



La tecnología del género

Autor:
de Lauretis, Teresa

Revista
Mora

1996, N°2, pp. 6-34



Artículo



La tecnología del género*

Teresa de Lauretis

Deseo agradecer a mis alumnos/as del seminario de Historia de la Conciencia sobre *Temas en teoría feminista: tecnologías de género* por sus comentarios y observaciones y a mi colega Hayden White por su lectura cuidadosa de este ensayo, todos/as ellos/as me ayudaron a formular más claramente algunos de los problemas aquí discutidos.

* Tomado de **Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction**, London, Macmillan Press, 1989, págs. 1-30.

En los escritos feministas y en las prácticas culturales de los años 60 y 70, la noción de género como diferencia sexual era central para la crítica de protesta, la relectura de las representaciones culturales y narrativas, el cuestionamiento de las teorías de la subjetividad y la textualidad, para la escritura, la lectura, y para el carácter de espectador/a. La noción de género **como** diferencia sexual ha fundamentado y sustentado las intervenciones feministas en la arena del conocimiento formal y abstracto, en los campos cognitivos y epistemológicos definidos por las ciencias sociales y físicas tanto como por las ciencias humanas o humanidades. Al mismo tiempo e independientes de aquellas intervenciones se elaboraban prácticas y discursos específicos, y se creaban espacios sociales (espacios generizados, en el sentido de los “espacios de mujeres” [*women’s room*], tales como los grupos CR, los comités de mujeres dentro de las disciplinas, los Estudios de la Mujer [*Women’s Studies*], los periódicos o medios de información colectivos feministas, etc.) en los cuales la diferencia sexual misma podía afirmarse, consignarse, analizarse, especificarse o verificarse. Pero esa noción de género como diferencia sexual y sus nociones derivadas -cultura de mujeres, maternidad, escritura femenina, femineidad, etc.- se han tornado, ahora, una limitación, algo así como una desventaja para el pensamiento feminista.

Al enfatizar lo sexual, la **diferencia sexual** es en primera y última instancia una diferencia de las mujeres respecto de los varones, de lo femenino respecto de lo masculino; y aún la noción más abstracta de **diferencias sexuales** que resulta no de la biología o de la socialización sino del significado y de los efectos discursivos (el énfasis aquí está puesto menos en lo sexual que en las diferencias en tanto *différance*), termina siendo, en última instancia, una diferencia (de mujer) respecto del varón, o mejor, la instancia misma de la diferencia **en** el varón. El hecho de que se siga planteando la cuestión del género en uno u otro de estos términos, cuando la crítica al patriarcado ya ha sido completamente delineada, mantiene al pensamiento feminista atado a los términos del patriarcado occidental mismo, contenido en el marco de una oposición conceptual que está “siempre lista” inscrita en lo que Fredric Jameson llamaría “el inconciente político” de los discursos culturales dominantes y sus “narrativas principales” subyacentes -sean ellas biológicas, médicas, legales, filosóficas o literarias- y, de esta manera tenderá a reproducirse a sí mismo, a retextualizarse, aún en las reescrituras feministas de las narrativas culturales, como veremos.

El primer límite de **diferencia(s) sexual(es)**, entonces, es que constriñe al pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición sexual universal (la mujer como la diferencia respecto del varón, ambos universalizados; o la mujer como diferencia *tout court*, y por esto igualmente universalizada) que hace muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres respecto de la Mujer, es decir, las diferencias entre las mujeres o, quizás más exactamente, las diferencias **dentro de las mujeres**. Por ejemplo, las diferencias entre las mujeres que usan velo, las mujeres que “visten la máscara” (en palabras de Paul Laurence Dunbar, frecuentemente citado por las mujeres escritoras norteamericanas negras), y las mujeres que “se enmascaran” (el término es de Joan Riviere) no pueden entenderse como diferencias sexua-

les.¹ Desde ese punto de vista, no existirían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no serían sino copias de diferentes personificaciones de alguna arquetípica esencia de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico-discursiva.

Una segunda limitación de la noción de diferencia(s) sexual(es) es que trata de retener o de recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de las paredes de la casa principal, tomando prestada la metáfora de Audre Lorde antes que la nietzscheana *prisión del lenguaje*, por razones que en este momento parecerán superficiales. Por potencial epistemológico radical quiero decir la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de la década de los 80, de concebir al sujeto social y a las relaciones de la subjetividad para la socialización de otro modo: un sujeto constituido en el género, seguramente, no sólo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto en-gendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio.

Para comenzar a especificar esta otra clase de sujeto y articular sus relaciones con un campo social heterogéneo, necesitamos una noción de género que no esté tan ligada con la diferencia sexual como para ser virtualmente coextensiva con ella y, como tal, por una parte, se presuponga al género como derivado no problemáticamente de la diferencia sexual mientras, por otro lado, pueda ser subsumido en las diferencias sexuales como un efecto del lenguaje o como puramente imaginario, nada que ver con lo real. Este lazo, esta mutua contención entre género y diferencia(s) sexual(es), necesita ser desatada y deconstruida. Puede ser un punto de arranque pensar al género en paralelo con las líneas de la teoría de la sexualidad de Michel Foucault, como una “tecnología del sexo” y proponer que, también el género, en tanto representación o auto-representación, es el producto de variadas tecnologías sociales -como el cine- y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana.

Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino *el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de *una tecnología política compleja*.² Pero debe decirse ante todo, y de ahí el título de este ensayo, que pensar al género como el producto y el proceso de un conjunto de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos es, ya, haber ido más allá de Foucault, porque su comprensión crítica de la tecnología del sexo no tuvo en cuenta

¹ Para más discusiones de estos términos, ver de LAURETIS, Teresa ed., **Feminist Studies/ Critical Studies**, Bloomington, Indiana University Press, 1986, especialmente los ensayos de Sondra O’Neale y Mary Russo.

² FOUCAULT, Michel, **The History of Sexuality. Vol.I: An Introduction**, trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage Books, 1980, pág. 127. [Hay traducción castellana, **Historia de la sexualidad**, Madrid, Siglo veintiuno, 1977]

la instanciación diferencial de los sujetos femeninos y masculinos, y al ignorar las conflictivas investiduras de varones y mujeres en los discursos y las prácticas de la sexualidad, la teoría de Foucault, de hecho, excluye, si bien no impide, la consideración del género.

Procederé a establecer una serie de cuatro proposiciones en orden decreciente de auto-evidencia y luego volveré sobre ellas para elaborarlas con más detalle.

(1) El género es (una) representación, lo que no quiere decir que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, para la vida material de los individuos. Todo lo contrario.

(2) La representación del género **es** su construcción, y en el sentido más simple se puede afirmar que todo el arte y la cultura occidental es el cincelado de la historia de esa construcción.

(3) La construcción del género continúa hoy tan diligentemente como en épocas anteriores, por ejemplo, como en la era victoriana. Y continúa no sólo donde podría suponerse -en los medios, en la escuela estatal o privada, en los campos de deportes, en la familia, nuclear o extendida o de progenitura única- para resumir, en lo que Louis Althusser ha llamado los *aparatos ideológicos del Estado*. La construcción del género continúa también, aunque menos obviamente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales y hasta y por cierto especialmente, en el feminismo.

(4) En consecuencia, paradójicamente, la construcción del género es también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, es no sólo el efecto de la representación sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que, si no se lo contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación.

1. Buscamos **género** en el **American Heritage Dictionary of the English Language** y encontramos que es primariamente un término clasificatorio. En gramática es una categoría por la que se clasifican palabras y formas gramaticales de acuerdo no sólo al sexo o a la ausencia de sexo (que es una categoría particular llamada **género natural** y típica del idioma inglés, por ejemplo) sino también por otras características, por ejemplo, las morfológicas en lo que se llama **género gramatical** en las lenguas romances. (Recuerdo un trabajo de Roman Jakobson titulado *El sexo de los cuerpos celestiales* en el que, luego de analizar el género de las palabras para Sol y Luna en una gran variedad de lenguajes, llegó a la refrescante conclusión de que no hay ningún patrón que sustente la idea de una ley universal determinante de la masculinidad o la femineidad del Sol o de la Luna. ¡Gracias al cielo!).

El segundo sentido de **género** dado en el diccionario es **clasificación de sexo; sexo**. Esta proximidad entre gramática y sexo, sumamente interesante, no se encuentra entre las lenguas romances (las que, se cree comúnmente, son habladas por gente más romántica que la anglo-sajona). El español *género*, el italiano *genere* y el francés *genre* no tienen directamente la connotación de un género personal, que es transmitido, en cambio, por la palabra para el sexo. Y por esta razón, podría parecer que la palabra *genre* adoptada del francés para referir a la clasificación específica de las formas artísticas y literarias (en primer lugar la pintura) está también desprovista de toda denotación sexual, como lo está también la palabra *genus*, la etimología latina de género, usada en inglés como un término clasificatorio en la biología y en la lógica. Un interesante corolario de esta peculiaridad lingüística del inglés, o sea la aceptación del género que refiere al sexo, es que la noción de género que estoy discutiendo, y por lo tanto la totalidad de la enmarañada cuestión de la relación del género humano con la representación, son totalmente intraducibles a cualquier lengua romance, un pensamiento sensato para quien pudiera estar tentado de adoptar una visión internacionalista, no digo universal, del proyecto de teorizar sobre el género.

Volviendo al diccionario, entonces, encontramos que el término **género es una representación**; y no sólo una representación en el sentido en el que cada palabra, cada signo, refiere (representa) a su referente, ya sea un objeto, una cosa o un ser animado. El término **género** es, en efecto, la representación de una relación, ya sea que pertenezca a una clase, a un grupo o a una categoría. El género es la representación de una relación, o, si puedo, por un momento, entrometerme con mi segunda proposición, el género construye una relación entre una entidad y otras entidades que están constituidas previamente como una clase, y esa relación es de pertenencia; de este modo, el género asigna a una entidad, digamos a un individuo, una posición dentro de una clase y, por lo tanto, también una posición *vis-a-vis* con otras clases preconstituidas. (Estoy usando el término **clase** deliberadamente, pero aquí no quiero significar **clases social(es)**, porque deseo retener la comprensión de Marx de clase como un grupo de individuos ligados por determinaciones sociales e intereses -incluyendo, muy puntualmente, la ideología- la que no es ni elegida libremente ni fijada arbitrariamente). Así, el género representa no a un individuo sino a una relación, y a una relación social; en otras palabras, representa a un individuo en una clase.

El género neutro en inglés, una lengua que se apoya en el género natural (notamos, al pasar, que **natural** está siempre presente en nuestra cultura desde el comienzo mismo que es, precisamente, el lenguaje) se atribuye a palabras referidas a entidades sin sexo o asexuadas, objetos o individuos marcados por la ausencia de sexo. Las excepciones a esta regla muestran la sabiduría popular del uso: una criatura [*child*] es neutro en género, y su modificador posesivo correcto es *its* -como me enseñaron cuando aprendí inglés hace muchos años- aunque la mayoría de la gente use *his* y algunos más reciente y raramente **y hasta inconsistentemente usen *his* o *her***. Aunque una criatura tiene un sexo por **naturaleza**, no adquiere un género hasta que se vuelve (o sea hasta que sea significado/a como) niño

o niña.³ Lo que la sabiduría popular sabe, entonces, es que el género no es el sexo, un estado natural, sino la representación de cada individuo en términos de una relación social particular que pre-existe al individuo y es predicada en la oposición **conceptual** y rígida (estructural) de dos sexos biológicos. Esta estructura conceptual es lo que las científicas sociales feministas han designado el **sistema sexo-género**.

Las concepciones culturales de lo masculino y lo femenino como dos categorías complementarias aunque mutuamente excluyentes en las que los seres humanos están ubicados, constituye en cada cultura un sistema de género, un sistema simbólico o sistema de significados que correlaciona el sexo con contenidos culturales de acuerdo con valores sociales y jerarquías. A pesar de que los significados cambien en cada cultura, un sistema sexo-género está siempre íntimamente interconectado en cada sociedad con factores políticos y económicos.⁴ Siguiendo esta línea de pensamiento, la construcción cultural de sexo en género y la asimetría que caracterizan a todos los sistemas de género a través de las culturas (aunque en cada una en un modo particular) son entendidos como **ligados sistemáticamente a la organización de la desigualdad social**.⁵

El sistema sexo-género, en suma, es tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que conllevan diferentes significados, entonces, para alguien ser representado y representarse como varón o mujer implica asumir la totalidad de los efectos de esos significados. Así, la proposición que afirma que la representación de género es su construcción, siendo cada término a la vez el producto y el proceso del otro, puede ser reformulada más exactamente: **la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación**.

2. Cuando Althusser escribió que la ideología representa *no el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación*

³ No necesito detallar otras excepciones bien conocidas en el uso del inglés tales como el de embarcaciones y de automóviles y de naciones como femeninas. [N.T. Esto no sucede en castellano]. Ver SPENDER, Dale, **Man Made Language**, Londres, Routledge y KEGAN, Paul, 1980, para un examen útil de los problemas suscitados en la investigación sociolingüística feminista anglo-americana. Acerca de los problemas filosóficos de género en el lenguaje, y especialmente su subversión en prácticas de escrituras por el empleo estratégico de pronombres personales, ver WITTIG, Monique, *The Mark of Gender*, FEMINIST ISSUES 5, n° 2 (Fall 1985): 3-12.

⁴ Ver ORTNER, Sherry B. y WHITEHEAD, Harriet, **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. El término **sistema sexo/género**, fue usado primero por RUBIN, Gayle, *The Traffic in Women: Notes toward a Political Economy of Sex*, en **Toward an Anthropology of Women**, ed. REITER, Rayna, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, págs. 157-210.

⁵ COLLIER, Jane F. y ROSALDO, Michelle, *Politics and Gender in Simple Societies*, en ORTNER y WHITEHEAD, **Sexual Meanings**, pág. 275. En el mismo volumen ver también ORTNER, Sherry B., *Gender and Sexuality in Hierarchical Societies*, págs. 359-409.

*imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que ellos **viven** y que gobiernan su existencia, estaba también describiendo, a mi modo de ver, el funcionamiento del género.⁶ Pero, se objetará, que el equiparar género con ideología es una reducción o una sobresimplificación. Ciertamente Althusser no lo hace, y tampoco el pensamiento marxista tradicional, donde el género es algo así como una tema marginal, algo limitado a la **cuestión de la mujer**.⁷ Porque, como la sexualidad y la subjetividad, el género está ubicado en la esfera privada de la reproducción, la procreación y la familia y no en la esfera pública, social, de lo superestructural, a la que la ideología pertenece y es determinada por las fuerzas económicas y las relaciones de producción.*

Y más aún, continuando con la lectura de Althusser, encontramos el enunciado enfático *Toda ideología tiene la función (que la define) de **constituir** individuos concretos como sujetos* (p.171). Si sustituimos **género** por **ideología**, la proposición todavía tiene sentido, pero con un leve cambio de términos. El género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos como varones y mujeres. En ese cambio es precisamente donde se puede ver la relación de género con ideología y vérselo también como un efecto de la ideología del género. El cambio de **sujetos a varones y mujeres** marca la distancia conceptual entre dos órdenes de discurso, el discurso de la filosofía o teoría política y el discurso de la “realidad”. El género es dado (y dado por sentado) en el último, pero excluido en el primero.

Aunque el sujeto de la ideología althusseriano se deriva más del sujeto de Lacan (que es un efecto de significación, fundado en un falso reconocimiento) que del sujeto de clase unificado del humanismo marxista, es también un sujeto sin género, y tampoco ninguno de estos dos sistemas consideran la posibilidad -y menos aún el proceso de constitución- del sujeto femenino.⁸ Por lo tanto, por la propia definición de Althusser, estamos autorizadas a preguntar, si el género existe en la **realidad**, si existe en las relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos pero no en la teoría filosófica o política, entonces, ¿qué representa, por

⁶ ALTHUSSER, Louis, *Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)*, en **Lenin and Philosophy**, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, pág. 165. Están incluidas en el texto referencias subsiguientes de este trabajo.

⁷ Cf. **The Woman Question: Selections from the Writings of Karl Marx, Frederick Engels, V. I. Lenin, Joseph Stalin**, Nueva York, International Publishers, 1951.

⁸ Una exposición clara acerca del contexto teórico del sujeto en la ideología de Althusser puede encontrarse en BELSEY, Catherine, **Critical Practice**, Londres, Methuen, 1980, págs. 56-65. En la teoría del sujeto de Lacan, “la mujer” es, por supuesto, una categoría fundamental, pero precisamente como “fantasía” o “síntoma” para el varón, como explica Jacqueline Rose: *La mujer está construida como una categoría absoluta (excluida y elevada al mismo tiempo) una categoría que parece garantizar esa unidad del lado del varón...El problema es que una vez que la noción de **mujer** ha sido tan inexorablemente expuesta como una fantasía, entonces cualquier pregunta semejante [la pregunta por su propia jouissance] se vuelve casi imposible de hacer* (LACAN, Jacques, **Feminine Sexuality**, ROSE, Jacqueline, Nueva York, W. W. Norton, 1982, págs. 47-51. Sobre los sujetos de Lacan y de Althusser juntos, ver HEATH, Stephen, *The Turn of the Subject*, CINE-TRACTS, nº 8, Summer-Fall 1979, 32-48.

último, de hecho, sino *la relación imaginaria de los individuos con las relaciones reales en las que viven*?. En otras palabras, la teoría althusseriana de la ideología es ella misma prisionera y ciega de su propia complicidad con la ideología de género. Pero esto no es todo: lo más importante y lo que va más al punto de mi argumento es que, en la medida en que una teoría pueda ser validada por los discursos institucionales y adquirir poder o control sobre el campo de los significados sociales, la teoría de Althusser puede funcionar en sí misma como una tecnología del género.

La novedad de la tesis de Althusser radica en su percepción de que la ideología opera no solo semi-autónomamente desde el nivel económico sino también, fundamentalmente, por medio de su compromiso con la subjetividad (*La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología*, escribe en la p.171). Es, entonces, paradójico y hasta muy evidente que la conexión entre género e ideología -o la comprensión del género como una instancia de la ideología- no podría haber sido establecida por él. Pero la conexión ha sido explorada por otra vía, por algunas pensadoras feministas quienes también son marxistas. Michèle Barrett, una de ellas, afirma que no sólo es la ideología un lugar primario de construcción del género, sino que *la ideología de género...ha jugado un papel importante en la construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo*, y en consecuencia es una fiel demostración de *la conexión integral entre la ideología y las relaciones de producción*.⁹

El argumento de Barret (propuesto originalmente en su libro de 1980 **Women's Oppression Today**) se inscribe en el contexto del debate producido en Inglaterra por la **teoría del discurso** y otros desarrollos post-althusserianos de la teoría de la ideología y, más específicamente, por la crítica de la ideología promovida por el periódico feminista británico **m/f** sobre las bases de las nociones de representación y diferencia trazadas desde Lacan y Derrida. Barret cita el trabajo de Parveen Adams *A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Difference*, donde la división sexual refiere a las dos categorías mutuamente excluyentes de varones y mujeres como dadas en la realidad: *En términos de diferencias sexuales, por otra parte, lo que se debe captar es, precisamente, la producción de diferencias a través de sistemas de representación; el acto de la representación produce diferencias que no pueden ser conocidas de antemano*.¹⁰

La crítica de Adams a una teoría (marxista) feminista de la ideología que descansa en la noción de patriarcado como dado en la realidad social (en otras palabras, una teoría basada en el hecho de la opresión de las mujeres por los varones) reside en que tal teoría está basada en un esencialismo, sea biológico o sociológico, que asoma aún en el trabajo de aquellas que, como Juliet Mitchell, podría insistir en que el género es un efecto de la representación. *En los análisis feministas*, sostiene

⁹ BARRET, Michèle, *Ideology and the Cultural Production of Gender*, en **Feminist Criticism and Social Change**, ed. NEWTON, Judith y ROSENFELT, Deborah, Nueva York, Methuen, 1985, pág. 74.

¹⁰ ADAMS, Parveen, *A Note of the Distinction between Sexual Division and Sexual Differences*, **m/f**, nº 3, 1979, 52 (citado en BARRETT, pág. 67).

Adams, el concepto de un sujeto femenino *descansa sobre una homogénea opresión de las mujeres en un estado, la realidad, dado previamente a las prácticas representacionales* (pág. 56). Al señalar que esa construcción del género no es más que el efecto de una variedad de representaciones y prácticas discursivas que producen diferencias sexuales *no conocidas de antemano* (o, en mi propia paráfrasis, el género no es más que la configuración variable de posicionalidades sexo-discursivas), Adams cree que puede evitar *la simplicidad de una relación antagónica que está siempre lista* entre los sexos que, a sus ojos, es un obstáculo, tanto para los análisis como para las prácticas políticas feministas (pág. 57). Estoy de acuerdo con la respuesta que da Barret en este punto, especialmente en cuanto a sus implicaciones para las políticas feministas: *Nosotras no necesitamos hablar de división sexual como siempre lista ahí; nosotras podemos explorar la construcción histórica de las categorías de masculinidad y femineidad sin estar obligadas a rechazar que, históricamente específicas como son, ellas no obstante existen hoy en términos sistemáticos y hasta predictivos* (Barrett, págs. 70-71).

Sin embargo, el sistema conceptual de Barrett no permite una comprensión de la ideología de género en términos teóricos específicamente feministas. En una nota agregada en la reedición de 1988 del ensayo que he estado citando, reitera su convicción de que la ideología es un lugar extremadamente importante de la construcción del género pero que debería entenderse más como una parte de una totalidad social que como una práctica o un discurso autónomos (p.83). Esta noción de *totalidad social* y el espinoso problema de la **relativa** autonomía de la ideología (en general, y presumiblemente de la ideología de género en particular) respecto de **los medios y las fuerzas de producción** y/o de **las relaciones sociales de producción** permanecen muy vagos y no resueltos en los argumentos de Barrett, quien se vuelve menos puntual y menos comprometida a medida en que continúa con la discusión de los modos en los que la ideología de género es (re)producida en la práctica cultural (literaria).

Otra manera potencialmente más útil de plantear la cuestión de la ideología de género está sugerida, aunque no desarrollada totalmente, en el ensayo de 1979 de Joan Kelly *The Doubled Vision of Feminist Theory*. Una vez que se acepta que la noción feminista fundamental es que lo personal es político, Kelly afirma que no es posible mantener que hay dos esferas de realidad social: la privada, la esfera doméstica de la familia, la sexualidad y la afectividad, y la esfera pública del trabajo y la productividad (que incluiría todas las fuerzas y la mayoría de las relaciones de producción, en términos de Barrett). En cambio, podemos imaginar varias clases interconectadas de relaciones sociales, relaciones de trabajo, de clase, de raza, y de sexo/género: *Lo que vemos no son dos esferas de realidad social, sino dos (o tres) conjuntos de relaciones sociales. Por ahora, podría denominarlas relaciones de trabajo y de sexo (o de clase y de raza, y de sexo/género)*.¹¹ No solamente los

¹¹ KELLY, Joan, **Women, History and Theory**, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pág. 58. En el texto hay referencias subsiguientes a este trabajo.

varones y las mujeres están posicionados/as en forma diferente en esas relaciones, sino que -éste es un punto importante- las mujeres son afectadas de manera diferente en los diferentes conjuntos.

La **doble** perspectiva del análisis feminista contemporáneo, continúa Kelly, es en la que podemos ver los dos órdenes, el sexual y el económico, operando conjuntamente: *en cualquiera de las formas históricas que toma la sociedad patriarcal (feudal, capitalista, socialista, etc.), un sistema sexo-género y un sistema de relaciones productivas operan simultáneamente...para reproducir las estructuras masculino-dominantes y socioeconómicas de ese orden social particular* (pág. 61). En esta **doble** perspectiva, por ende, es posible ver bastante claramente la obra de la ideología del género: *el lugar de la mujer*, o sea, la posición asignada a las mujeres por nuestro sistema sexo/género, como ella enfatiza *no es una esfera separada o un dominio de existencia sino una posición dentro de la existencia social general* (pág. 57). Ese es otro punto muy importante.

Porque si el sistema sexo-género (al que prefiero llamar género *tout court* para retener la ambigüedad del término, lo que lo hace eminentemente susceptible al control de la ideología tanto como de la deconstrucción) es un conjunto de relaciones sociales obtenidas a lo largo de la existencia social, entonces el género es ciertamente una instancia primaria de la ideología y, obviamente, no sólo para las mujeres. Más aún, es indiferente respecto de si los individuos particulares se ven a sí mismos/as primariamente definidos/as (y oprimidos/as) por el género como las feministas culturales blancas, o primariamente definidas (y oprimidas) por la raza o las relaciones de clase como las mujeres de color.¹² La importancia de la formulación de Althusser acerca de la función subjetiva de la ideología -otra vez, en suma, que la ideología necesita un sujeto, un individuo concreto o una persona para obrar sobre ella- aparece ahora más claramente y, como desearía proponer, más central para el proyecto feminista de teorización sobre el género como fuerza político-personal, tanto negativa como positiva.

Afirmar que la representación social de género afecta a su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género -o auto-representación- afecta a su construcción social, deja abierta una posibilidad de agencia y de auto-determinación en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas que Althusser mismo podría claramente rechazar. A pesar de todo, yo reclamaría esta posibilidad aunque pospongo la discusión hasta las secciones 3 y 4 de este ensayo. Por el momento, volviendo a la proposición 2 que fue reformulada como **La construcción de género es tanto el producto como el proceso de su representación**, puedo reescribirla: **La construcción del género es el producto y el proceso de ambas, de la representación y de la auto-representación.**

¹² Ver, por ejemplo, COLLINS, Patricia, *The Emerging Theory and Pedagogy of Black Women's Studies*, FEMINIST ISSUES 6, nº 1 Spring 1986, 3-17; DAVIS, Angela, **Women, Race and Class**, Nueva York, Random House, 1981; y HOOKS, Bell, **Ain't a Woman: Black Women and Feminism**, Boston, Long Haul Press, 1981.

En la medida en que concierne a una teoría de género, ahora debo discutir con Althusser un problema adicional y es que en su visión, **la ideología no deja nada afuera**. Es un sistema infalible cuyo efecto es borrar sus propias huellas completamente, de modo que, cualquiera que esté **en la ideología**, capturado/a en sus redes, se cree **a sí mismo/a** fuera y libre de ella. No obstante, hay un afuera, un lugar donde la ideología puede verse como lo que es: mistificación, relación imaginaria, engaño; y ese lugar es, para Althusser, la ciencia o el conocimiento científico. Este no es el caso del feminismo y de lo que propongo llamar, para evitar ulteriores equivocaciones, el sujeto del feminismo.

Por la frase **el sujeto del feminismo** entiendo una concepción o una comprensión del sujeto (femenino) no sólo distinto de la Mujer con mayúscula, la **representación** de una esencia inherente a toda las mujeres (que puede verse como la Naturaleza, la Madre, el Misterio, la Encarnación del Demonio, el Objeto del Deseo y del Conocimiento [masculinos], la Condición Femenina Propiamente Dicha, la Femeidad, etc.), sino también distinta de las mujeres, de las reales, seres históricos y sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y engendradas realmente por las relaciones sociales. El sujeto del feminismo en el que pienso es uno **no** tan definido, uno cuya definición o concepción está progresando, en éste y otros textos críticos feministas; y, para insistir el punto una vez más, el sujeto del feminismo, muy semejante al sujeto althusseriano, es un constructo teórico (una manera de conceptualizar, de comprender, de explicar ciertos **procesos**, no las mujeres). Sin embargo, es diferente del sujeto de Althusser, que siendo completamente **en** la ideología, se cree a sí mismo/a fuera y libre de ella: el sujeto que veo emergiendo de los escritos corrientes y de los debates dentro del feminismo está al mismo tiempo dentro **y** fuera de la ideología de género y es consciente de estarlo, consciente de ese doble tironeo en direcciones opuestas, de esa división, de esa visión doble.

Mi propio argumento en **Alicia ya no** iba en ese sentido: la discrepancia, la tensión y el constante deslizamiento entre la Mujer como representación, como el objeto y la condición misma de la representación, y, por otra parte, las mujeres como seres históricos, sujetos de **relaciones reales**, están motivadas y sostenidas por una contradicción lógica e irreconciliable en nuestra cultura: las mujeres están a la vez dentro y fuera del género, a la vez dentro y fuera de la representación.¹³ Esas mujeres continúan deviniendo la Mujer, continúan atrapadas en el género como el sujeto althusseriano lo está en la ideología, y nosotras persistimos en esta relación imaginaria aun cuando sabemos, como feministas, que no somos **eso**, sino que somos sujetos históricos gobernadas por relaciones sociales reales, que incluyen centralmente al género; tal es la contradicción sobre la que debe construirse la teoría feminista y su misma condición de posibilidad. Obviamente, entonces, el feminismo

¹³ DE LAURETIS, Teresa, **Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema**, Bloomington, Indiana University Press, 1984. [Hay traducción castellana, **Alicia ya no: Feminismo, Semiótica, Cine**, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992].

no puede catalogarse como ciencia, como un discurso o una realidad fuera de la ideología, o afuera del género como una instancia de la ideología.¹⁴

De hecho, el cambio en la conciencia feminista que se produce en esta década puede decirse que ha comenzado (si se necesita una fecha) en 1981, el año de la publicación de **The Bridge Called My Back**, la colección de escritos de las mujeres radicales de color editado por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, la que fue seguida en 1982 por la antología de Feminist Press editada por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith con el título **All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave**.¹⁵ Fueron estos libros los que primero hicieron asequibles para todas las feministas los sentimientos, los análisis y las posiciones políticas de las feministas de color, y sus críticas del feminismo blanco, la corriente principal. El cambio en la conciencia feminista que fue impulsado inicialmente por trabajos como éstos resulta mejor caracterizado por la conciencia y el esfuerzo de trabajar la complicidad del feminismo con la ideología, tanto con la ideología en general (incluyendo el liberalismo clásico o burgués, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y, podría agregar también, con algunas salvedades, el humanismo) como con la ideología de género en particular, es decir, con el heterosexismo.

Dije complicidad, no adhesión plena, porque es obvio que el feminismo y la plena adhesión a la ideología de género, en las sociedades centradas en lo masculino, son mutuamente excluyentes. Y agregaría, además, que la conciencia de nuestra complicidad con la ideología de género y las divisiones y contradicciones que sirven

¹⁴ Acerca de la crítica feminista de la ciencia, FOX KELLER, Evelyn, **Reflections on Gender and Science**, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985 expresa: *Una perspectiva feminista acerca de la ciencia nos enfrenta a la tarea de examinar las raíces, las dinámicas y las consecuencias de... lo que debe ser llamado el sistema ciencia-género. Esto nos conduce a preguntarnos cómo las ideologías de género y ciencia se moldean una a la otra en su construcción mutua, cómo la construcción funciona en nuestros acuerdos sociales y cómo afecta a los varones y a las mujeres, a la ciencia y a la naturaleza* (pág. 8). [Hay traducción castellana, **Reflexiones sobre género y ciencia**, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1989]. Desplazándonos desde **la cuestión de la mujer** en ciencia para examinar las distintas epistemologías que animan la crítica feminista de la ciencia, HARDING, Sandra, **The Science Question in Feminism**, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1986, plantea algunas cuestiones teóricas cruciales considerando las relaciones *entre conocimiento y ser, entre epistemología y metafísica* y las alternativas *a las epistemologías dominantes desarrolladas para justificar los modos de búsqueda de conocimiento de la ciencia y las formas de ser en el mundo* (pág. 24). *Las críticas feministas de la ciencia*, argumenta, *han producido una colección de cuestiones conceptuales que amenazan tanto a nuestra identidad cultural como a una sociedad democrática y socialmente progresista, como a nuestro núcleo de identidades personales en tanto individuos genéricamente diferentes* (págs. 28-29). Es apropiada una última referencia en este contexto: WARREN, Mary Ann, **Gendercide**, Towota, N.J., Rowman y Allanheld, 1985, un estudio sobre la creciente **tecnología de la selección de sexo**, reseñada por MINDEN, Shelley, en **The Women's Review of Books**, febrero de 1986, págs. 13-14.

¹⁵ **This Bridge Called My Back** fue publicado originalmente por Persephone Press en 1981. Ahora está disponible en su segunda edición, reimpressa por Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York, 1983.

a ella son lo que debe caracterizar hoy a todos los feminismos en los Estados Unidos, ya no sólo a las mujeres de clase media blancas que fueron las primeras forzadas a examinar nuestra relación con las instituciones, con las prácticas políticas, con los aparatos culturales, y entonces también con el racismo, el antisemitismo, el heterosexismo, el clasismo, etc.; porque la conciencia de complicidad con las ideologías de género de sus culturas y subculturas particulares está también emergiendo en los escritos más recientes de las mujeres negras y latinas y de aquellas lesbianas, de cualquier color, que se identifiquen a sí mismas como feministas.¹⁶ Hasta qué grado esta más nueva o emergente conciencia de complicidad actúa con o contra la conciencia de opresión, es una cuestión central para la comprensión de la ideología en estos tiempos posmodernos y poscoloniales.

Esta es la razón por la que a pesar de las divergencias, de las diferencias políticas y personales y del empeño que encierran a los debates feministas dentro y a través de líneas sexuales, raciales y étnicas, podemos mantener la esperanza de que el feminismo seguirá desarrollando una teoría radical y una práctica de transformación sociocultural. Para que ello ocurra, sin embargo, debe retenerse la ambigüedad del género; y esto es sólo aparentemente una paradoja. No podemos resolver o disipar la incómoda condición de estar al mismo tiempo dentro y fuera del género o bien por dessexualizarlo (haciendo del género meramente una metáfora, una cuestión de *differánce*, de efectos puramente discursivos) o por androginizarlo (alegando la misma experiencia de condiciones materiales para ambos sexos en una clase, raza o cultura determinada). Pero me he anticipado a lo que discutiré más adelante. Me he extralimitado nuevamente, ya que no he trabajado aún en la tercera proposición, la que establece que la construcción de género a través de su representación continúa hoy tanto o más que en otros tiempos. Comenzaré con un muy simple ejemplo cotidiano y luego continuaré con pruebas más elevadas.

3. La mayoría de nosotras -las que somos mujeres; no se aplicará a quienes son varones- cuando completa un formulario, probablemente examina el casillero **F** antes que el **M**. Difícilmente ocurriría que marcáramos el **M**. Sería como hacer trampa o, peor, como no existir, como borrarlos del mundo. (Para los varones marcar el casillero **F**, aunque estuvieran tentados de hacerlo, tendría otra serie de implicaciones). Porque en el preciso instante en que por primera vez marcamos el cuadradito al lado de la **F**, ingresamos oficialmente en el sistema sexo-género, en las relaciones sociales de género y devenimos en-gendradas [*en-gendered*] como mujeres; es decir, no es sólo que las demás personas nos consideren mujeres, sino que desde ese momento **nosotras** mismas nos hemos estado representando como mujeres. Ahora bien,

¹⁶ Ver, por ejemplo, CLARK, Cheryl, *Lesbianism: An Act of Resistance*, y QUINTANALES, Mirtha, *I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance* ambos en **This Bridge Called My Back**, MORAGA, Cherrie *From a Long Line of Vendidas*, y RADFORD-HILL, Sheila, *Considering Feminism as a Model for Social Change*, ambos en de LAURETIS, **Feminist Studies/Critical Studies**, y BULKIN, Elly, BRUCE PRATT, Minnie y SMITH, Barbara, **Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism**, Brooklyn, N.Y., Long Haul Press, 1984.

pregunto, ¿no es eso lo mismo que decir que la **F** al lado del casillero que marcamos al llenar el formulario se nos ha adherido como un vestido de seda mojado? ¿O que mientras creíamos que marcábamos la **F** en el formulario, en realidad la **F** nos marcaba a nosotras?.

Este es, por supuesto, el proceso descrito por Althusser con la palabra **interpelación**, el proceso por el cual una representación social es aceptada y absorbida por un individuo como su (de ella o de él) propia representación y así volverse, para ese individuo, real, aún cuando en realidad es imaginaria. No obstante, mi ejemplo es demasiado simple. No explica cómo se construye la representación y cómo entonces se la acepta y se la absorbe. Para este propósito vayamos ante todo a Michel Foucault.

El primer volumen de la **Historia de la sexualidad** de Foucault ha tenido gran influencia, en especial su atrevida tesis de que la sexualidad, comúnmente pensada tanto natural como íntima y privada, es en realidad completamente construida en la cultura de acuerdo con los propósitos políticos de la clase social dominante. El análisis de Foucault comienza con una paradoja: las prohibiciones y regulaciones relativas a los comportamientos sexuales, ya sean hablados por autoridades religiosas, legales o científicas, lejos de constreñir o reprimir la sexualidad, por el contrario la han producido y continúan haciéndolo en el sentido en que la maquinaria industrial produce bienes o comodidades y al hacerlo, también produce relaciones sociales.

De ahí la noción de *tecnología del sexo*, que define como *un conjunto de técnicas para maximizar la vida* que han sido desarrolladas y desplegadas por la burguesía desde finales del siglo XVIII para asegurar su supervivencia de clase y su hegemonía permanente. Esas técnicas involucran la elaboración de discursos (clasificación, medición, evaluación, etc.) acerca de cuatro **figuras** privilegiadas u objetos de conocimiento: la sexualización de los niños y del cuerpo femenino, el control de la procreación y la psiquiatrización del comportamiento sexual anómalo como perversión. Estos discursos implementados a través de la pedagogía, la medicina, la demografía y la economía, fueron fijados o sostenidos por las instituciones del estado y se tornaron especialmente focalizados en la familia; sirvieron para difundir e **implantar**, en el sugestivo término foucaultiano, esas figuras y modos de conocimiento en cada individuo, familia e institución. Esta tecnología, remarcó, *hizo del sexo no sólo un asunto secular, sino también un asunto del estado; para ser más exactos, el sexo se convirtió en una materia que requería del cuerpo social en su totalidad y virtualmente de todos sus individuos, que se pusieran a sí mismos bajo vigilancia.*¹⁷

¹⁷ FOUCAULT, M., **The History of Sexuality**, pág. 116. El párrafo precedente aparece también en otro ensayo de este volumen, *The Violence of Rhetoric*, [hay traducción castellana, *La violencia de la retórica. Consideraciones sobre representación y género*, en TRAVESÍAS, Año 2, nº 2, (octubre 1994)] escrito antes que este trabajo, cuando primero consideré la aplicabilidad de la noción de Foucault de tecnología de sexo para la construcción del género. Escribí: *Así como es iluminador su trabajo para nuestra comprensión de los mecanismos de poder en las relaciones sociales, su valor crítico está limitado por su descuido por lo que, después de él, podríamos llamar la tecnología del género, las técnicas y estrategias discursivas por las cuales es construido el género.*

La sexualización del cuerpo femenino ha sido ciertamente una figura u objeto de conocimiento favoritos en los discursos de la ciencia médica, la religión, el arte, la literatura, la cultura popular, etc. Desde Foucault han aparecido varios estudios que consignan el tema, más o menos explícitamente, en su esquema histórico metodológico;¹⁸ pero la conexión entre mujer y sexualidad y la identificación de lo sexual con el cuerpo femenino, tan penetrante en la cultura occidental, había sido, desde hacía mucho, una preocupación mayor de la crítica feminista y del movimiento de mujeres con independencia de Foucault, por supuesto. En particular la crítica de cine feminista se había ocupado de ese tema con un esquema conceptual que, aunque no procedía de Foucault, no era, sin embargo, del todo disímil.

Desde un tiempo antes de la publicación del primer volumen de **Historia de la sexualidad** en Francia (**La volonté de savoir**, 1976) las teóricas feministas del cine habían estado escribiendo acerca de la sexualización de la estrella femenina en la narrativa del cine y analizando las técnicas cinematográficas (iluminación, encuadre, edición, etc.) y los códigos cinematográficos específicos (por ejemplo, el sistema de la mirada) que construye a la mujer como imagen, como el objeto de la mirada voyeurista del espectador; y habían desarrollando un relevamiento y una crítica de los discursos psico-sociales, estéticos y filosóficos que subyacen en la representación del cuerpo femenino como el sitio primario de la sexualidad y del placer visual.¹⁹ El entender al cine como una tecnología social, como un **aparato cinematográfico** fue desarrollado en la teoría del cine contemporáneamente con el trabajo de Foucault, pero independientemente de él; más bien, como la palabra *apparatus* sugiere, fue influenciado directamente por el trabajo de Althusser y Lacan.²⁰ Hay pocas dudas, en todo caso, de que el cine -el aparato cinematográfico- es una tecnología de género como he argumentado a lo largo de **Alicia ya no**, espero que convincentemente, si bien no con estas mismas palabras,

La teoría del aparato cinematográfico está más interesada que la de Foucault en responder a ambas partes de la pregunta de la que partí: no sólo cómo es construida por la tecnología dada la representación del género, sino también cómo es asimilada subjetivamente por cada individuo al que esa tecnología se dirige. Para la segunda parte de la cuestión, la noción crucial es el concepto de espectador/a, que la teoría

¹⁸ Por ejemplo, POOVER, Mary, *Scenes of an Indelicate Character: The Medical Treatment of Victorian Women*, REPRESENTATIONS, nº 14 (Spring 1986) 137-68; y DOANE, Mary Anne *Clinical Eyes: The Medical Discourse*, un capítulo de su libro **The Desire to Desire: "The Woman's Film" of the 1940s**, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

¹⁹ Aunque pueden encontrarse referencias más detalladas del trabajo feminista en cine en **Alice Doesn't**, deseo mencionar dos textos críticos fundamentales, ambos publicados en 1975 (el año en que **Surveiller et Punir [Discipline and Punish]** de Foucault apareció por primera vez en Francia) [Hay traducción castellana, **Vigilar y castigar**, Madrid, Siglo XXI]: MULVEY, Laura, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, SCREEN 16, nº 3 (Agosto 1975), 6-18; y HEATH, Stephen, *Narrative Space*, ahora en **Questions of Cinema**, Bloomington, Indiana University Press, 1981, págs. 19-75.

²⁰ de LAURETIS, Teresa y HEATH, Stephen, eds., **The Cinematic Apparatus**, London, Macmillan, 1980.

feminista del cine ha establecido como concepto generizado, es decir, los modos en los cuales cada espectador/a individual es apelado por la película, los modos en los cuales su identificación (femenina o masculina) es solicitada y estructurada en el film mismo,²¹ están íntima e intencionalmente, conectados con el género del espectador/a, aunque no siempre explícitamente. En ambos, en los escritos críticos y en las prácticas del cine de mujeres, la exploración de la condición de espectadora femenina está dándonos un análisis sutilmente articulado, de las modalidades de ver cine por las mujeres y formas cada vez más sofisticadas de dirección al hacer cine (como se discute en los capítulos 7 y 8).

Este trabajo crítico está produciendo un conocimiento del cine y de la tecnología del sexo al que la teoría de Foucault no podría conducir, en sus propios términos, ya que ahí la sexualidad no es entendida como generizada, como teniendo una forma masculina y una forma femenina, sino que se la toma como una y la misma para todos y, consecuentemente, como masculina (discusiones posteriores sobre este punto se encontrarán en el capítulo 2). No estoy hablando de la libido, que Freud decía que era sólo una, y pienso que puede haber estado en lo cierto. Estoy hablando aquí de la sexualidad como una construcción y una (auto)representación, y que ambas sí tienen una forma femenina y una forma masculina, a pesar de que en el esquema mental centrado en lo masculino o patriarcal la forma femenina es una proyección de la masculina, su opuesto complementario, su extrapolación, la costilla de Adán, como se suele decir. Así que, aún cuando esté localizada en el cuerpo de la mujer (*vista*, escribió Foucault, *como completamente saturada con la sexualidad*, pág. 104), la sexualidad es percibida como un atributo o una propiedad del varón.

Como Lucy Bland afirma en respuesta a un artículo sobre la construcción histórica de la sexualidad en términos foucaultianos -un artículo que no sorprendentemente omite lo que ella considera *uno de los aspectos centrales de la construcción histórica de la sexualidad, es decir su construcción como género específico*- las concepciones variadas de la sexualidad a través de la historia occidental, aunque diversas entre sí, se han basado en *el contraste permanente entre la sexualidad masculina y la femenina*.²² En otras palabras, la sexualidad femenina ha sido invariablemente definida en contraste tanto como en relación al varón. La concepción de la sexualidad sostenida por las feministas de la primera ola, hacia el cambio de siglo, no fue una excepción: si ellas reclamaban la **castidad** y se oponían a toda actividad sexual porque degrada a las mujeres al nivel de los varones, o si clamaban por una libre expresión de la función **natural** y calidad **espiritual** del sexo de parte de las mujeres, era porque el sexo significaba

²¹ En el texto fílmico en particular, pero siempre por medio del aparato completo, incluyendo los géneros cinemáticos, la **industria fílmica**, y la **historia de la máquina-cinematográfica** completa, como Stephen Heath la ha definido. (*The Cinematic Apparatus: Technology as Historical and Cultural Form*, en de LAURETIS y HEATH, **The Cinematic Apparatus**, pág. 7).

²² BLAND, Lucy, *The Domain of the Sexual: A Response*, SCREEN EDUCATION, nº 39 (Summer 1981), pág. 56. En el texto están incluidas referencias subsiguientes de este trabajo.

intercambio heterosexual y primariamente penetración. Es recién en el feminismo contemporáneo que han aparecido las nociones de una sexualidad de las mujeres diferente o autónoma y de identidades sexuales no-masculino-relacionadas. Pero igual, Bland observa, *el desplazamiento del centro de la escena sexual del acto sexual como penetración queda como una tarea que aún hoy nos preocupa* (pág. 67).

*La polaridad masculino/femenino ha sido y sigue siendo un tema central en casi todas las representaciones de la sexualidad. Para el “sentido común”, la sexualidad masculina y la femenina se erigen como distintas: la sexualidad masculina es entendida como activa, espontánea, genital, fácilmente elevada por “objetos” y fantasías, mientras que la femenina es pensada en términos de su **relación con** la sexualidad masculina, básicamente como expresión y respuesta al varón.* (pág. 57)

De aquí la paradoja que estropea la teoría de Foucault, al igual que otras teorías contemporáneas radicales pero androcéntricas: para combatir la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, esas teorías (y sus políticas respectivas), negarán al género. Pero negarlo es ante todo negar las relaciones sociales de género que constituyen y legitiman la opresión sexual de las mujeres y, en segundo lugar, negar al género es permanecer *en la ideología* una ideología que (ni coincidentemente ni, por supuesto, intencionalmente) en forma manifiesta está al auto-servicio de los sujetos generizados masculinos.

En su libro colectivo, las autoras de **Changing the Subject** discuten acerca de la importancia y los límites de la teoría del discurso y desarrollan sus propias propuestas teóricas desde una crítica pero también desde una aceptación de las premisas básicas del postestructuralismo y la deconstrucción.²³ Por ejemplo, aceptan *la destitución postestructuralista del sujeto unitario y la revelación de su carácter constituyente y no constituido*, (pág. 204) pero mantienen que la deconstrucción del sujeto unificado, el individuo burgués (**el sujeto-como-agente**) no es suficiente para una comprensión precisa de la subjetividad. En particular, el capítulo de Wendy Hollway *Gender difference and the production of subjectivity* postula que lo que cuenta para el contenido de la diferencia de género son los significados genérico-diferenciados y las posiciones permitidas diferentemente a los varones y a las mujeres en el discurso. Así, por ejemplo, como todos los discursos sobre la sexualidad son genéricamente diferenciados y en consecuencia múltiples (hay al menos dos en cada instancia específica o momento histórico), las mismas prácticas de (hetero)sexualidad son, del mismo modo, para *significardiferentemente a mujeres y a varones, porque ellos están siendo leídos a través de discursos diferentes* (pág. 237).

El trabajo de Hollway concierne al estudio de las relaciones heterosexuales como *el sitio primario donde la diferencia de género es re-producida* (pág. 228)

²³ HENRIQUES, Julian, HOLLWAY, Wendy, URWIN, Cathy, VENN, Couze y WALKERDINE, Valerie, **Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity**, London, Methuen, 1984. Subsiguientes referencias a este trabajo se incluyen en el texto.

y se basa en el análisis de materiales empíricos extraídos de relatos de individuos de sus propias relaciones heterosexuales. Su proyecto teórico es *¿cómo podemos entender la diferencia de género de una manera que pueda dar cuenta de los cambios?*.

Si no hacemos esta pregunta, el cambio de paradigma desde una teoría biologicista a una del discurso de la diferencia de género, no constituye un gran avance. Si el concepto de discursos es sólo un reemplazo de la noción de ideología, entonces nos quedamos con una de dos posibilidades. O la explicación ve a los discursos como repitiéndose mecánicamente a sí mismos, o -y esta es la tendencia de la teoría materialista de la ideología- los cambios en la ideología se siguen de cambios en las condiciones materiales. De acuerdo a tal uso de la teoría del discurso la personas son víctimas de ciertos sistemas de ideas que están fuera de ellas. El determinismo discursivo surge en contra del viejo problema de la agencia, típico de toda suerte de determinismos sociales. (pág. 237)

La “laguna” en la teoría foucaultiana, como ella la ve, consiste en su explicación de los cambios históricos en los discursos. *El acentúa la relación mutuamente constitutiva entre poder y conocimiento: cómo cada uno constituye al otro para producir las verdades de una época particular.* Antes que igualando poder y opresión, Foucault los ve como productores de significados, valores, conocimientos y prácticas, pero ni positivos ni negativos intrínsecamente. Sin embargo, Hollway advierte, *él todavía no da cuenta acerca de cómo la gente es constituida como resultado de ciertas verdades que se vuelven corrientes antes que de otras* (pág. 237). Ella entonces reformula, y redistribuye, la noción de poder de Foucault sugiriendo que el poder es lo que motiva (y no necesariamente de una manera conciente o racional) las “investiduras” individuales en posiciones discursivas. Si en cualquier momento hay algunos discursos sobre la sexualidad rivales y hasta contradictorios -más que una única, abarcadora o monolítica ideología- entonces lo que hace que uno/a tome una posición en un cierto discurso antes que otra es una “investidura” (este término traduce el alemán *Besetzung*, una palabra usada por Freud y convertida al inglés como *catexia*), algo entre un compromiso emocional y un interés creado, en el poder relativo (la satisfacción, el premio, la retribución) que esa posición promete (pero que no necesariamente siempre satisface).

El de Hollway es un intento interesante de reconceptualizar el poder de tal manera que la agencia (antes que la elección) pueda existir para el sujeto, y especialmente para aquellos sujetos que han sido (percibidos como) “víctimas” de la opresión social o inhabilitados especialmente por el monopolio discursivo del poder-saber. Esto no sólo puede explicar por qué, por ejemplo, las mujeres (que son personas de un género) han tenido históricamente diferentes investiduras y así han tomado posiciones diferentes de género y de prácticas sexuales e identidades (celibato, monogamia, no monogamia, frigidez, rol sexual actuado [*sexual-role playing*], lesbianismo, heterosexualidad, feminismo, antifeminismo, posfeminismo, etc.), sino que también permite explicar, a la vez, el hecho de *otras dimensiones mayores de diferencia social tales como clase, raza y edad intersectadas con género para favorecer o no ciertas posiciones* (pág. 239), tal como Hollway sugiere.

Sin embargo, su conclusión de que *cada relación y cada práctica es un lugar de cambios potenciales tanto como de reproducción* no dice qué relación con la potencialidad para el cambio en las relaciones de género -si es un cambio tanto de conciencia como un cambio en la realidad social- puede ofrecer resistencia a la hegemonía de los discursos.

¿Cómo los cambios en la conciencia afectan o producen cambios en los discursos dominantes? O de otra manera, ¿las investiduras de quiénes reditúan mayor poder relativo? Por ejemplo, si decimos que ciertos discursos y prácticas, si bien marginales con referencia a instituciones, pero no obstante disruptivos u oposicionales (por ejemplo, el de las mujeres de cine y el de los colectivos de salud, las revisiones por parte de los **Women's Studies** y de los **Afro-American Studies** del canon literario y de los planes de estudio, la creciente crítica del discurso colonial) tienen el poder de “implantar” nuevos objetos y modos de conocimiento en sujetos individuales ¿se sigue que estos discursos de resistencia o contra-prácticas (como Claire Johnston llamó al cine de los años 70 “contra-cine”) pueden volverse dominantes o hegemónicos? Y si es así ¿cómo? ¿O no necesitan volverse dominantes para que cambien las relaciones sociales? Y si no, ¿cómo cambiarán las relaciones sociales de género? Puedo resumir estas preguntas en una como sigue: si, como Hollway escribe, *la diferencia de género es...reproducida en las interacciones cotidianas de las parejas heterosexuales, a través de la negación del carácter relacional de la subjetividad, no unitario, no racional* (pág. 252), ¿que persuadirá a las mujeres a invertir otras posiciones, otras fuentes de poder capaces de cambiar las relaciones de género, cuando ellas hubieran asumido la posición corriente (de hembra en la pareja), en primer lugar porque esa posición les permite, como mujeres, un cierto poder relativo?

Lo que estoy tratando de decir, por más que acuerdo con Hollway en la mayor parte de su argumentación y a pesar que me agrada su esfuerzo por redistribuir el poder entre la mayoría de nosotras, es que para teorizar como positivo el poder “relativo” de los/las oprimidos/as por las relaciones sociales corrientes se necesita algo más radical, o quizás más drástico, de lo que ella parece querer asegurar. El problema se agrava por el hecho de que las investiduras estudiadas por Hollway se consiguen y se afianzan por medio de un contrato heterosexual; es decir, su objeto de estudio es el lugar mismo en el cual las relaciones sociales de género y, por lo tanto, la ideología de género son re-producidas en la vida cotidiana. Cualquier cambio que pueda resultar en eso, no obstante que pueda ocurrir, es semejante a cambios en la “diferencia de género”, precisamente, más que cambios en las relaciones sociales de género: cambios, en suma, en la dirección de mayor o menor “igualdad” de las mujeres **con los varones**.

Aquí el problema está puesto claramente en evidencia, en la noción de la(s) diferencia(s) sexual(es), su fuerza conservadora limitando y trabajando contra el esfuerzo de repensar sus propias representaciones. Creo que para imaginar al género (varones y mujeres) de otra manera, y (re)construirlo en otros términos que aquellos dictados por el contrato patriarcal, debemos dejar el esquema de referencia centrado en lo masculino en el cual género y sexualidad son (re)producidos por el discurso de la sexualidad masculina o, como Luce Irigaray ha escrito tan bien, de la hom(m)osexualidad. Este ensayo podría constituir un mapa aproximado de los primeros pasos de la salida.

Desde otro marco de referencia completamente distinto, Monique Wittig ha subrayado el poder de los discursos para “hacer violencia” en la gente, una violencia que es material y física, aunque producida tanto por los discursos abstractos y científicos como por los discursos de los medios masivos de comunicación.

*Si el discurso de los sistemas teóricos modernos y de la ciencia social ejerce(n) poder sobre nosotros, es porque trabajan con conceptos que nos tocan estrechamente... Funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de toda clase de disciplinas, teorías e ideas corrientes que llamaré el pensamiento conservador. (Ver **El pensamiento salvaje** de Claude Lévi-Strauss). Ellos conciernen a **mujeres, hombres, sexo, diferencia** y toda la serie de conceptos que soportan esa marca, incluyendo a otros tales como **historia, cultura** y **lo real**. Y a pesar de que ha sido aceptado en años recientes que no hay cosas tales como la naturaleza, que todo es cultura, permanece allí dentro de esa cultura un núcleo de naturaleza que resiste el examen, una relación excluida de lo social en el análisis; una relación cuya característica está ineluctablemente en la cultura tanto como en la naturaleza y que es la relación heterosexual. La llamaré, la relación obligatoria entre **varón** y **mujer**.²⁴*

Afirmando que los *discursos de la heterosexualidad nos oprimen en el sentido en que nos previenen de hablar a menos que hablemos en sus términos* (pág. 105), Wittig recobra el sentido de la opresión del poder tal como está imbricado en los conocimientos controlados institucionalmente, un sentido que de alguna manera se había perdido al dar lugar al énfasis de la versión foucaultiana del poder como productivo y, **en consecuencia, como positivo**. Mientras que sería difícil refutar que el poder es productor de conocimientos, significados y valores, parece bastante obvio que debemos distinguir entre los efectos positivos y los opresivos de tal producción. Y esto no es una cuestión para la práctica política únicamente, sino, como Wittig nos recuerda enérgica-mente, es especialmente una cuestión para plantearse respecto de la teoría.

Reescribiré, entonces, mi tercera proposición: **La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados desde afuera del contrato social heterosexual e inscriptos en las prácticas micropolíticas, estos términos pueden tener también una parte en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación**. Retomaré este punto en la sección 4.

En el último capítulo de **Alicia ya no**, usé el término **experiencia** para designar al proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres

²⁴ WITTIG, Monique, *The Straight Mind*, FEMINIST ISSUES, nº1 (Summer 1980), 106-107. Subsiguientes referencias a este trabajo se incluyen en el texto.

sociales. Buscaba definir la experiencia más precisamente como un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del yo y del mundo externo (en palabras de Ch. Peirce). La constelación o configuración de efectos de significado que llamo experiencia cambia y es reformada continuamente para cada sujeto con su compromiso continuo con la realidad social, una realidad que incluye -y para las mujeres, centralmente- las relaciones sociales de género. Porque, tal como empecé a argumentar en ese libro siguiendo las visiones críticas de Virginia Woolf y Catherine Mac Kinnon, la subjetividad y la experiencia femeninas descansan necesariamente en una relación específica con la sexualidad. Y aunque desarrollada insuficientemente, esta observación me sugiere que lo que estoy tratando de definir con la noción de un complejo de hábitos, asociaciones, percepciones y disposiciones que la engendran a una como mujer, lo que estaba tratando de dar a entender era precisamente la experiencia de género, los efectos de significado y las auto-representaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones. Y seguramente no fue casual, entonces, que mi análisis haya sido concerniente al cine, a la narrativa y a la teoría. Porque ellas mismas son, por supuesto, tecnologías de género.

Ahora bien, afirmar que la teoría (un término genérico para cualquier discurso teórico que procure dar cuenta de un objeto particular de conocimiento, y en realidad construya ese objeto en un campo de significado como su propio dominio de conocimiento, el dominio llamado frecuentemente **disciplina**) es una tecnología de género puede parecer paradójico, dado el hecho que he lamentando a través de la mayoría de estas páginas; es decir, que las teorías que están disponibles para ayudarnos y que delinean el pasaje desde la sociabilidad a la subjetividad, desde los sistemas simbólicos a la percepción individual o desde las representaciones culturales a la auto-representación -un pasaje en espacios discontinuos, debería decir- son o bien indiferentes al género o incapaces de conceptualizar un sujeto femenino.²⁵ Son indiferentes al género, como las teorías de Althusser y de Foucault, o los trabajos tempranos de Julia Kristeva o de Umberto Eco; o bien, si efectivamente se preocupan por el género, como lo hace la teoría freudiana del psicoanálisis (más que cualquier otra, en realidad, con excepción de la teoría feminista), y si efectivamente ofrecen entonces un modelo para la construcción del género en la diferencia sexual, sin embargo, su diseño del terreno entre la sociabilidad y la subjetividad es tal que deja al sujeto femenino irremediamente prisionero en los pantanos patriarcales o varado en alguna parte entre el demonio y el profundo mar azul. Sin embargo, y éste es mi argumento en este libro **ambos** tipos de teorías y las ficciones que ellas inspiran, contienen y promueven alguna representación de género, no menos que lo que hace el cine.

²⁵ Puede también sonar paradójico afirmar que la teoría es una tecnología social en vista de la creencia común que la teoría (y en forma similar la ciencia) es lo opuesto a la técnica, al empírico saber-cómo, pericia manual, conocimiento práctico o aplicado, en resumen, todo lo que se asocia al término **tecnología**. Pero confío que todo lo dicho tan largamente en este ensayo me exime de la obligación de definir otra vez lo que entiendo por tecnología.

Un ejemplo es el trabajo iluminador de Kaja Silverman sobre subjetividad y lenguaje en psicoanálisis. Al afirmar que la subjetividad es producida a través del lenguaje y que el sujeto humano es semiótico y, por tanto, también un sujeto generizado, Silverman hace un esfuerzo valiente, en sus palabras, *para crear un espacio para el sujeto femenino dentro de [sus] las páginas, aunque este espacio fuera solo negativo*.²⁶ Y, por cierto, en el esquema lacaniano de su análisis, la cuestión de género no encaja, y el sujeto femenino puede ser definido sólo vagamente como un *punto de resistencia* (pág. 144, pág. 232) a la cultura patriarcal, como *potencialmente subversivo* (pág. 233), o como estructurado negativamente *en relación al falo* (pág. 191). Esta negatividad de la mujer, su carencia o trascendencia de las leyes y procesos de significación tiene una contraparte en la teoría psicoanalítica postestructuralista, en la noción de femineidad como una condición privilegiada, una cercanía a la naturaleza, el cuerpo, el costado maternal o el inconciente. Sin embargo, estamos prevenidas, esta femineidad es puramente una representación, una posicionalidad dentro del modelo fálico de deseo y significación; no es una cualidad o una propiedad de las mujeres. Lo que equivale a decir que la mujer, **como** sujeto de deseo o de significación, es irrepresentable, o, mejor, que en el orden fálico de la cultura patriarcal y en su teoría, la mujer es irrepresentable excepto como representación.

Pero aún cuando difiere de la versión lacaniana predominante en crítica literaria y teoría del cine, y aún cuando efectivamente pone la cuestión de cómo una se convierte en una mujer (como hace, por ejemplo, la teoría de las relaciones objetales, que ha interesado a las feministas tanto, si no más, que Lacan o Freud), el psicoanálisis define a la mujer **en relación con** el hombre, desde dentro del mismo esquema de referencia y con las categorías analíticas elaboradas para dar cuenta del desarrollo psicosocial del varón. Esta es la razón por la que el psicoanálisis no se dirige, no puede dirigirse, a la compleja y contradictoria relación de las mujeres con la Mujer, que en cambio define como una simple ecuación: mujeres = Mujer = Madre. Y ése, tal como he sugerido, es uno de los efectos más profundamente arraigados de la ideología de género.

Antes de pasar a considerar las representaciones de género que están contenidas en otros discursos corrientes, de interés para el feminismo, deseo volver brevemente a mi propia posición *vis-à-vis* el problema de comprender al género tanto a través de una lectura crítica de la teoría como a través de las configuraciones cambiantes de mi experiencia como feminista y como teórica. Si no pude dejar de ver, aunque no lo haya podido formular en mis primeros trabajos, que el cine y las teorías narrativas eran tecnologías de género,²⁷ no fue sólo porque había leído a Foucault y a Althusser (que no habían dicho nada acerca del género) y a Woolf y a MacKinnon (que sí lo hicieron), sino también porque había absorbido como mi experiencia (a través de mi propia historia y compromiso en la realidad social y en

²⁶ SILVERMAN, Kaja, **The Subject of Semiotics**, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pág. 131. Subsiguientes referencias a este trabajo, se incluyen en el texto.

²⁷ Encuentro que escribí lo siguiente, por ejemplo: *La narrativa y el cine apelan al consentimiento de las mujeres y por un excedente de placer esperan seducir a las mujeres en la femineidad*, (**Alice Doesn't**, pág. 10).

los espacios generizados de las comunidades feministas) el método analítico y crítico del feminismo: la **práctica** de la auto-conciencia. Porque la comprensión de la propia condición personal como mujer en términos sociales y políticos y la constante revisión, reevaluación y reconceptualización de esa condición en relación a la comprensión de otras mujeres de sus posiciones sociosexuales, generan un modo de aprehensión de toda realidad social que se deriva de la conciencia de género. Y desde esta aprehensión, desde este conocimiento personal, íntimo, analítico y político de la fuerza penetrante del género, no hay retorno a la inocencia de la “biología”.

Esta es la causa por la que encuentro imposible compartir las creencias de algunas mujeres en un pasado matriarcal o en un contemporáneo reino “matrístico” presidido por la Diosa, un reino de tradición femenina, marginal y subterráneo y, más aún, positivo y bueno, amante de la paz, ecológico, matrilineal, matrifocal, no indoeuropeo, etc.; en suma, un mundo no tocado por la ideología, la lucha racial y de clase ni por la televisión; un mundo no problematizado por las demandas contradictorias y las gratificaciones opresivas del género tal como yo, y seguramente esas mujeres también, experimentamos cotidianamente. Por otra parte, y en gran medida por las mismas razones, encuentro igualmente imposible dar lugar al género ni como una idea esencialista y mítica del tipo que acabo de describir, ni como la idea liberal-burguesa estimulada por los anuncios de los medios: algún día, pronto quizás, las mujeres tendrán sus carreras, sus propios apellidos y su propiedad, hijos/as, maridos y/o amantes femeninas de acuerdo a sus preferencias y todo sin alterar las relaciones sociales existentes y las estructuras heterosexuales a las que nuestra sociedad, y muchas otras, están atadas firmemente.

Aún este escenario que, honestamente debo admitir, asoma suficientemente a menudo en el fondo de un cierto discurso feminista sobre el género, aún este Estado Ideal de igualdad de género, no es suficiente para disuadirme de afirmar al género como una cuestión radical para la teoría feminista. Y así llego a la última de las cuatro proposiciones.

4. El estado ideal de igualdad de género, tal como acabo de describir, es un blanco fácil para los deconstructivistas. Concedido. (A pesar de que no es del todo una figura de paja porque es una representación real, es como si lo fuera: simplemente vaya al cine en su próxima salida y podrá verla). Pero además de los ejemplos flagrantes de la representación ideológica del género en cine, donde la intencionalidad de la tecnología está virtualmente puesta en primer plano en la pantalla; y además del psicoanálisis, cuya práctica médica es más una tecnología de género que su teoría, hay otros sutiles esfuerzos para contener el trauma del género: la ruptura potencial del tejido social y del privilegio del varón blanco que podría sobrevenir si se difundiera esta crítica feminista de género como producción ideotecnológica.

Consideremos, por ejemplo, la nueva ola de escritos críticos masculinos sobre el feminismo que han aparecido últimamente. Filósofos varones escribiendo como mujer, críticos varones leyendo como una mujer, varones en el feminismo. ¿Qué es esto? Claramente es un *hommage* (el juego de palabras es demasiado tentador como para no hacerlo) ;pero para qué fin? Porque la mayor parte en forma de menciones

breves o de escritos ocasionales, esos trabajos no avalan ni valorizan en los medios académicos el proyecto feminista *per se*. Lo que ellos valoran o legitiman son ciertas posiciones dentro del feminismo académico, esas posiciones que sirven o bien a uno o a ambos: a los intereses críticos personales y a los asuntos teóricos androcéntricos.²⁸

Como se señala en la introducción a la reciente colección de ensayos sobre **Gender and Reading**, hay evidencia de que los varones son “lectores resistentes” de la ficción de las mujeres. Más exactamente, *no es que los varones no puedan leer los textos de las mujeres, en realidad es que no quieren*.²⁹ En la medida en que la teoría avanza, la evidencia es muy fácil de comprobar mediante una rápida ojeada al índice de nombres de cualquier libro que no se identifique a sí mismo específicamente como feminista. La pobreza de referencias tanto a críticas femeninas como feministas es tan consistente que una podría estar tentada, como hizo Elaine Showalter, de dar la bienvenida *al pasaje a la crítica feminista por parte de (prominentes) teóricos varones*.³⁰ Y la tentación puede ser irresistible si, como los editores de **Gender and Reading**, uno/a está interesado/a en que *esas discusiones de diferencia de género no impidan el reconocimiento de la variabilidad individual y del suelo común compartido por todos los humanos* (pág. xxix; énfasis agregado).

²⁸ Ver SHOWALTER, Elaine, *Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year*, *Raritan* 3, nº 2 (1983), 130-49; SPIVAK, Gayatri Chakravorty *Displacement and the Discourse of Woman* in **Desplacement: Derrida and After**, ed. KRUPNICK, Mark, Bloomington, Indiana University Press, 1983, págs. 169-95; RUSSO, Mary, *Female Grotesques: Carnival and Theory*, en de LAURETIS, **Feminist Studies/Critical Studies**, págs. 213-229; y JARDINE, Alice *et al*, eds., **Men on Feminism**, Nueva York, Methuen, 1987.

²⁹ FLYAN, Elizabeth A. y SCHWEICKART, Patrocinio P. eds., **Gender and Reading: Essays on Readers, Texts and Contexts**, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986, p. xviii. Este pasaje en la introducción remite específicamente al ensayo de FETTERLEY, Judith, *Reading about Reading*, págs. 147-64. Referencias subsiguientes a este volumen están incluidas en el texto. El énfasis programático de tal rechazo está corroborado por la evidencia histórica que Sandra Gilbert y Susan Gubar aportan para documentar *la formación de una respuesta retrógrada de misoginia intensificada con la cual los escritores (modernistas) varones saludaron la entrada de las mujeres en el mercado literario* desde finales del siglo diecinueve, en su ensayo *Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality*, *New Literary History* 16, nº 3 (Spring 1985), 524.

³⁰ SHOWALTER, *Critical Cross-Dressing*, pág. 131. Sin embargo, como Gilbert y Gubar también señalan, tal movimiento no es inaudito o necesariamente desinteresado. Puede ser -¿y por qué no?- que el esfuerzo de los escritores (varones) europeos desde la Edad Media por transformar la *materna lingua*, o lengua materna (la vernácula) en un cultivado *patrius sermo*, o habla paterna (en los términos de Walter Ong), como un instrumento más adecuado para el arte, haya sido un esfuerzo para sanar lo que Gilbert y Gubar llamaron *la herida lingüística masculina*: “Duelo y vigilia por el patrius sermo perdido, modernistas y posmodernistas masculinos transforman la vernácula materna en una nueva aurora del patriarcado en la que pueden despertar los viejos poderes de la **Palabra del Padre**”, GILBERT y GUBAR, **Sexual Linguistics**, págs. 534-35.

Los límites y el riesgo de esta visión del género como **diferencia genérica** aparecen especialmente manifiestas cuando, en uno de los ensayos de la colección que propone *A Theory for Lesbian Readers*, Jean Kennard se encuentra acordando con Jonathan Culler (según Showalter) y re-inscribe sus palabras y las de él en las suyas propias: *Leer como una lesbiana no es necesariamente lo que ocurre cuando una lesbiana lee...La hipótesis de una lectora lesbiana [es lo que] cambia nuestra aprehensión de un texto dado.*³¹ Irónicamente, o, diría mejor, gracias a la mano de Dios, este último enunciado contradice y va en dirección opuesta al propio proyecto crítico de Kennard, claramente establecido unas pocas páginas antes: *Lo que deseo sugerir aquí es una teoría acerca de la lectura que no simplifique demasiado el concepto de identificación, que no subsuma la diferencia lesbiana bajo un universal femenino...Es un intento de sugerir una manera en que las lesbianas podrían releer y escribir acerca de los textos.* (pág. 66)

La ironía está en que el enunciado de Culler -en la línea de la desconstrucción derrideana, que es el contexto de esta afirmación- intenta hacer al género sinónimo de la(s) diferencia(s) discursiva(s), diferencias que son efectos del lenguaje o de posiciones en el discurso, y así ciertamente independientes del género del lector (esta noción de diferencia ya fue mencionada a propósito de la crítica que le hizo Michèle Barret). Lo que Kennard está sugiriendo, entonces, es que Culler puede leer no sólo como una mujer sino también como una lesbiana, y eso *subsumiría la diferencia lesbiana no sólo bajo un universal femenino* sino también bajo el universal masculino (que el mismo Jonathan Culler podría no aceptar representar, en nombre de la *différance*). La mano de Dios es bienvenida porque el presentimiento crítico y la presunción inicial de Kennard (que las lesbianas leen en forma diferente de las mujeres comprometidamente heterosexuales tanto como de los varones) son muy correctas, en mi opinión; solamente, deben ser justificadas, o rendir cuenta por otros medios que las teorías masculinas de la lectura o la psicología de la Gestalt (porque además de Lacan y Derrida, por vía de Culler, Kennard extrae su teoría de la *lectura polar* de la teoría de Joseph Zinker sobre las características opuestas o *polaridades*). Para los propósitos del tema que estamos tratando, la mano de Dios puede ser personificada en la evaluación crítica que hace Tania Modleski de la **hipótesis** Showalter-Culler:

Para Culler, cada etapa de la crítica feminista vuelve cada vez más problemática la idea de "experiencia de mujeres". Poniendo en cuestión esta noción, Culler logra abrir un espacio para las interpretaciones feministas masculinas de los textos literarios. Así, en un punto él cita la observación de Peggy Kamuf acerca del feminismo como una

³¹ KENNARD, Jean E., *Ourselves behind Ourselves: A Theory for Lesbian Readers*, en FLYNN y SCHWEICKART, **Gender and Reading**, pág. 71. Aquí Kennard cita y readapta (al reemplazar la palabra **mujer** por la palabra **lesbiana**) a CULLER, Jonathan **On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism**, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1982, págs. 49 y 50; en la pág. 50 Culler mismo cita a Showalter. [Hay traducción castellana de la obra **Sobre la desconstrucción**, Madrid, Cátedra, 1992].

forma de lectura y pide prestado un término, bastante irónicamente, de Elaine Showalter para sugerir que “leer como una mujer” es en última instancia no una cuestión del género efectivo de cualquier lector/a: una y otra vez, Culler habla sobre la necesidad para la crítica de adoptar lo que Showalter ha llamado la “hipótesis” de una mujer lectora en lugar de apelar a la experiencia de los/as lectores/as reales.³²

Entonces, al mostrar cómo Culler acepta el relato de Freud en **Moisés y el monoteísmo** y por tanto especula que una crítica literaria propensa a indagar los significados **legítimos** de un texto debe ser vista como “patriarcal”, Modleski sugiere que Culler es él mismo patriarcal *justo en el punto en que parece ser más feminista; cuando se arroga a sí mismo y a otros críticos masculinos la habilidad de leer como una mujer por “hipotetización” de las mujeres lectoras* (pág. 133). Una crítica *feminista*, concluye, repudiaría la “hipótesis” de una lectora mujer y promovería en cambio la *real lectora femenina*.³³

Paradójicamente, como señalo en el capítulo 2 con referencia a la postura de Foucault acerca del tema de la violación, algunos de los más sutiles intentos de contener este trauma de género están inscriptos en los discursos teóricos cuyo mayor propósito explícito es deconstruir el *status quo* en el Texto de la Cultura Occidental: la filosofía antihumanista y la deconstrucción derrideana misma, tal como aparecen reformados en los estudios literarios y textuales en la academia anglo-norteamericana. En su análisis de la noción de femineidad en la filosofía francesa contemporánea, Rosi Braidotti ve a esta noción como central para sus preocupaciones principales: la crítica de la racionalidad, la demistificación de la subjetividad unificada (el individuo como sujeto del conocimiento), y la investigación de la complicidad entre conocimiento y poder. La crítica radical de la subjetividad, argumenta, *ha resultado focalizada en un número de cuestiones concernientes al rol y al status de la “femineidad” en el esquema conceptual del discurso filosófico*.³⁴ Este interés parece ser *una extraordinaria co-ocurrencia de fenómenos: el renacimiento del*

³² MODLESKI, Tania, *Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings*, en de LAURETIS, **Feminist Studies/Critical Studies**, pág. 132. Referencias subsiguientes a este trabajo están incluidas en el texto. Ver también, en el mismo volumen, MILLER, Nancy K., *Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader*, págs. 102-120.

³³ La **lectora femenina real** de Modleski parece paralela a las **lectoras lesbianas** de Kennard. Por ejemplo, y cito de su conclusión, Kennard afirma: *La lectura polar, entonces, no es una teoría de la lectura lesbiana, sino un método particularmente apropiado para lectoras lesbianas*, pág. 77. Este enunciado, sin embargo, es también puesto en cuestionamiento por la preocupación de la autora, unas pocas líneas más abajo, para satisfacción de todas las posibles lectoras: *La lectura polar permite la participación de cualquier lectora en cualquier texto y así abre la posibilidad de disfrutar la más amplia gama de experiencia literaria*. Al final, esta lectora queda confusa.

³⁴ BRAIDOTTI, Rosi, *Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia*, en MAGLI, Patrizia, ed., **Le donne e i segni**, Urbino, Il lavoro editoriale, 1985, pág. 25. Aunque, como entiendo, se consigue una versión inglesa de este artículo, ésta y las subsiguientes referencias incluidas en el texto están traducidas por mí, de la versión italiana.

movimiento de mujeres, por una parte, y la necesidad de reexaminar los cimientos del discurso racional percibida por la mayoría de los filósofos europeos, por la otra. Braidotti continúa, entonces, la discusión sobre las formas múltiples que asume esa femineidad en el trabajo de Deleuze, Foucault, Lyotard y Derrida, y concurrentemente, el rechazo firme de cada filósofo de identificar la femineidad con las mujeres reales. Por el contrario, es solamente abandonando la insistencia en la especificidad sexual (género) que las mujeres, como ellos lo ven, podrían ser el grupo social mejor calificado (porque son oprimidas por la sexualidad) para adoptar un sujeto radicalmente “otro”, des-centrado y de-sexualizado.

Así, desplazando el tema del género sobre una ahistórica figura de la femineidad puramente textual (Derrida); o cambiando la base sexual del género bastante más allá de la diferencia sexual, sobre un cuerpo de placeres difusos (Foucault) y superficies investidas libidinalmente (Lyotard), o en un lugar-corporal de afectividad indiferenciada, y por lo tanto un sujeto liberado de la (auto-)representación y los constreñimientos de la identidad (Deleuze); y finalmente por desplazamiento de la ideología, pero también de la realidad -la historicidad- del género sobre este sujeto difuso, descentrado o deconstruido (pero ciertamente no femenino); así es que, paradójicamente otra vez, estas teorías hacen su apelación a las mujeres, nombrando el proceso de tal desplazamiento con el término **deviniendo mujeres** (*devenir-femme*).

En otras palabras, sólo negando la diferencia sexual (y el género) como componentes de la subjetividad en las mujeres reales, y por lo tanto negando la historia de la opresión y la resistencia política de las mujeres, tanto como la contribución epistemológica del feminismo para la redefinición de la subjetividad y la sociabilidad, pueden los filósofos ver en las **mujeres** el depositario privilegiado del *futuro de la humanidad*. Eso, observa Braidotti, *no es más que el viejo hábito mental [de los filósofos] de pensar lo masculino como sinónimo de universal...el hábito mental de traducir a las mujeres como metáfora* (págs. 34-35). Que ese hábito es más viejo, y por lo tanto más duro de romper que el sujeto cartesiano, puede explicar la omisión predominante, cuando no es desprecio directo, que los intelectuales varones tienen por la teorización feminista, a pesar de gestos ocasionales en la dirección de *las luchas de las mujeres* o la concesión de status político al movimiento de mujeres. Esto no impediría y de hecho no impide a las teóricas feministas la lectura, relectura y reescritura de sus trabajos.

Por el contrario, la necesidad de la teoría feminista de continuar su crítica radical de los discursos dominantes de género, tal como estos son, al mismo tiempo que intentan eliminar por completo la diferencia sexual, es mucho más insistente desde que la palabra **postfeminismo** fue pronunciada, y no en vano. Esta clase de deconstrucción del sujeto es efectivamente una manera de recontener a las mujeres en la femineidad (Mujer) y repositonar la subjetividad femenina en el sujeto masculino, como quiera que sea definido. Además, cierra la puerta en la cara del sujeto social emergente al cual estos discursos supuestamente están tratando de ubicar, un sujeto constituido a través de una multiplicidad de diferencias en la heterogeneidad material y discursiva. Nuevamente, entonces, reescribo: **si la deconstrucción de género inevitablemente produce su (re)construcción, la pregunta es ¿en qué términos y en interés de quiénes es producida la de-re-construcción?**

Volviendo al problema que procuré elucidar en la discusión del ensayo de Jean Kennard, la dificultad que encontramos al teorizar la construcción de la subjetividad en textualidad se incrementa y la tarea es proporcionalmente más urgente cuando la subjetividad en cuestión es en-gendrada en una relación con la sexualidad que es por completo no representable en los términos de los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y el género. El problema, que es un problema para todos/as los/as eruditos/as y docentes feministas, es uno que enfrentamos casi diariamente en nuestro trabajo, es decir, que la mayoría de las teorías disponibles de lectura, escritura, sexualidad, ideología o cualquier otra producción cultural, están construidos sobre narrativas masculinas de género, tanto edípicas o anti-edípicas, limitadas por el contrato heterosexual; narrativas que tienden persistentemente a re-producirse a sí mismas en las teorías feministas. Ellas **tienden a**, y lo harán así a menos que una resista constantemente, recelosa de su rumbo. Esta es la razón por la que la crítica de todos los discursos concernientes al género, incluidos aquellos producidos o promovidos como discursos feministas, continúan siendo tan vitalmente una parte del feminismo como lo es el actual esfuerzo de crear nuevos espacios de discurso, de reescribir las narrativas culturales y de definir los términos de otra perspectiva, una perspectiva desde “otra parte”.

Porque, si esta perspectiva no se ve en ningún lado, no se da en ningún texto, no se la reconoce como una representación, no es que nosotras -feministas, mujeres- no hayamos, todavía, tenido éxito en producirla. Es, más bien que lo que hemos producido no es reconocible, precisamente, como una representación. Porque esa “otra parte” no es algún distante pasado mítico o alguna historia futura utópica: es la otra parte del discurso aquí y ahora, los puntos ciegos, o el fuera de plano de sus representaciones. La pienso como espacios en los márgenes del discurso hegemónico, espacios sociales cavados en los intersticios de las instituciones y en las grietas y resquebrajaduras de los aparatos del poder-saber. Y es allí donde pueden formularse los términos de una diferente construcción de género, términos que sí tengan efecto y se afiancen en el nivel de la subjetividad y de la auto-representación: en las prácticas micropolíticas de la vida de todos los días y en las resistencias cotidianas proporcionan tanto la agencia como los recursos de poder o de habilitar investiduras; y en las producciones culturales de las mujeres feministas, que inscriben ese movimiento dentro y fuera de la ideología, que cruzan de atrás para adelante los límites -y las limitaciones- de la(s) diferencia(s) sexual(es).

Quiero ser muy clara respecto de este movimiento de atrás para adelante a través de los límites de la diferencia sexual. **No** me refiero a un movimiento de un espacio a otro más allá o afuera de él: digo, desde el espacio de una representación, la imagen producida por representación en un campo discursivo o visual, hacia el espacio exterior de la representación, el espacio exterior del discurso, que podría, entonces, pensarse como “real”; o, como diría Althusser, desde el espacio de la ideología al espacio del conocimiento científico y real; o, nuevamente, desde el espacio simbólico construido por el sistema sexo-género a una “realidad” externa a él. Porque, claramente, no existe una realidad social para una sociedad dada fuera de su particular sistema sexo-género (la categoría mutuamente excluyente y exhaustiva de lo masculino y lo femenino). A lo que me refiero, en cambio, es a un movimiento desde el espacio repre-sentado por/en una representación, por/

en un discurso, por/en un sistema sexo-género, hacia el espacio no representado aunque implícito (invisible) en ellos.

Hace un momento usé la expresión **fuera de plano**, tomada de la teoría del cine: el espacio no visible en el cuadro pero que puede inferirse a partir de lo visible en el cuadro. En el cine clásico y comercial, el fuera de plano es, de hecho, borrado, o, mejor, refundido y encerrado en la imagen por las reglas cinemáticas de la narrativa (entre ellas, el primero, el sistema toma/reverso de toma). Pero el cine de vanguardia ha mostrado que el fuera de plano existe concurrentemente y a lo largo del espacio representado, lo ha hecho visible reparando su ausencia en el cuadro o en la sucesión de cuadros, y ha mostrado que incluye no sólo a la cámara (el punto de articulación y perspectiva desde el que la imagen se construye) sino también al espectador (el punto donde la imagen es recibida, re-construida y re-producida en/ como subjetividad).

Ahora bien, el movimiento dentro y fuera del género como representación ideológica, que digo que caracteriza al sujeto del feminismo, es un movimiento de atrás para adelante entre la representación de género (en su marco de referencia centrado en lo masculino) y lo que esa representación omite o, más significativamente, vuelve no representable. Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que los discursos hegemónicos vuelven disponibles y el fuera de plano, la otra parte, de esos discursos: esos otros espacios tanto discursivos como sociales que existen, desde que las prácticas feministas los han (re)construido, en los márgenes (o “entre líneas”, o “a contrapelo”) de los discursos hegemónicos y en los intersticios de las instituciones, en prácticas de oposición y en nuevas formas de comunidad. Esas dos clases de espacios no están ni en oposición uno con otro ni eslabonados en una cadena de signicación, pero coexisten concurrentemente y en contradicción. El movimiento entre ellos, por lo tanto, no es el de una dialéctica, de una integración, de una combinatoria, o de la *différance*, sino que es la tensión de la contradicción, de la multiplicidad y de la heteronomía.

Si bien en las narrativas principales, cinemáticas y otras, las dos clases de espacios están reconciliados e integrados, como el hombre incluye a la mujer en su hu(man)idad, su ho(m)osexualidad [N.T. juego de palabras entre *man*, *woman*, *(man)kind* y *ho(m)osexuality*], sin embargo, las producciones culturales y las prácticas políticas del feminismo los han mostrado como espacios separados y heterónomos. Así, habitar ambas clases de espacios al mismo tiempo es vivir la contradicción que, he sugerido, es la condición del feminismo aquí y ahora: la tensión de un doble esfuerzo en direcciones contrarias -la negatividad crítica de su teoría, y la positividad afirmativa de sus políticas- es tanto la condición histórica de existencia del feminismo como su condición teórica de posibilidad. El sujeto del feminismo es en-gendrado allí. Es decir, en otra parte.

Traducción de Ana María Bach y Margarita Roulet