

en la imprescindibilidad de la mujer para el **progreso social** y la **humanización**, en un momento de profunda crisis de paradigmas.

La práctica social de 'discriminación explícita de la mujer' desplaza su intervención hacia la producción de conocimiento sobre la mujer y ello tiene implicaciones de fuerte control social en la conformación de la realidad y de la experiencia de las propias mujeres: "En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en si uno de los primeros efectos de poder (...). El poder circula a través del individuo que ha constituido" (Foucault, 1976, p.144).

La relación saber/poder que elabora Foucault permite mostrar como los "objetos naturales" de las ciencias sociales no son más que productos de prácticas objetivadoras y reificantes. Así la mujer contemporánea caracterizada por unas cualidades humanas, en el contexto científico y fuera de él, es construída y reconstruída como sujeto y objeto de conocimiento.

La demanda explícita de aumentar el conocimiento sobre la mujer para que ésta pueda '**humanizar**' la sociedad contemporánea aparece como una práctica de carácter progresista. Cuando su configuración estratégica está bien asentada, se plantea su liberación jurídica como un gran avance. Es el grado máximo de sutílización del poder: la libertad en lugar de la coerción. Se trata de la auto-regulación y del bio-poder. **Todo por una liberación de la mujer que es una mujer renaturalizada.** La delimitación de las nuevas peculiaridades de la mujer, la exploración de sus elementos genuinamente definitorios, la explicitación de su naturaleza interna, históricamente oprimida. Todo ello conduce a una acumulación de saber sobre la mujer que **renaturaliza la desigualdad social.**

A fin de cuentas vemos como este discurso problematizador de la mujer actual **reconstruye la diferencia heredada**, cuyo origen es la desigualdad social y no la propia diferencia, como dispositivo alrededor de la cual parece

vehicularse la continua petición de saber sobre la mujer.

#### V.4.2.5 LA RECONCEPTUALIZACION DE LA SUBJETIVIDAD.

Como venimos viendo existen serias diferencias entre las teorías críticas feministas por lo que respecta a sus valores y métodos. Uno de los debates más importantes que se han planteado a través de ellas es el tema de la política de la 'identidad', unitaria versus posicional. Con él se ha abierto una profunda brecha a la difícil relación entre el conocimiento y lo político; o entre teoría y práctica.

Aunque puede parecer que estas diferentes formas de conciencia parten de la historia personal sabemos positivamente que esta historia es interpretada o reconstruida por cada uno/a de nosotros/as dentro del universo de significados y conocimientos disponibles en la cultura en un momento socio-histórico determinado, un horizonte que también incluye formas de compromiso ético-social y de lucha. Pero la forma de conciencia es específica en el marco de la perspectiva crítica feminista que defendemos aquí, tal y como señala De Lauretis (1986) "la identidad no es el objetivo sino el punto de partida del proceso de autoconciencia que permite ver que lo personal es político, y cómo esto tiene lugar, la forma en que el sujeto es específicamente y materialmente engendrado por sus condiciones sociales de producción y posibilidades de existencia" (De Lauretis, 1986, p.9). Pero el término identidad no se refiere aquí a la noción tradicional de identidad unitaria. Tal y como señala la misma autora, el énfasis en la subjetividad y la centralidad del género son constantes en las dos últimas décadas, pero son conceptos que se han ido desarrollando y cambiando.

Actualmente se está llevando a cabo una profunda reconceptualización del sujeto de conocimiento y del concepto de subjetividad; de la que se derivan profundas implicaciones de la teoría crítica feminista para la producción de conocimiento.

El concepto feminista de subjetividad no surge de una naturaleza esencial de la Mujer, ya sea ésta definida a través de la biología o de la filosofía, sino de una estrategia personal y social de supervivencia y de resistencia que es al mismo tiempo una **práctica crítica** y una **forma de conocimiento específica**. La subjetividad que emerge en los escritos feministas críticos, tal y como señala de De Lauretis (1986), es una **identidad múltiple, cambiante y auto-contradictoria**, un sujeto no dividido en el lenguaje sino mediante el lenguaje, una identidad configurada a través de las 'representaciones heterogéneas y heterónomas del género, raza y clase y a través del lenguaje y la cultura', que emerge en el seno de una historia de múltiples asimilaciones.

Este cambio en la **concepción de la subjetividad** de la mujer es altamente significativo. Se ha pasado desde la mujer definida exclusivamente por la diferencia sexual (en relación al hombre), hacia una noción más compleja y difícil de **sujeto como lugar de diferencias**, diferencias que no sólo son sexuales, raciales, económicas o culturales sino que, más bien, **son todas ellas a la vez**. Estas diferencias están **imbuídas en las relaciones sociales de poder**, y pueden coexistir bajo la unidad provisional de una acción social o política conjunta.

Estas diferencias no sólo constituyen la conciencia de cada mujer y sus límites subjetivos, sino que también definen el **sujeto femenino del feminismo** en su especificidad, su inherente y irreconciliable contradicción. Estas diferencias **no se refieren a una subjetividad fija** de todas las mujeres con respecto a la Mujer, o a una representación del feminismo como **imagen coherente y válida** (De Lauretis, 1986). La coherencia radical ha tenido, en ocasiones, efectos reduccionistas para el feminismo, como es el caso de un determinado 'feminismo de la diferencia' que se presentaba como universal. A menudo, la coherencia sólo tiene en cuenta la razón discursiva, olvidando la razón práctica, en virtud de una descontextualización. El peligro de ser excesivamente coherentes, en el marco del feminismo contemporáneo solo tiene dos posibilidades: una imagen del feminismo como retrógado o como autocomplaciente.

Apuntábamos anteriormente las implicaciones de la teoría feminista crítica para la producción de conocimiento. La concepción emergente de un **sujeto generizado heterónimo** (en los dos sentidos sujetado y que intenta auto-definirse), y que es inicialmente definido por su conciencia de opresión múltiple, tal como señala De Lauretis (1986) es una instancia del **cambio epistemológico** que han llevado a cabo las teóricas feministas contemporáneas. Por cambio epistemológico se entiende una **nueva manera de pensar sobre la cultura, el lenguaje, el arte, la experiencia y el conocimiento mismo**, redefiniendo la naturaleza y los límites de lo político.

En esto el feminismo difiere de otros modos contemporáneos de pensamiento crítico, radical y creativo como el postmodernismo y el antihumanismo filosófico: el feminismo se define como una instancia **'conformadora de la realidad social'**, no como mera política sexual. Se define como **política de la experiencia**, de la vida cotidiana tanto por lo que respecta a la esfera privada como pública puesto que ambas son inseparables, para establecer una producción de significados y referencias diferentes. A través de esta perspectiva, el conocimiento recupera su dimensión conformadora de la realidad social, de la que había sido desposeída en el marco de la filosofía representacionista.

Para la perspectiva crítica feminista **'la centralidad en la subjetividad no es meramente un signo de la crisis de la razón'**, una prueba de la característica de la racionalidad instrumental del capitalismo tardío o del final de la política e ideologías. Al contrario, el feminismo difiere de las teorías políticas de la modernidad porque es también una **política transformadora de la cotidianeidad**, que funciona también con prácticas discursivas y sociales. El límite diferencial entre ambos es el sentido de la lucha, el peso de la opresión y de la contradicción.

Se han llevado a cabo algunas prácticas diferentes en literatura o cine creando nuevos espacios discursivos y simbólicos, en los cuales **no la Mujer sino**

**las mujeres son representadas y apeladas como individuos; ellas introducen tres elementos nuevos, la especificidad, la contextualización y la historia. Son una creación cultural original del feminismo crítico, constituyen una reescritura de una parte de la cultura y de la realidad social. Se trata, con este método de corte feminista, de reescribir historias bien conocidas y así desestabilizar los mitos científicos originarios, (deconstruir) para inscribir en la imagen de la realidad caracteres nuevos que son previamente invisibles, impensables, inimaginables e imposibles (transformar). No incluimos entre esas prácticas diferentes aquellas que reifican epistemológicamente la categoría mujer..**

Por otra parte, diversas autoras críticas, entre ellas De Lauretis (1986), insisten en la importancia preferente, dentro de la historia del pensamiento feminista, de la noción de **sexualidad y diferencia sexual**. Realmente en este tema es quizás donde hay menos consenso entre las feministas pero, a nuestro modo de ver, no es una cuestión específica y desligada de los otros aspectos que trata el feminismo. El planteamiento de De Lauretis en este aspecto parece asumir que la sexualidad ha influido de forma decisiva en la construcción de las diferencias de género. Pensamos que el peligro que se deriva de este pensamiento es la reproducción de la separación entre los espacios público y privado, puesto que la sexualidad pertenece exclusivamente a uno de ellos, el ámbito privado, esfera a la que se ha atribuido tradicionalmente la diferenciación entre los géneros. A nuestro modo de ver, la cuestión de la sexualidad diferenciada es una consecuencia más de esta naturalización de la diferenciación social y no al revés, diferenciación que, en los tiempos 'igualitarios' que corren, va desplazándose exclusivamente hacia el ámbito privado.

La especificidad de la crítica que aquí asumimos es clara si la comparamos con otros discursos actuales, por ejemplo el de Foucault sobre "la tecnología de la sexualidad" u otros discursos críticos contemporáneos. Discursos que igual que los humanistas marxistas tradicionales ven la "igualdad de la

mujer" como una consecuencia de un movimiento más amplio de liberación de la humanidad, una cuestión de segundo orden.

De Lauretis (1986) sospecha que si el antihumanismo necesita al feminismo para que se alinee con él, es porque el énfasis que pone la perspectiva feminista en lo personal, lo subjetivo, el cuerpo, lo sintomático, lo cotidiano es el lado verdadero de la inscripción de lo ideológico. Lo que apunta a una unión de las esferas pública y privada, en el marco de los diferentes discursos críticos.

Otra reformulación de la noción de subjetividad es la que hace W.Hollway (1984) aunque desde una perspectiva psicoanalítica y social a la vez. Para la autora, la subjetividad emerge a través de los significados y valores incorporados que atañen a las prácticas de las personas y les proporcionan poderes a través de los cuales pueden posicionarse en relación a los otros. Ella parte de la idea que las diferencias de género tienen un carácter difundido y penetrante, por ello considera que es muy probable que todas las prácticas sociales signifiquen diferentemente dependiendo de las relaciones de género en las que se inscriben el sujeto y el objeto de éstas.

También queremos dejar constancia de que no existe un marco de referencia definido a priori con todos los propósitos críticos feministas. Diversas autoras (Keller, Longino, De Lauretis, etc...) plantean que este marco debe construirse de forma que sea totalmente flexible y ajustable. Hay que construirlo desde las experiencias vividas por las mujeres, desde nuestras experiencias con la Mujer, y desde las diferencias entre las mujeres, tanto de raza, como de clase, particularidad histórica o género. Recientemente estas cuestiones han sido, sobretodo, puestas de manifiesto por teóricas sociales procedentes de los países menos industrializados (Cherrie Moraga, Maria Lugones, etc...).

#### V.4.2.5.1 LA RELACION DIALOGICA ENTRE SUBJETIVIDAD Y CONOCIMIENTO.

Es a partir de la conceptualización del género y de la subjetividad como productos sociales que podemos introducir el lenguaje como instrumento imprescindible para comprender las propias relaciones de género y sus implicaciones en la teoría del conocimiento. Más allá de una concepción de las diferencias sexuales como producto de la biología y/o de la cultura queremos plantear la cuestión del género como un producto de la significación y de los efectos discursivos. Somos conscientes de la heterogeneidad del concepto de discurso por lo que esperamos que se vaya perfilando poco a poco cual es la teoría de lenguaje de la que partimos. Por otra parte, queremos recordar que entender el género como una construcción social no implica que este no tenga consecuencias concretas o implicaciones reales, sociales y subjetivas en la vida material de los individuos sino todo lo contrario, tal como señalan todos aquellos que comparten una perspectiva socio-construccionista. El efecto paradigmático de esto que estamos diciendo es la desigualdad social y material entre los géneros.

No buscamos pues dar respuestas, en el sentido de decir la verdad sobre algo, sino plantear nuevas preguntas para así inducir nuevas respuestas y transformar la realidad social de las relaciones de género. "Una pregunta es un camino abierto hacia una respuesta" (Colaizzi, 1990, p.13), por eso necesitamos hacer nuevas preguntas por lo que respecta a la realidad de las relaciones de género. Fué Heidegger quien planteó que una respuesta tiene sentido solo en relación con la pregunta de la cual surgió. Desde aquí se asume una teoría del discurso no transparente y una teoría del conocimiento no representacional.

Las teorías del género que se inscriben en la epistemología de la representación y que entienden el género como producto de diferencias sexuales o socio-biológicas plantean limitaciones fundamentales que ya han sido apuntadas. La autora Teresa de Lauretis en su ensayo "Technology of gender"

(1987) plantea dos de las más importantes. La primera es que el término diferencias sexuales constriñe al pensamiento crítico feminista dentro del 'marco conceptual' de una oposición universal hombre/mujer, o convierte la mujer en representante de la diferencia lo que impide articular las diferencias dentro de las propias mujeres.

La segunda limitación de las teorías de la diferencia sexual es que pretenden ubicar el "potencial epistémico radical del pensamiento feminista" dentro de los clásicos esquemas de la modernidad como hemos visto en el capítulo anterior. De Lauretis denomina **potencial epistemológico radical** a la nueva concepción de sujeto y de la subjetividad que emerge en los escritos feministas críticos de los años 80 y que acabamos de desarrollar. Desde esta epistemología crítica feminista, un sujeto constituido por el género no emerge a partir de las diferencias sexuales o materiales sino a través de los discursos y las representaciones culturales; es un sujeto engendrado tanto por las experiencias sociales y discursivas de clase y raza como por las de sexo; es un sujeto no unificado sino múltiple y un sujeto en el que cabe más la contradicción que la separación y la coherencia.

Haciendo una analogía con Foucault, podemos considerar que el género actúa de forma similar al 'dispositivo de sexualidad' de Foucault. Es construcción y autoconstrucción simultáneamente, es el producto de varias tecnologías sociales como el cine, los discursos institucionalizados, las epistemologías, las prácticas críticas y las relaciones sociales de la vida cotidiana. Como señala Teresa De Lauretis (1987), el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originariamente existente en los seres humanos sino "el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, en las conductas y en las relaciones sociales", en palabras de Foucault. Vamos a añadir explícitamente que también es "el conjunto de efectos producidos en los discursos sociales y científicos", e incluso en las propias teorías feministas.

Paradójicamente, la construcción del género también está afectada por su deconstrucción, por cualquier discurso feminista o de otro tipo que haga circular nuevos discursos sobre él por el tejido social, aunque sea con intención de eliminarlo como dispositivo ideológico.

El término género construye una relación de pertenencia a una clase, grupo o categoría social, una relación entre una entidad y otras entidades acentuando, a través de los discursos y las prácticas sociales, las diferencias intergrupales y las semejanzas intragrupalas. El género asigna un individuo a una entidad, a una posición dentro de una clase y lo diferencia de otras clases. Proceso social que ha sido muy estudiado por los psicólogos/as sociales, desde el paradigma epistemológico del socio-cognitvismo. Pero el sistema sexo/género es más que la pertenencia a un grupo, como apunta De Lauretis (1987) es una construcción socio-cultural y un aparato semiótico que asigna significados (identidades, valores, prestigio, posición, estatus en la jerarquía social, etc...) a los individuos dentro de la sociedad: "La construcción del género es el producto y el proceso de su representación". (De Lauretis, 1987, p.5)

El funcionamiento del género, tal como apunta Althusser con respecto a la ideología, escapa a las relaciones materiales para inscribirse en la **significación** dada a las relaciones reales que gobierna la existencia del individuo. El dispositivo de género tiene la función de **constituir individuos concretos como hombres y mujeres** de forma parecida a cómo lo hace el nexo que establece Althusser entre ideología y subjetividad. La deuda teórica con Althusser respecto al concepto de ideología es solo parcial puesto que éste separa la ideología de la ciencia. El concepto de ideología que asumimos no puede estar fuera de nosotros/as, ni como científicos ni como teóricas críticas feministas porque sino estamos nuevamente cayendo en un objetivismo que necesita una metanarrativa como criterio exterior a nosotros/as mismos.

Los planteamientos teóricos feministas no pueden pensarse como discurso o como realidad que está fuera de la ideología y fuera del género

entendido como instancia de la ideología porque ello replicaría la vieja idea de neutralidad. Por lo tanto, el sujeto del discurso feminista está al mismo tiempo dentro y fuera de la ideología de género y debe tomar consciencia de esa dualidad.

Estas tecnologías sociales del género son semejantes a las que Foucault plantea en el caso de la sexualidad. Las prohibiciones y regulaciones en torno a la sexualidad legal, religiosa, etc..., la van **construyendo y regulando** como objeto social. El dispositivo de sexualidad de Foucault pone de manifiesto un juego de técnicas sociales para maximizar la vida (que legitiman el orden social burgués). Elaboración de nuevos discursos (clasificación, medida, evaluación,...) sobre objetos de conocimiento privilegiados: la sexualización de los niños, del cuerpo femenino, discursos sobre el control de la procreación, la psiquiatrización de las conductas de perversión, etc... Estas tecnologías o dispositivos para funcionar necesitan tanto del cuerpo social en su conjunto como de los individuos concretos para ubicarlos en el tejido social.

De Lauretis (1987) señala también el olvido de Foucault (1978) con respecto a este tema. El autor francés nos habla solo de un discurso de la sexualidad, pero en la vida cotidiana hemos visto como aparecían como mínimo dos formas, dos discursos sobre la sexualidad, la del hombre y la de la mujer. Un discurso se define en relación con el otro, el discurso sobre la sexualidad 'femenina' con respecto al de la 'masculina'. Por eso la sexualidad de la mujer a pesar de mostrarse a través del cuerpo femenino se ha considerado que en realidad la está excluyendo de ésta.

Desde el socioconstruccionismo se ha planteado que para combatir las tecnologías sociales que producen la sexualidad y la opresión de las mujeres es necesario deconstruir el género. El peligro que esto conlleva para muchas autoras es que esto puede significar negar las relaciones sociales de género que validan la opresión sexual de la mujer y su lucha política. Sin embargo,

deconstruirlo no implica, a nuestro modo de ver, ignorar las repercusiones reales de esta construcción social, sino lo contrario.

Llegados a este punto tenemos que plantear las implicaciones para la teoría crítica feminista de ese 'sujeto del discurso feminista' (subjectividad) que está a la vez fuera y dentro del género entendido como tecnología ideológica. Como apunta De Lauretis (1987) la experiencia constituye un valor fundamental para el conocimiento que se produce, puesto que la **subjectividad** es construída a través de las experiencias y los discursos que la envuelven. Las experiencias se construyen a través de un complejo **entramado de significados**, de efectos, de hábitos, de disposiciones, de asociaciones y de percepciones resultantes de las interacciones del sujeto y de cómo éste las interpreta a través de los discursos posibles. En efecto, la subjectividad no proviene de una experiencia genuina sino que es producida a través del lenguaje y por lo tanto es generada socialmente y no individualmente. De esta forma las condiciones sociales de producción del discurso están inscritas también en esa subjectividad.

#### V.4.2.6 CONTROVERSIAS RESPECTO A LA CONSTRUCCION DISCURSIVA DEL GENERO.

La introducción de la dimensión discursiva como dispositivo constructor de subjetividades plantea fuertes controversias como hemos visto en los capítulos anteriores. Algunos de los planteamientos críticos en el feminismo presentan concordancias teóricas con el postestructuralismo francés, es el caso de autoras como Kristeva, Cixous, Irigay. Sin embargo, los planteamientos de estas autoras son bastante diferentes y a veces se muestran irreconciliables al menos a nivel de la asunción de cierto realismo epistemológico. Lo que tiene en común esta corriente de pensamiento es que recalca la **función central del lenguaje** entendido como 'sistemas de significados' en la construcción, interpretación y representación de los géneros y del conocimiento en general. Lacán es el principal precursor de este ámbito de pensamiento crítico. Tal y como apunta la historiadora J.Scott para los lacanianos el inconsciente es un factor crítico en la construcción del género; además es la ubicación de la división sexual y, esa es la razón de la inestabilidad constante del sujeto con el género (J.Scott, 1990, p.37).

Pero los planteamientos postestructuralistas de Lacan son asumidos en diferentes grados por el pensamiento feminista crítico. De Lauretis (1987) apunta que en el planteamiento postestructuralista de Lacan el **género no encaja**. Lacan considera que el sujeto femenino puede ser definido vagamente como "punto de resistencia", como "potencialmente subversivo" o "negativamente estructurado". Según interpreta De Lauretis esta negatividad le da a la categoría mujer una condición de privilegio, una proximidad a la naturaleza, y al cuerpo. Por lo que no podemos considerar esto como una cualidad de la mujer (autocomplacencia), ya que ello supone dibujar a la mujer como sujeto de deseo o de representación, pero sin existencia propia, carente de responsabilidad ético-social. Por otra parte, redefinir de nuevo la mujer con respecto al hombre tiene como efecto la reducción de las diferencias entre mujeres y una reificación de la Mujer. En palabras de De Lauretis (1987) definir la mujer en negativo hace

que no se pueda hablar de la compleja y contradictoria relación de las mujeres con la Mujer como producto ideológico del género.

En efecto, parece que la escisión postestructuralista de Lacan entre lo 'textual' y lo 'social' conduce a no tener en cuenta las condiciones sociales de producción del discurso sobre los géneros y sobre la realidad en general. Entre estas condiciones sociales de producción, el saber y el conocimiento científico ocupan una posición privilegiada debido a los efectos de verdad que éstos conllevan sobre el conocimiento de sentido común.

Actualmente desde la crítica de la postmodernidad se ha abierto un campo 'experimental' en diversos ámbitos (filosofía, teatro, etc...) donde se practica el intercambio de géneros como si de roles se tratara. Se trata de filósofos que se plantean escribir como mujeres, críticos que leen como mujeres, hombres en el feminismo. Esta práctica puede resultar productiva sólo si no se niega implícitamente a las mujeres reales. **Liberar a la mujer en el discurso puede significar continuar oprimiéndola en la vida real.** Es por ello que es necesario ver cuáles son las implicaciones de esta extensión imparable de la teoría feminista.

Desde algunas propuestas del postestructuralismo (Derrida, Lyotard, Lacan) se quiere equiparar como sinónimos de género los siguientes términos: 'diferencia discursiva', 'efectos de lenguaje' o 'posiciones en el discurso', muchas veces a costa de eliminar el género 'real' y construido de los individuos. Como si el género fuera una característica que se puede 'quitar y poner'. Por ejemplo, podemos plantear ¿qué formas toma la feminidad en los trabajos de los principales filósofos post-estructuralistas?. Parece que estos filósofos, a grandes rasgos, la entienden como el sujeto capaz de fomentar el "otro" sujeto desexualizado, y desgenerizado. Se desplaza la cuestión del género hacia una **figura exclusivamente textual de feminidad ahistórica** (Derrida); una superficie invertida de líbido (Lyotard); una afectividad indiferenciada o un sujeto libre de constricciones de identidad (Deleuze), 'punto de resistencia' (Lacán). En

definitiva, se desplaza la ideología, incluso la realidad e historicidad del género hacia ese sujeto deconstruido, descentrado, difuso que no es el que realmente ha sido construido como 'femenino'. Así, paradójicamente estas teorías apelan a la mujer, y denominan este proceso como la **mujer en proceso de construcción** (becoming woman). La cuestión que se plantea a continuación es ¿por qué rechazan todos estos filósofos el aceptar la feminidad como las mujeres reales?. Para responder hemos de ver qué implicaciones tienen estos discursos, si construyen un nuevo sujeto generizado, o bien, replantean la propia cuestión del sujeto.

En este sentido, De Lauretis (1987) señala que sólo negando las diferencias sexuales y de género como componentes de las subjetividades de las **mujeres reales** (con una historia real de opresión y de resistencia; con sus contribuciones teóricas y epistemológicas...), pueden los filósofos ver a las mujeres como base para el "futuro del género humano". Esta construcción de un sujeto femenino descentrado, que no es la mujer real, es el producto del hábito heredado de la ciencia moderna, de universalizar, y descontextualizar, de fragmentar o separar los discursos sociales y las acciones humanas de sus condiciones de producción y de la razón práctica. El post-feminismo, surgido recientemente en Norteamérica, es una corriente que da cuenta de esta problemática puesto que quiere romper con la historia del feminismo y lo hace planteando un salto cualitativo desde la noción de mujer como producto social y humano mediado por el discurso hacia la mujer exclusivamente textual que no tiene en cuenta las condiciones sociales de producción del discurso.

La implicación de este tipo de discursos es clara para De Lauretis (1987), según ella interpreta, este tipo de 'deconstrucción' genuinamente textual **reconstruye** la feminidad dentro de la Mujer, y posiciona la subjetividad femenina en el sujeto masculino. Todo ello conduce a plantear la siguiente cuestión: ¿Cómo debemos deconstruir esta (re)construcción, que se hace de la mujer en determinados planteamientos postestructuralistas?.

Vamos a ver las objeciones a esta (re)construcción de la mujer. Hemos dicho en otro capítulo que el sujeto del feminismo se mueve a la vez dentro y fuera del género, entendido éste como dispositivo ideológico, y que el género es el punto de partida pero no el fin perseguido por la crítica social feminista. Así el género constituye la **condición histórica de la existencia** del feminismo y la **condición teórica de su posibilidad** puesto que la teoría no puede separarse de sus condiciones sociales de producción.

Los replanteamientos críticos contemporáneos sobre el conocimiento producido en occidente, por una parte, y el auge de la teoría feminista por la otra han facilitado el encuentro entre ambos ámbitos de conocimiento. Recientemente han aparecido varias publicaciones sobre Teoría feminista y Teoría postestructuralista (Weedon, 1987; Alcoff, 1988):

"Para el feminismo postestructuralista, ni el intento feminista liberal de redefinir la verdad de la naturaleza de las mujeres dentro de los términos de las relaciones sociales existentes y para establecer la compleja igualdad de las mujeres con los hombres, ni el énfasis del feminismo radical sobre la diferencia inmutable, realizado en un contexto separatista, son políticamente adecuados. El feminismo postestructuralista demanda atención para la especificidad histórica en la producción de posiciones de sujeto y modos de feminidad para las mujeres y su lugar en el esquema general de las relaciones de poder social. En esto nunca se fija finalmente el significado de la diferencia sexual biológica... Y entender cómo son movilizados los discursos de la diferencia sexual biológica en una sociedad particular, en un momento particular, es el primer estadio para intervenir en orden a iniciar el cambio" (Weedon, citado por De Lauretis, 1990, p.82).

Sin embargo, De Lauretis (1990) crítica a Weedon, a través de esta cita, precisamente por su "desprecio" a las perspectivas feministas anteriores en nombre del "feminismo postestructuralista" como teoría que supera todas las anteriores. De nuevo, el discurso es escindido de sus condiciones sociales de producción. Weedon insiste profundamente en la necesidad de prestar atención

a la especificidad histórica y al cambio social, pero, por otro lado, no tiene en cuenta la influencia histórica de los movimientos de las mujeres en los cambios sociales contemporáneos. También se ha tildado de profundamente reduccionista y poco respetuoso su capítulo sobre "Práctica crítica feminista" en el que sólo reconoce a dos adversarias académicas a sus planteamientos. Son, por una parte, las británicas E. Ann. Kaplan y Rosalind Coward cuya preocupación pasa por examinar los mecanismos a través de los cuales el significado es construido; y, por la otra, las americanas que llevan a cabo la crítica literaria feminista.

La reivindicación que hace De Lauretis (1986, 1987) respecto a la especificidad de la teoría feminista y su apropiación por parte del postestructuralismo, que ya han sido apuntadas, es puesta en evidencia cuando plantea que "la noción de experiencia, en relación tanto con las prácticas sociales-materiales como con la formación y los procesos de la subjetividad es un concepto genuinamente feminista y no postestructuralista, que surge del feminismo, de su práctica política, crítica y textual: el proceso de la toma de conciencia, la relectura y revisión del canon, la crítica de los discursos científicos y la representación imaginaria de nuevos espacios y formas" (De Lauretis, 1990, p.85). Incluso la definición que Weedon da del postestructuralismo como una "teoría de las relaciones entre la experiencia, el poder social y la resistencia" (citada por De Lauretis, 1990 p.85) para De Lauretis es una definición que se adecua más al feminismo crítico que al postestructuralismo puesto que el énfasis que pone en la experiencia -del sujeto- es una cuestión que el postestructuralismo ha rechazado en bastantes ocasiones.

De Lauretis, en su crítica demoledora a Weedon, recupera a autoras que han trabajado la temática del postestructuralismo y que en absoluto han sido recogidas por la obra de Weedon. Según cita De Lauretis es el caso de Bidy Martin, Nancy K. Miller, Tania Modleski, Mary Russo, Kaja Silverman que trabajan el tema en los E.U.A., o de escritoras feministas de color como Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Chandra Mohanty, Cherrie Moraga y Barbara

Smith. En definitiva, De Lauretis plantea una fuerte crítica a la obra de Weedon básicamente por su profundo reduccionismo y por su centrismo en las autoras americanas (feminismo cultural) o francesas (feminismo post-estructuralista). También se le critica su pretensión de establecer qué es teoría feminista verdadera y qué no es teoría feminista sino pura práctica política. No podemos decir que esta autora intente integrar la política, el conocimiento social y el científico.

En nuestra opinión, De Lauretis da de lleno en el punto álgido de la situación contemporánea de la teoría crítica feminista cuando plantea que si tomamos como punto de partida el concepto de mujer tal como la teoría feminista lo ha redefinido nos encontramos ante un profundo dilema: "el dilema que encaran las teóricas feministas hoy en día es el hecho de que nuestra mismísima autodefinición está fundada en un concepto que debemos de(s)construir y des-esencializar en todos sus aspectos" (De Lauretis, 1990, p.86). Solo planteando este dilema como punto de partida y no como objetivo final podemos salvar este impás teórico que representa el esencialismo.

Otro ensayo que conecta las teorías feministas con críticas contemporáneas es la obra **Cultural Feminist versus Post-Structuralism: the Identity crisis in Feminist Theory** (1988) de Linda Alcoff. Esta autora también trata el impás teórico que las teorías universalistas representan para el feminismo, pero entra en una dialéctica con las demás perspectivas feministas anteriores. Alcoff plantea que las feministas culturales "no han cuestionado la definición de la mujer, sino sólo la definición dada por los hombres" (Alcoff, 1988, p.407), y la han cambiado por lo que ellas creen que es una definición más cuidadosa, ponderada y la han positivizado, apareciendo de este modo "la noción de lo femenino esencial". La respuesta postestructuralista, por otra parte, al dilema que planteábamos ha sido rechazar la posibilidad de cualquier definición de la mujer y en lugar de hablar de política de género o de la diferencia sexual hablan de una pluralidad de diferencias donde el género "pierde su posición de significado" (Alcoff, 1988, p.407). Se propone como una nueva vía para el

feminismo, "una teoría del sujeto generizado que no resbale hacia el esencialismo" (Alcoff, 1988, p.422).

Linda Alcoff a diferencia de Weedon acepta 'el principio de contradicción' y por ese motivo reconoce la labor positiva -revalorización de las mujeres- del feminismo cultural sin hacer valoraciones absolutas. Y lo critica en la medida en que este feminismo refuerza las explicaciones esencialistas señalando que puede convertirse en una nueva forma de sujeción para las mujeres. Su planteamiento va en la línea de las teorías postestructuralistas que cuestionan al Sujeto unitario y unificado del humanismo y de la Ilustración en esa línea de de(s)construir y des-esencializar a la mujer o sujeto femenino.

Esta autora post-estructuralista en su artículo plantea una pregunta crucial "¿Qué podemos pedir en nombre de las mujeres si las mujeres no existen y las demandas hechas en su nombre simplemente potencian el mito de su existencia? (Alcoff, 1988, p.420). y responde que la solución radica en una "teoría del sujeto que evite tanto el esencialismo como el nominalismo" (Alcoff, 1988, p.421). Para lograr este objetivo ella asume un concepto particular de mujer, "la mujer es una **posición** de la que puede emerger una política feminista más que un conjunto de atributos que sean objetivamente identificables" (Alcoff, 1988, 434-35. El subrallado es nuestro). En este sentido, el "sujeto feminista" toma una perspectiva, una posición desde la cual reinterpretar y reconstruir valores y significados. Tal posición es también una subjetividad que se asume solo políticamente y que está en función de la ubicación sociohistórica concreta: "Si combinamos el concepto de política de identidad con una concepción de sujeto como posicionalidad, podemos concebir al sujeto como no-esencializado y emergente de una experiencia histórica y todavía retener nuestra habilidad política para tomar al género como un punto de partida importante. Así podemos decir de una y a la misma vez que el género no es natural, biológico, universal, ahistórico o esencial, y todavía declarar que el género es relevante porque estamos **tomando el género como una posición desde donde actuar políticamente**" (Alcoff, 1988, p.433).

La dualidad de la noción de género como sujeción y voluntad política, a la vez, que se desprende de L.Alcoff están en consonancia con los planteamientos de T.De Lauretis. Los argumentos centrales de estas autoras que nos interesa retener del planteamiento de De Lauretis (1987, 1990), Alcoff (1988), etc., son aquellos que nos permiten una transformación activa de la realidad social a través del conocimiento y de las prácticas sociales. Y son los siguientes:

- la necesidad de teorizar la experiencia en relación a las **prácticas sociales,**
- la **subjetividad** generizada como "propiedad que emerge de una experiencia **historizada**",
- la identidad como una **construcción activa y una interpretación política de la historia mediada discursivamente.**

Las realidades de "subjetividades generizadas" y de un conocimiento socio-histórica y discursivamente situado constituyen las herramientas de las teorías feministas. Entendiendo por "teoría feminista diversos discursos críticos sobre la cultura, la ciencia, la subjetividad, la escritura, las instituciones visuales, etc... o la elaboración crítica del pensamiento feminista y la consiguiente redefinición de la diferencia (De Lauretis, 1990, p.89). Veremos a continuación las tentativas pioneras de construir lo femenino como discursividad.

#### V.4.2.6.1 LO 'FEMENINO' COMO DISCURSIVIDAD NEGATIVA.

Desde una perspectiva inter-géneros para el estudio de la subjetividad hemos de asumir que tanto lo 'femenino' como lo 'masculino' son productos contingentes y discursivos que derivan de unas significaciones producidas socialmente. Así la mujer no es el producto de la 'esencia de dominación connatural al hombre' sino que ambos hombre y mujer, comparten unos mismos significados según los cuales la 'feminidad' es aquello que margina el 'orden simbólico' masculino. En esta línea de pensamiento, la feminidad es interpretada como carencia o negatividad. En el marco de este discurso los autores/as que conceptualizan la categoría mujer como negatividad "localizan en la 'mujer' aquello que elude la representación y otras formas de confinamiento material" (D.Cornell i A.Thurschwell, 1990, p.216). Es en este sentido que ella ha sido excluída del pensamiento de la Ilustración y de la Representación de la modernidad. Pero el psicoanálisis ha sido la corriente pionera en introducir el método interpretativo, y es a partir de su reformulación lacaniana que el inconsciente es relacionado con lo social y la ideología. Es por ello que resulta imprescindible apuntar aquí algunas de las deudas teóricas de la teoría crítica feminista con respecto a él.

Dentro del marco lacaniano la respuesta a la pregunta ¿qué es la mujer? reside en que no puede ser contestada con la voz propia de la Mujer. La verdad de ella es que no existe puesto que ha sido excluída de un discurso que la ha convertido en lo negativo. El concepto de 'negatividad' y de lo 'femenino' desde esta orientación ha sido ampliamente desarrollado por Julia Kristeva<sup>1</sup>, lingüista de orientación psicoanalítica pero que plantea una relación ambivalente con respecto al planteamiento lacaniano, y que, desde una perspectiva crítica feminista, establece los límites de su teoría.

---

<sup>1</sup>Para este análisis nos basaremos en el ensayo de Drucilla Cornell y Adam Thurschwell publicado con título **Feminismo, Negatividad, Intersubjetividad** en 1987 en inglés y traducido en 1990.

Lacan ha reformulado la lectura biológica de la explicación de Freud de la diferenciación de género en el complejo de castración, tal como han señalado D.Cornell y A.Thurschwell (1990). Pero Kristeva mantiene una relación ambivalente con Lacan puesto que, por una parte, rechaza la representación de lo femenino reflejada en los ojos del sujeto masculino y, por la otra, sugiere que hay algo "de verdad" en la concepción Lacaniana de lo femenino como 'lo negativo' o excluido del discurso normativo. Esta autora plantea que el género femenino entendido como negatividad a lo Lacán olvida a veces las condiciones sociales de producción del discurso para convertirse en intertexto o intratexto. Para Kristeva (1982) la negatividad femenina es lo que desbarata todos los códigos lingüísticos y sociales ya fijados. La "femineidad" es a la vez poder destructivo y fuente vital. Esta noción de negatividad asociada a la mujer, para Lacan es indicadora de una proximidad de la mujer a la naturaleza. Para él, el sujeto que habla no es el sujeto de sino el sujeto para las convenciones del discurso. Así la entrada del lenguaje, supone para la teoría lacaniana, el desprenderse de la naturaleza.

Kristeva lo interpreta de forma distinta. Lacán opone lo simbólico a lo imaginario (pre-edípico), y Kristeva lo simbólico a lo semiótico (pre-social). Este mundo simbólico del que hablan sendos autores nos aproxima a la noción de ideología. Las mujeres reales han sido excluidas del "contrato social-simbólico" y, según Kristeva, esta exclusión les confiere una posición social privilegiada -que no es natural- para criticar y subvertir el status quo. La mujer es aquello que no puede ser forzado a someterse a los conceptos del discurso masculino, es aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Para Kristeva lo que se busca en la práctica feminista no es un nuevo concepto de Mujer sino el desarrollo de la posibilidad de "hablar como mujeres" que socava la lógica del psicoanálisis lacaniano puesto que niega las diferencias en nombre de la identidad. Esta noción indefinible y esquiva de lo femenino está vinculada al potencial político de rechazo y desorganización de lo establecido. Sin embargo, el paso dado por Kristeva desde lo femenino entendido como 'lo negativo' reprimido en el discurso hacia el 'potencial político de la mujer real'

debe hacerse con cuidado porque **no hay ninguna conexión automática** entre el concepto de Mujer (reprimido en todos los sujetos hablantes según Lacan) y las mujeres empíricas que son las activistas políticas.

Cornell y Thurschwell (1990) ven en este intento de Kristeva de darle un contenido determinado a la negatividad femenina el peligro de la tendencia a la reificación que está implícita en el cambio de niveles que se produce al pasar de la diferencia femenina a las mujeres empíricas. A nuestro modo de ver, este paso que establece Kristeva del discurso a lo social no reifica a la mujer sino que pretende dar cuenta de la efectividad de lo simbólico y lo discursivo sobre lo real. Por otra parte, tal y como ya hemos apuntado, este potencial crítico es solo **una posibilidad que necesita de voluntad y no una necesidad**.

Consideramos que la identidad de género, entendida como confinamiento rígido, únicamente es producida por circunstancias históricamente contingentes, y que tal constreñimiento nunca puede ser total en el sentido teórico. Todos contenemos dentro de nosotros un momento negativo potencial. La situación socio-histórica muestra que las mujeres han sido y siguen siendo discriminadas y esto es lo que ha motivado el análisis de la negatividad en los escritos de las feministas. Pero este análisis no es fruto de un atributo esencial de las mujeres, de la femineidad o de la negatividad sino que es un producto humano contingente y transformable. Identificar el 'principio negativo' con las características de un grupo concreto y diferente dentro de la sociedad destruye la idea misma de negatividad. Según nuestra perspectiva, Kristeva más que identificar la negatividad con las características de las mujeres, reconceptualiza esta negatividad como un **punto de partida posible para la crítica social**, asocia esta nueva idea de negatividad a un **impulso de resistencia** hacia el proceso social constituyente. Esta noción de negatividad, según Cornell y Thurschwell, "articula una práctica discursiva que rompería y fragmentaría las convenciones obligatorias y la estructura unitaria de cualquier código social dado" (Cornell y Thurschwell, 1990, p.226).

La propia Kristeva se muestra consciente de los peligros inherentes a una ética de la 'negatividad pura'. Ella reconoce la inevitabilidad del momento constructivo positivo en la constitución del sujeto de convención lingüística. Reconoce la reconstrucción inevitable del significado normativo social. Pero se niega a vivir ateniéndose a las divisiones que cree han sido impuestas a las mujeres por un discurso que las ha excluído. Más allá de los confines del género, sueña con un poder al que "nadie represente, ni las mujeres tampoco" (Kristeva, 1974).

Su noción de una constitución intersubjetiva-lingüística del género señala tanto la constitución mutua de los conceptos de masculino/femenino como la necesidad de ir más allá de los confines del 'sujeto generizado o subjetividad' como descripción de la realidad social.

Kristeva mantiene, desde siempre, una postura anti-separatista como fin último. El significado que ella atribuye al separatismo va más allá de la crítica al "auto-afecto" femenino, argumentada por L.Irigay (1985) entre otras pensadoras, como un paso necesario y estratégico en el intento de abrir un espacio femenino dentro de la falsa totalidad masculina, como necesidad de un lugar para que se despierte la conciencia individual y colectiva relativa a la opresión específica de las mujeres. La separación rígida entre los géneros representa, para Kristeva, una ofuscación ideológica de lo que sí compartimos. Kristeva (1981) tiene un artículo titulado las 'Mujeres no pueden ser definidas' en el que postula que pensar que "una es mujer" es casi tan absurdo e incongruente como lo es la idea de que "uno es hombre", su "casi" viene motivado por el hecho que existe una razón política y estratégica para conservar, en algunos casos esta categoría "mujer", que por otra parte, según ella, está "vacía de contenido descriptivo".

A las autoras que plantean que la categoría mujer es más una categoría política que denotativa, Kristeva responde que se podría utilizar otra categoría política más útil que estuviera desprovista del bagaje histórico social

**opresivo** que acompaña a la categoría 'mujer'. Esta categoría solo existiría mientras la estrategia feminista fuera necesaria y eficaz, después, dice ella estar dispuesta a abandonarla totalmente.

#### V.4.2.6.2 LO 'FEMENINO' COMO OTREDAD.

Otras autoras se vinculan a esta noción radical de la mujer y de la realidad en general como productos humanos y sociales, pero desde una perspectiva no psicoanalítica. J. Butler (1987) en un excelente análisis que hace del planteamiento de Simone de Beauvoir señala que, para ella, "llegar a ser mujer" es un conjunto de actos intencionales y apropiativos, es un "proyecto", en términos sartreanos, para asumir un estilo y unas significaciones culturalmente establecidos. La muy conocida filósofa Simone de Beauvoir con su obra *El segundo sexo* (1946), se refiere claramente a esa indeterminación biológica de lo social a través de la frase sintética "No se nace mujer, se llega a serlo", citada en cientos de ocasiones.

Tal y como señala Butler (1987), Simone de Beauvoir intenta conferir cierto potencial emancipatorio y no mecánico a la presión social que nos conduce a ser mujeres. Su concepto de género da cabida, en parte, a la agencia humana. Entiende el género como proyecto social incesante, acto diario de reconstrucción e interpretación. De esta forma "La angustia o el terror de abandonar un género prescrito o de meterse sin derecho en otro territorio de género da testimonio de los constreñimientos sociales sobre la interpretación de género, así como de la necesidad de que haya una interpretación" (J. Butler, 1990, p.198).

Esta parcela de capacidad de autodeterminación que se vislumbra con respecto al género denota su naturaleza construida y contingente. En la dialéctica, que elabora De Beauvoir, del Yo y el Otro discute los límites de una versión cartesiana de la libertad trascendente, y crítica implícitamente el modelo de autonomía asociado al género masculino. Tal y como desarrolla Butler, para Beauvoir las mujeres son el "Otro" sólo en la medida en que son definidas desde una perspectiva masculina que intenta legitimar el status quo existente.

En el marco de este análisis del pensamiento de S. de Beauvoir, Butler (1987) apunta que dado que el cuerpo no puede ser negado la idea de autonomía de género masculino, y la negación del cuerpo que ella implica, representa la condición de su emergencia en forma alienada. Según esta autora, Beauvoir habla del cuerpo como "situación" que permite simultáneamente dos funciones significativas: cuerpo como locus de interpretaciones culturales (agencia), y como la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas (receptáculo). Así el cuerpo constituye un nexo entre cultura y voluntad, el cuerpo se convierte en un proceso dialéctico de reinterpretación de significados históricos. Estas reinterpretaciones conducen a una politización de la vida personal y rompen la dicotomía clásica público-privado, con lo que resulta muy difícil continuar manteniendo la separación entre los géneros. El que seamos agentes autointerpretativos supone el ocaso de la idea que el cuerpo de la mujer es una fuente inmediata y originaria de la experiencia sensible.

Si rompemos con el planteamiento dualista cartesiano, hemos de entender el cuerpo como una situación cultural, lo que supone el declive de la idea de cuerpo natural, y también de la noción de sexualidad como natural. Desde esta perspectiva, la gama de interpretaciones vividas desde una anatomía y un cuerpo sexualmente diferenciados pasan menos por la agencia y la reinterpretación de la experiencia que por el peso de los discursos institucionales disponibles en esa época. Con ello tanto la biología como la cultura se tornan construcciones sociales, que se articulan en los discursos para conformar una realidad capaz de legitimar el orden social establecido.

La expresión "experiencia genuina de las mujeres" y su pretensión de constituirse en fuente de conocimiento diferente y alternativo, para Butler (1987), no es más que una categoría vacía y ambigua. Desde esta perspectiva, pues, para transformar el conocimiento y con él la realidad social la tarea consiste más en examinar y deconstruir el lenguaje que hemos heredado en sus supuestos ontológicos y en sus implicaciones políticas que en cambiarlo.