiero retomar las observaciones que hice al principio sobre el feminismo y la modernidad: la teoría feminista como filosofía de la diferencia sexual identifica como una esencia histórica la noción de *la mujer*, en el período exacto de la historia en que esta noción comienza a ser desconstruida y puesta en tela de juicio. Esta crisis de la modernidad permite que las feministas presenten la esencia de la feminidad como una construcción histórica que es necesario reelaborar. Por lo tanto, la mujer deja de ser el modelo culturalmente dominante y prescriptivo para la subjetividad femenina y se transforma, en cambio, en un topos identificable para el análisis: como una construcción (De Lauretis); una mascarada (Butler); una esencia positiva (Irigaray) o como una trampa ideológica (Wittig), para mencionar sólo unos pocos.

Me parece que una posición feminista nómade puede permitir que coexistan estas representaciones y modos diferentes de comprender la subjetividad femenina, y ofrece material para la discusión. Si no surge una posición de flexibilidad nómade, estas diferentes definiciones y comprensiones han de tener un efecto divisorio en la práctica feminista.

Otro problema que se presenta aquí es el de la importancia de hallar formas adecuadas de representación para estas nuevas figuraciones del sujeto femenino. Como ya sostuve en otra parte, en este momento las figuraciones alternativas son esenciales y se necesita una gran creatividad para superar los esquemas conceptuales establecidos. Para lograrlo, debemos contar no sólo con un enfoque transdisciplinario, sino también con intercambios más efectivos entre teóricas y artistas, entre académicas y mentes creativas. Luego volveré sobre esta cuestión.

Cuadro 3

Diferencia sexual nivel 3: diferencias dentro de cada mujer Cada mujer de la vida real (es decir, no *la mujer*) o el sujeto mujer feminista es:
• una multiplicidad en sí misma: escindida, fracturada • una red de niveles de experiencia (como se perfila en los niveles 1 y 2) • una memoria viva y una genealogía corporizada • no sólo un sujeto consciente, sino también el sujeto de su inconciencia: identidad como identificaciones • está en una relación imaginaria con variables como la clase, la raza, la edad, las elecciones sexuales

Este tercer nivel de análisis destaca la complejidad de la estructura corporizada del sujeto. El cuerpo se refiere a un estrato de materialidad corporal, a un sustrato de materia viva dotada de memoria. Siguiendo a Deleuze, entiendo esto como un fluir puro de energía, capaz de múltiples variaciones. El sí mismo, entendido como una entidad dotada de identidad, está anclado en esta materia viva, cuya materialidad está codificada y representada en el lenguaje. La visión que propongo aquí, posterior a la visión psicoanalítica del sujeto corpóreo, implica que el cuerpo no puede captarse o representarse plenamente: excede la representación. Una diferencia dentro de cada entidad es un modo de expresar esa condición. Para mí, la identidad es un juego de aspectos múltiples, fracturados, del sí mismo; es "relacional", por cuanto requiere un vínculo con el "otro"; es retrospectiva, por cuanto se fija en virtud de la memoria y los recuerdos, en un proceso genealógico. Por último, la identidad está hecha de sucesivas identificaciones, es decir, de imágenes inconscientes internalizadas que escapan al control racional.

Esta no coincidencia fundamental entre la identidad y la conciencia implica, además, que uno mantiene una relación imaginaria con su propia historia, su propia genealogía y sus condiciones materiales.

Hago hincapié en esto porque en la teoría feminista, con excesiva frecuencia, se confunde alegremente el nivel de identidad con cuestiones de subjetividad política. En mi esquema de pensamiento, la identidad mantiene un vínculo privilegiado con los procesos inconscientes, mientras que la subjetividad política es una posición consciente y deliberada. El deseo inconsciente y la elección voluntaria no siempre coinciden.

Prestar atención al nivel de identidad como complejidad y multiplicidad alentaría además a las feministas a afrontar sus propias contradicciones y discontinuidades internas y, si es posible, a hacerlo con humor y ligereza. Como sugiero en la introducción de este libro, considero importante ceder un espacio a los momentos contradictorios, a las confusiones e incertidumbres, y no entenderlos como derrotas o caídas en una conducta "políticamente incorrecta". En este sentido, nada puede ser más antitético para el nomadismo que propongo que el moralismo feminista.

La cuestión central que está en juego aquí es cómo evitar repetir las exclusiones en el proceso de legitimar un sujeto feminista alternativo. ¿Cómo evitar la recodificación hegemónica del sujeto femenino? ¿Cómo mantener una perspectiva abierta de la subjetividad, afirmando al mismo tiempo la presencia teorética y política de otra visión de la subjetividad?

De acuerdo con esta visión de un sujeto que está históricamente anclado y también es escindido o múltiple, el poder de síntesis del "yo" es una necesidad gramatical, una ficción teorética que mantiene unidos todos los estratos diferentes, los fragmentos integrados del horizonte siempre huidizo de la propia identidad. La idea de "diferencias dentro" de cada sujeto es tributaria de la teoría y la práctica psicoanalítica, en la medida en que aborda al sujeto como el punto de intersección de diferentes registros del habla, que invocan los diversos estratos de la experiencia vivida.

Para instalar este punto de vista en el debate sobre la política de la subjetividad que se desarrolla en el seno de la práctica feminista de la diferencia sexual, yo me haría la siguiente pregunta: ¿cuál es la técnica del sí mismo que está presente en la expresión de la diferencia sexual?

En este esquema de pensamiento, siguiendo con la distinción de niveles que propongo, también es plausible presentar una subjetividad feminista como un objeto de deseo para las mujeres. Una feminista mujer puede entenderse, pues, como alguien que anhela el feminismo, tiende a él o se siente impulsada a él. Yo llamaría a esto una lectura "intensiva" de la posición feminista, que entonces llega a interpretarse no meramente en términos de compromiso deliberado con una serie de valores o creencias políticas, sino también en términos de pasiones o deseos que sostienen y motivan dicho compromiso.[50] Esta "topología" de la pasión es un enfoque inspirado en Nietzsche a través de Deleuze, que nos permite ver las elecciones volitivas, no como posiciones transparentes, evidentes por sí mismas, sino más bien como posiciones multiestratificadas. Una dosis saludable de una hermenéutica de sospecha respecto de las propias creencias no es ninguna forma de cinismo ni nihilismo; por el contrario, es un modo de devolverles su plenitud, su corporeidad y, consecuentemente, su parcialidad, a las creencias políticas.

Como observa Maaike Meijer,[51] rara vez se aplica un enfoque "intensivo", psicoanalítico, al análisis de la política. Si alguna vez ocurre, como en el caso del nazismo, el análisis normalmente apunta a explicar las oscuras y terroríficas fuerzas motivadoras. Es como si la referencia a una topología de las pasiones políticas sólo pudiera tener connotaciones negativas. En respuesta a esto, yo me remitiría a la idea de Deleuze de la positividad de las pasiones –una noción que Deleuze indaga junto con Nietzsche y Spinoza– a fin

50. En este punto agradezco la discusión sobre el feminismo y el psicoanálisis que se desarrolló en el seminario para graduados del programa Women's Studies, entre marzo y abril de 1993 en Utrecht, especialmente las observaciones hechas por Maaike Meijer y Juliana de Novellis.

51. Ídem.

de explicar un "deseo del feminismo" como una pasión jubilosa, afirmativa. Lo que el feminismo libera en las mujeres es también su deseo de libertad, de levedad, de justicia y de autorrealización. Estos valores no son solamente creencias políticas racionales, también constituyen objetos de intenso deseo. Este espíritu alborozado era absolutamente manifiesto en los primeros días del movimiento de las mujeres, cuando estaba claro que la alegría y la risa eran emociones y declaraciones profundamente políticas. En estos lóbregos días de posmodernismo poco sobrevive de aquellos aires jubilosos y, sin embargo, haríamos bien en recordar la fuerza subversiva de la risa dionisíaca. Deseo que el feminismo pueda despojarse de su estilo entristecido y dogmático para redescubrir el carácter festivo de un movimiento que procura cambiar la vida.[52]

Como observa Italo Calvino,[53] las palabras clave para ayudarnos a salir de la crisis posmoderna son: levedad, agilidad y multiplicidad. El tercer nivel de la diferencia sexual nos alerta sobre la importancia que tiene acompañar con un toque de levedad la complejidad de las estructuras políticas y epistemológicas del proyecto feminista.

EN PRO DEL NOMADISMO

Si uno traslada estos tres niveles de la diferencia sexual a una secuencia temporal, siguiendo el esquema de Kristeva al que ya me he referido antes, se puede sostener que los niveles 1 y 2 corresponden a un tiempo lineal, más largo, de la historia. El nivel 3 tiene que ver con el tiempo interno, discontinuo, de la genealogía. No obstante, el problema consiste en estudiar con atención las interconexiones que se establecen entre tales

52. Éste fue un *slogan* famoso en las revueltas parisienses durante mayo del '68.

53. Italo Calvino, *Lezioni americane: Sei proposte per il prossimo millennio*, Milán, Garzanti, 1988.

niveles, es decir: ¿cómo explicar un proceso de *devenir* fortaleciendo al mismo tiempo la capacidad de acción histórica de las mujeres?

Para resumir esta idea, yo diría que hablar "como una mujer feminista" es hacer referencia, no a un marco dogmático, sino más bien a un grupo de cuestiones interrelacionadas que operan en diferentes estratos, registros y niveles del sí mismo.

En mi interpretación, el proyecto de la diferencia sexual se expresa del modo siguiente: es histórica y políticamente urgente, en el *aquí y ahora* del mundo común de las mujeres, destacar e impulsar la diferencia sexual. Esta urgencia también se debe al contexto histórico en el que se está dando la afirmación de la posición de la diferencia, especialmente en Europa.

Entiendo el feminismo como la estrategia de reelaborar la noción histórica de "*la mujer*", en un momento de la historia en el que ese concepto ha perdido su unidad sustancial. Por consiguiente, como práctica política y teorética, el feminismo puede caracterizarse como un movimiento que revela y consume los diferentes estratos de representación de "*la mujer*". El mito de "*la mujer*" entendida como el otro es ahora un terreno baldío donde diferentes mujeres pueden jugar con su devenir subjetivo. Para el sujeto feminista la cuestión es saber cómo influir en el concepto de "*la mujer*" en este contexto histórico, de modo tal de crear nuevas condiciones para el devenir sujeto de las mujeres de hoy.

Al abordar el devenir sujetos de las mujeres, el punto de partida es la política de localización, que implica la crítica de las identidades y las formaciones de poder dominantes y un sentido de responsabilidad por las condiciones históricas que compartimos. Esta actitud requiere no sólo reconocer las diferencias entre las mujeres, sino también practicar la decodificación: expresar y compartir en el lenguaje las condiciones de posibilidad de las elecciones políticas y teoréticas que cada uno hace. La responsabilidad y el posicionamiento van juntos. Al enfatizar la importancia de justificar los propios intereses –especialmente ante las demás mujeres–, también he insistido a lo largo de este libro sobre la necesidad de tomar en consideración el nivel del deseo inconsciente y,

en consecuencia, el de la relación imaginaria con las condiciones materiales mismas que estructuran nuestra existencia. Como dice Caren Kaplan: "Semejante responsabilidad puede comenzar a desplazar la base de la práctica feminista desde el relativismo magisterial [...] a las complejas prácticas interpretativas que reconocen los roles históricos de la mediación, la traición y la alianza en las relaciones entre mujeres situadas en diversas localizaciones."[54]

Mi respuesta a la pregunta ¿de dónde procede el cambio?, que me hacía yo anteriormente, es que lo nuevo se crea revisitando y consumiendo lo antiguo. Como en el caso del alimento totémico de Freud, uno debe asimilar el orden muerto antes de poder pasar al nuevo orden. Esta búsqueda de puntos de salida requiere la representación mimética y el consumo de lo viejo: esto, a su vez, influye en el modo en que yo veo los puntos que permiten salir de las premisas falogocéntricas. La elección tradicional dentro del feminismo parece ser, por un lado, superar el dualismo de género hacia una neutralización de las diferencias y, por el otro, impulsar la diferencia hasta su extremo, sobresexualizándola de manera estratégica. En mi propia versión de la diferencia sexual como estrategia nómade, he optado por la afirmación extrema de la identidad sexuada como un modo de invertir la atribución jerárquica de las diferencias. Esta afirmación extrema de la diferencia sexual puede conducir a la imitación, pero aquí lo esencial es que fortalece la capacidad de acción de las mujeres.

Partiendo de la premisa de que el sujeto mujer feminista es uno de los términos de un proceso que no debería ni puede ser reducido a una forma lineal, teleológica de subjetividad; partiendo de la premisa de que debería entenderse como la intersección del deseo subjetivo con la transformación social deliberada, deseo avanzar un paso más y sostener que la diferencia sexual

54. Caren Kaplan, "The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice", en Caren Kaplan e Inderpal Grewal (comps.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1994, pág. 139.

permite afirmar formas alternativas de subjetividad política feminista: las feministas son las mujeres post-*la mujer*.

En mi perspectiva, el sujeto feminista es nómade porque es intensivo, múltiple, corporizado y, por lo tanto, perfectamente cultural. Creo que esta nueva figuración puede interpretarse como un intento de armonizar con lo que he decidido llamar el nuevo nomadismo de nuestra condición histórica. He dicho ya que la tarea de redefinir la subjetividad femenina exige como método preliminar reelaborar el conjunto de las imágenes, las representaciones y los conceptos acumulados de las mujeres, de la identidad femenina, según fueron codificados por la cultura en que vivimos.

La artista norteamericana Cindy Sherman ofrece un ejemplo perfecto del compromiso nómade con esencias históricas destinado a quitarles su carga normativa. En su *History Portraits*,[55] Sherman representa una serie de consumos metabólicos de diversos personajes, figuras y héroes históricos, a quienes personifica con una pasmosa mezcla de precisión e ironía. A través de una serie de autorretratos paródicos en los que ella aparece disfrazada de muchos "otros" diferentes, Sherman combina los cambios de localización con una enérgica declaración política sobre la importancia de localizar la capacidad de acción precisamente en los desplazamientos, las transiciones y las representaciones miméticas.[56] En otras palabras, a causa de una historia de dominación y a causa del modo en que el lenguaje falogocéntrico estructura nuestras posiciones de hablantes como sujetos, creo que, antes de renunciar al significante *la mujer*, las feministas tenemos que volver a apoderarnos de él y revisitar sus multifacéticas complejidades, porque esas complejidades definen la única identidad que compartimos: la de mujeres feministas.

Al colocar todo el énfasis en los desplazamientos nómades, quiero poner el acento en la importancia de no excluir ninguno

55. Cindy Sherman, *History Portraits*, Nueva York, Rizzoli, 1991.

56. Agredezco a Joan Scott por señalarme este aspecto de la obra de Sherman.

de los niveles que constituyen el mapa de la subjetividad de la mujer feminista. Lo importante es poder nombrar y representar las áreas de tránsito que existen entre esos niveles; lo que cuenta es el ir, el proceso, el pasaje. Al expresar la cuestión en estos términos, yo misma me sitúo también entre algunas de las principales figuraciones de la subjetividad que operan en el feminismo actual. Por ejemplo, la figura del "*cyborg*" de Haraway es una intervención poderosa en el nivel de la subjetividad política, por cuanto propone un reordenamiento de las diferencias de raza, de género, de clase, de edad, etcétera, y promueve una localización multifacética para la capacidad de acción feminista. Pero yo considero que el *cyborg* también anuncia un mundo "más allá del género", al declarar que la identidad sexual es obsoleta, sin mostrar los pasos y los puntos que permitirían salir del antiguo sistema polarizado de los géneros. De acuerdo con mi esquema nómade, tengo que poder mencionar los pasos, los desplazamientos y los puntos de salida que harían posible que las mujeres avanzaran más allá del dualismo de género falogocéntrico. Dicho de otro modo, tengo que prestar atención al nivel de la identidad, de las identificaciones inconscientes y del deseo, y conjugar esos niveles con las transformaciones políticas voluntarias. El *cyborg* es extremadamente útil para comprender esto último, pero en cuanto a la cuestión de la identidad, la identificación y los deseos inconscientes, no nos lleva muy lejos.

De modo similar, las figuraciones que propone Irigaray para una nueva humanidad feminista, haciendo hincapié en la mitología femenina ("los dos labios", "la mucosa", "la divina"), proponen una exploración sin precedentes en las estructuras profundas de la identidad femenina. Irigaray defiende su descenso mimético a esta fantasmagoría femenina del inconsciente como la estrategia privilegiada destinada a redefinir tanto la identidad femenina como la subjetividad feminista. Sin embargo, al vincular tan íntimamente estos dos conceptos, Irigaray no da cuenta de la multiplicidad de las diferencias entre las mujeres, especialmente en el terreno de la cultura y de la identidad étnica.

El sujeto nómade que yo propongo es una figuración que pone el acento en la necesidad de la acción, tanto en el nivel de la identidad, de la subjetividad, como en el de las diferencias entre las mujeres. Estos requerimientos diferentes corresponden a diferentes momentos, esto es, a diferentes localizaciones en el espacio, o sea, a diferentes prácticas. Esta multiplicidad está contenida en una secuencia temporal multiestratificada, en virtud de la cual las discontinuidades y hasta las contradicciones pueden hallar un lugar.

A fin de apoyar este proceso, una feminista debe comenzar por reconocerse como "no una"; como un sujeto que se escinde una y otra vez, a lo largo de múltiples ejes de diferenciación. Prestar atención a estos ejes múltiples exige instaurar formas convenientemente diversificadas de prácticas.

Para decirlo de manera llana: siguiendo a Nietzsche, Deleuze e Irigaray, yo no creo que los cambios y las transformaciones –tales como el nuevo sistema simbólico de las mujeres– puedan producirse por mera volición. La manera de transformar la realidad psíquica no es mediante la autodenominación voluntaria; en el mejor de los casos, ésta es una forma extrema de narcisismo, y en el peor es la cara melancólica del solipsismo. Antes bien, la transformación sólo puede lograrse a través de la corporización estratégicamente reesencializada: *reelaborando* las estructuras multiestratificadas del sí mismo corporizado de cada uno.

Lo mismo que el reemplazo gradual de la vieja piel, el cambio sólo se obtiene en virtud de una cuidadosa reelaboración; sólo el consumo metabólico de lo antiguo puede engendrar lo nuevo. La diferencia no es el efecto del poder de la voluntad; es el resultado de muchas, interminables, representaciones miméticas. No estoy dispuesta a abandonar el significante *la mujer* hasta tanto no hayamos analizado los múltiples estratos de significación –por fálicos que puedan ser– de ese término.

La razón por la cual quiero continuar trabajando con el término mismo que necesariamente debemos desconstruir –las mujeres como los sujetos femeninos feministas de la diferencia

sexual– es el énfasis puesto en la política del deseo. Creo que no puede haber cambio social sin la construcción de nuevos tipos de sujetos deseantes, entendidos como moleculares, nómades y múltiples. Uno debe comenzar por dejar espacios abiertos de experimentación, de búsqueda, de transición: devenir nómades.

Esto no implica abogar por el pluralismo fácil, sino que se trata más bien de una plegaria apasionada para que se reconozca la necesidad de respetar la multiplicidad y de encontrar formas de acción que reflejen la complejidad, sin ahogarse en ella.

También estoy convencida de que podrían evitarse muchos de los conflictos y polémicas que se dan hoy entre las feministas, si pudiéramos comenzar a establecer distinciones más rigurosas entre las categorías de pensamiento en disputa y las formas de práctica política que están en juego en ellas. Hacernos responsables de esas categorías y esas prácticas es el primer paso del proceso destinado a desarrollar un tipo nómade de teoría feminista, en la cual puedan explicarse, intercambiarse y discutirse las discontinuidades, las transformaciones, los desplazamientos de niveles y localizaciones. De modo tal que nuestras diferencias puedan engendrar formas corporizadas, situadas, de responsabilidad, de narración de relatos, de lectura de mapas. De modo tal que podamos posicionarnos como intelectuales feministas, como viajeras que cruzamos por paisajes hostiles, provistas de mapas hechos por nosotras mismas, siguiendo senderos que a menudo sólo son evidentes para nuestros propios ojos, pero que podemos describir, explicar e intercambiar.

Como dice elocuentemente Caren Kaplan:

> Debemos abandonar nuestro hogar, por así decirlo, porque nuestros hogares con frecuencia son sitios de racismo, sexismo y otras prácticas sociales nocivas. El lugar en el que nos localicemos, atendiendo a nuestras historias y diferencias específicas, debe ser un sitio en el que quepan lo que pueda rescatarse del pasado y lo nuevo que pueda hacerse.[57]

57. Caren Kaplan, "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse", *Cultural Critique*, 6, primavera de 1987, pág. 194.

Nomadismo: la diferencia sexual entendida como concepto que ofrece localizaciones cambiantes para las múltiples voces corporizadas de mujeres feministas.