

A comienzos de los años 80, la poeta y activista lesbiana Monique Wittig revolucionó el campo de los estudios feministas con la publicación de *El pensamiento heterosexual*, obra que se ha convertido ya en un clásico y que supuso uno de los hitos precursores fundamentales de la Teoría queer.

Wittig no analiza «la heterosexualidad» en el sentido de las prácticas sexuales, sino como régimen político. El dispositivo heterocentrado consiste en una pluralidad de discursos sobre las ciencias llamadas «humanas» que producen e instauran heteronormas en materia de sexo, de género y de filiación. Una novedad importante de este ensayo es que también se va a enfrentar a la corriente del feminismo tradicional (ella lo llama «heterofeminismo»), que había promovido la identificación con «la mujer», y con «lo femenino» en detrimento de otras cuestiones que planteaban las lesbianas (invisibilidad, posible identificación con lo masculino, prácticas sadomasoquistas, criterios de raza, clase social, etc.).

Es en este libro donde Wittig lanzó la afirmación que ha pasado a la historia por su potencia subversiva y su desafío a la lógica heterocentrada:

«Sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque *la mujer* no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres».

Javier Sáez
Autor de *Teoría queer y psicoanálisis*

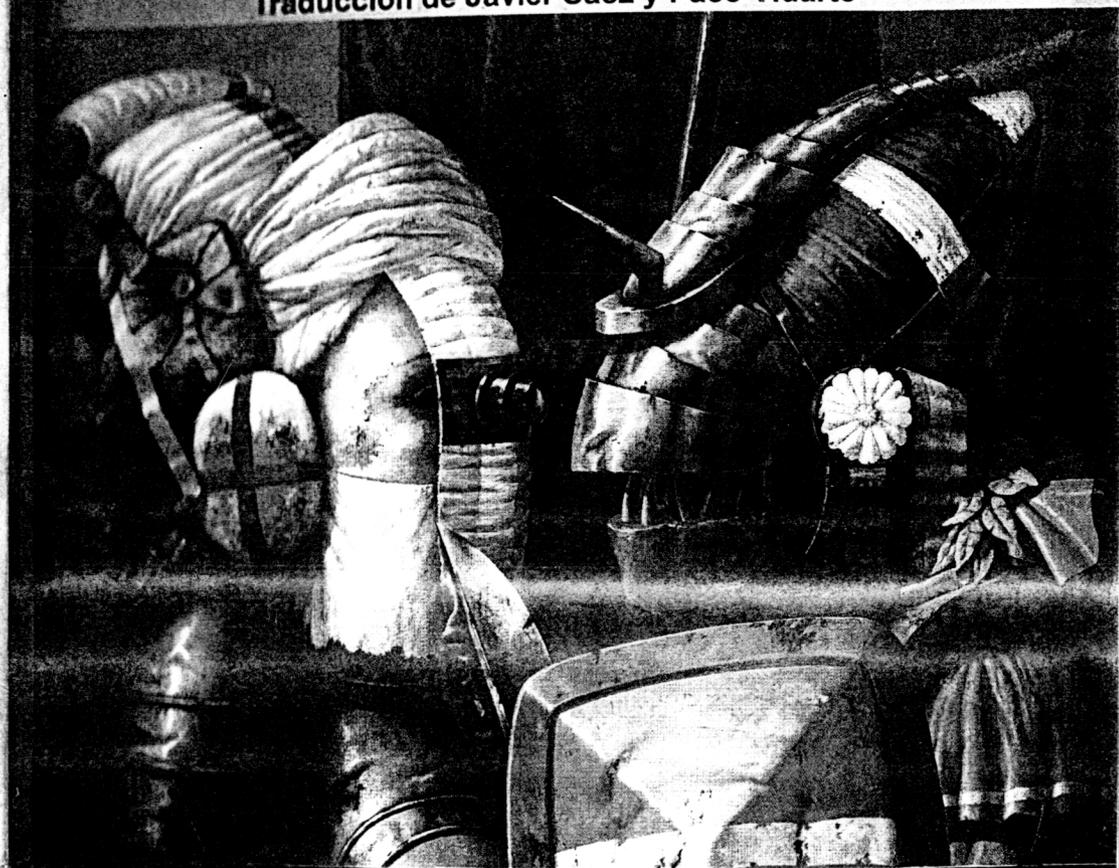


El pensamiento heterosexual

y otros ensayos

Monique Wittig

Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte



El pensamiento heterosexual
y otros ensayos

Monique Wittig

Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte

Índice

Título original: *The Straight Mind and other essays*.
Beacon Press, Boston

©Monique Wittig, 1992

©Editorial EGALES, S.L. 2006

Cervantes, 2. 08002 Barcelona. Tel.: 93 412 52 61

Hortaleza, 64. 28004 Madrid. Tel.: 91 522 53 99

www.editorialecales.com

ISBN: 84-95346-97-4

Depósito legal: M-47631-2005

© Traductores: Javier Sáez y Paco Vidarte

©Fotografía de portada: Óleo sobre lienzo de Luis Sáez. 1984

Diseño gráfico y maquetación: Cristihan González

Diseño de cubierta: Nieves Guerra

Imprime: Infoprint, S.L. c/ Dos de Mayo, 5. 28004 Madrid.

Queda rigurosamente prohibida sin la autorización escrita de los titulares del Copyright bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Agradecimientos	7
Prólogo por Louise Turcotte.....	9
Introducción.....	15
La categoría de sexo	21
No se nace mujer	31
El pensamiento heterosexual	45
A propósito del contrato social	59
<i>Homo Sum</i>	73
El punto de vista: ¿universal o particular?	85
El caballo de Troya	95
La marca del género	103
El lugar de la acción	117

Cuando se analiza la opresión de las mujeres con un enfoque materialista y feminista², se destruye la idea de que las mujeres son un grupo natural, es decir, «un grupo racial de un tipo especial: un grupo concebido como *natural*, un grupo de hombres considerado como materialmente específicos en sus cuerpos»³. Lo que el análisis consigue al nivel de las ideas, la práctica lo hace efectivo en el nivel de los hechos: por su sola existencia una sociedad lesbiana destruye el hecho artificial (social) que constituye a las mujeres como un «grupo natural». Una sociedad lesbiana⁴ revela pragmáticamente que esa separación de los hombres de que las mujeres han sido objeto, es política y muestra que hemos sido ideológicamente reconstruidas como un «grupo natural». En el caso de las mujeres, la ideología llega lejos, ya que nuestros cuerpos, así como nuestras mentes, son el producto de esta manipulación. En nuestras mentes y en nues-

1. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, n° 2 (invierno 1981).

2. DELPHY, C.: «Pour un féminisme matérialiste», *L'Arc*, n° 6, 1975. Artículo recogido en *L'ennemi principal*, tomo 1, Paris, Syllepse, 1998.

3. GUILLAUMIN, C.: «Race et nature: Système des marques, idées de groupe naturel et rapport sociaux», *Pluriel*, n° 11, 1977. Artículo recogido en *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris, Côte-femmes, 1992.

4. Utilizo el término «sociedad» en un sentido antropológico amplio, pues hablando en propiedad no se trata de «sociedades», dado que las sociedades lesbianas no existen de forma completamente autónoma, al margen de los sistemas sociales heterosexuales.

tros cuerpos se nos hace corresponder, rasgo a rasgo, con la *idea* de naturaleza que ha sido establecida para nosotras. Somos manipuladas hasta tal punto que nuestro cuerpo deformado es lo que ellos llaman «natural», lo que supuestamente existía antes de la opresión; tan manipuladas que finalmente la opresión parece ser una consecuencia de esta «naturaleza» que está dentro de nosotras mismas (una naturaleza que es solamente una *idea*). Lo que un análisis materialista hace por medio del razonamiento, una sociedad lesbiana lo realiza de hecho: no sólo no existe el grupo natural «mujeres» (nosotras las lesbianas somos la prueba de ello), sino que, como individuos, también cuestionamos «la-mujer», algo que, para nosotras —como para Simone de Beauvoir— es sólo un mito. Ella afirmó: «no se nace mujer, se llega a serlo. No hay ningún destino biológico, psicológico o económico que determine el papel que las mujeres representan en la sociedad: es la civilización como un todo la que produce esa criatura intermedia entre macho y eunuco, que se califica como femenina»⁵.

Sin embargo, la mayoría de las feministas y de las lesbianas/feministas en Norteamérica y en otros lugares aún consideran que la base de la opresión de las mujeres es *biológica e histórica*. Algunas de ellas pretenden encontrar sus raíces en Simone de Beauvoir⁶. La creencia en un derecho materno y en una «prehistoria» en la que las mujeres habrían-creado la civilización (a causa de una predisposición biológica), mientras que el hombre brutal y tosco se limitaría a ir de caza (a causa de una predisposición biológica), es simétrica a la interpretación biologizante de la historia que ha sido hecha, hasta hoy, por la clase de los hombres. Es el mismo método que consiste en buscar en los hombres y en las mujeres una razón biológica para explicar

5. DE BEAUVOIR, S.: *El segundo sexo*. México, Alianza/Siglo XXI, 1989, p. 240.

6. Redstockings: *Feminist Revolution*, New York, Random House, 1978, p. 18.

su división, excluyendo los hechos sociales. Para mí, esto no podrá constituir nunca un punto de partida para un análisis lesbiano de la opresión de las mujeres, porque se presupone que la base o el origen de la sociedad humana está fundamentado necesariamente en la heterosexualidad. El matriarcado no es menos heterosexual que el patriarcado: sólo cambia el sexo del opresor. Además, esta concepción no sólo sigue asumiendo las categorías del sexo (mujer y hombre), sino que mantiene la idea de que la capacidad de dar a luz (o sea, la biología) es lo único que define a una mujer. Y, aunque en una sociedad lesbiana los hechos y las formas de vida contradigan esta teoría, hay lesbianas que afirman que «las mujeres y los hombres pertenecen a razas o especies (las dos palabras se utilizan de forma intercambiable) distintas: los hombres son biológicamente inferiores a las mujeres; la violencia de los hombres es un fenómeno biológico inevitable». Al hacer esto, al admitir que hay una división «natural» entre mujeres y hombres, naturalizamos la historia, asumimos que «hombres» y «mujeres» siempre han existido y siempre existirán. No sólo naturalizamos la historia sino que también, en consecuencia, naturalizamos los fenómenos sociales que manifiestan nuestra opresión, haciendo imposible cualquier cambio. Por ejemplo, no se considera el embarazo como una producción forzada, sino como un proceso «natural», «biológico», olvidando que en nuestras sociedades la natalidad es planificada (demografía), olvidando que nosotras mismas somos programadas para producir niños, aunque es la única actividad social, «con la excepción de la guerra», que implica tanto peligro de muerte⁷. Mientras seamos «incapaces de abandonar, por voluntad o espontáneamente, la obligación

7. DWORKIN, A.: «Biological Superiority, The World's Most Dangerous and Deadly Idea», *Heresies*, 6: 46.

8. ATKINSON, T.-G.: *Amazon Odyssey*, New York, Links Books, 1974, p. 15.

secular de procrear que las mujeres asumen como *el* acto creador femenino», el control sobre esa producción de niños significará mucho más que el simple control de los medios materiales de dicha producción. Para lograr este control las mujeres tendrán que abstraerse de la definición «la-mujer» que les es impuesta.

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la «marca» que el opresor impone sobre los oprimidos: el «mito de la mujer»⁹, con sus manifestaciones y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos apropiados de las mujeres. La marca no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socio-económica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un «dato inmediato», «sensible», un conjunto de «características físicas», que pertenecen a un orden natural. Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una «formación imaginaria»¹⁰ que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se los percibe. (Ellas son vistas como *negras*, por eso *son* negras; ellas son vistas como *mujeres*, por eso *son* mujeres. No obstante, antes de que sean *vistas* de esa manera, ellas tuvieron que ser *hechas* de esa manera.) Tener una conciencia lesbiana supone no olvidar nunca hasta qué punto ser «la-mujer» era para nosotras algo «contra natura», algo limita-

9. F. WORKIN, A.: *Ibidem*.

10. GUILLAUMIN, C.: *Ibidem*.

11. DE BEAUVOIR, S.: *Ibidem*.

12. GUILLAUMIN, C.: *Ibidem*.

dor, totalmente opresivo y destructivo en los viejos tiempos anteriores al movimiento de liberación de las mujeres. Era una constrictión política y aquellas que resistían eran acusadas de no ser «verdaderas» mujeres. Pero entonces estábamos orgullosas de ello, porque en la acusación había ya como una sombra de triunfo: el reconocimiento, por el opresor, de que «mujer» no es un concepto tan simple, porque para ser una, era necesario ser una «verdadera». Al mismo tiempo, éramos acusadas de querer ser hombres. Hoy, esta doble acusación ha sido retomada con entusiasmo en el contexto del movimiento de liberación de las mujeres, por algunas feministas y también, por desgracia, por algunas lesbianas cuyo objetivo político parece ser volverse cada vez más «femeninas». Pero negarse a ser una mujer, sin embargo, no significa tener que ser un hombre. Además, si tomamos como ejemplo la perfecta «butch»¹³ —el ejemplo clásico que provoca más horror, a quien Proust llamó mujer/hombre—, ¿en qué difiere su enajenación de la de alguien que quiere volverse mujer? Tal para cual. Por lo menos, para una mujer, querer ser un hombre significa que ha escapado a su programación inicial. Pero, aunque lo deseara con todas sus fuerzas, no podría llegar a ser un hombre, porque eso le exigiría no sólo tener una apariencia externa de hombre, sino también tener una conciencia de hombre, o sea, la conciencia de alguien que dispone, por derecho, de dos —si no más— esclavos «naturales» durante su vida. Esto es imposible, y una característica de la opresión de las lesbianas consiste, precisamente, en que colocamos a las mujeres fuera de nuestro alcance, ya que las mujeres pertenecen a los hombres. Así, una lesbiana *debe* ser cualquier otra cosa, una no-mujer, un no-hombre, un producto de la sociedad y no de la «naturaleza», porque no hay «naturaleza» en la sociedad.

* * *

13. Lesbiana hipermasculina. (N. de los T.)

Rechazar convertirse en heterosexual (o mantenerse como tal) ha significado siempre, conscientemente o no, negarse a convertirse en una mujer, o en un hombre. Para una lesbiana esto va más lejos que el mero rechazo del *papel* de «mujer». Es el rechazo del poder económico, ideológico y político de un hombre. Esto, nosotras las lesbianas, y también muchas que no lo eran, ya lo sabíamos antes del inicio de los movimientos feministas y lésbicos. Sin embargo, como señala Andrea Dworkin, muchas lesbianas recientemente «intentaron cada vez más transformar la propia ideología que nos esclavizó en una celebración dinámica, religiosa, psicológicamente coercitiva del potencial biológico femenino»¹⁴. De este modo, algunas tendencias de los movimientos feminista y lésbico conducen de nuevo al mito de la mujer que había sido creado especialmente para nosotras por los hombres, y con él volvemos a caer otra vez en un grupo natural. Nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos¹⁵; ahora nos encontramos presas en la trampa familiar de que «ser mujer es maravilloso». Simone de Beauvoir subrayó precisamente la falsa conciencia que consiste en seleccionar de entre las características del mito (que las mujeres son diferentes de los hombres) aquellas que parecen agradables, y utilizarlas para definir a las mujeres. Utilizar eso de que «es maravilloso ser mujer», supone asumir, para definir a las mujeres, los mejores rasgos (¿mejores respecto a quién?) que la opresión nos ha asignado, y supone no cuestionar radicalmente las categorías «hombre» y «mujer», que son categorías políticas (y no datos naturales). Esto nos emplaza a luchar dentro de la clase «mujeres», no como hacen las otras clases, por la desaparición de nuestra clase, sino por la defensa de la «mujer» y su fortalecimiento. Ello nos con-

14. DWORKIN, A.: *Ibidem*.

15. ATKINSON, T.-G.: *Ibidem*, p. 6: «Si el feminismo quiere ser lógico, debe trabajar para obtener una sociedad sin sexos».

duce a desarrollar con complacencia «nuevas» teorías sobre nuestra especificidad: así, llamamos a nuestra pasividad «no-violencia», cuando nuestra lucha más importante y emergente es combatir nuestra pasividad (nuestro miedo, que está justificado). La ambigüedad de la palabra «feminista» resume toda la situación. ¿Qué significa «feminista»? Feminismo contiene la palabra «fémina» («mujer»), y significa: alguien que lucha por las mujeres. Para muchas de nosotras, significa alguien que lucha por las mujeres como clase y por la desaparición de esta clase. Para muchas otras, esto quiere decir alguien que lucha por la mujer y por su defensa —por el mito, por tanto, y su fortalecimiento.

Pero, ¿por qué ha sido escogida la palabra «feminista» si es tan ambigua? Elegimos llamarnos «feministas» hace diez años, no para apoyar o fortalecer el mito de la mujer, ni para identificarnos con la definición que el opresor hace de nosotras, sino para afirmar que nuestro movimiento tiene una historia y para subrayar el lazo político con el primer movimiento feminista.

Es este movimiento lo que hay que poner en cuestión, por el significado que ha dado a la palabra feminismo. El feminismo del siglo pasado nunca fue capaz de solucionar sus contradicciones en asuntos como naturaleza/cultura, mujer/sociedad. Las mujeres empezaron a luchar por sí mismas como un grupo y consideraron acertadamente que compartían aspectos de opresión comunes. Pero, para ellas, estos aspectos eran más bien naturales y biológicos, y no rasgos sociales. Llegaron hasta el punto de adoptar la teoría darwinista de la evolución. No creían, como Darwin, «que las mujeres estaban menos evolucionadas que los hombres, pero sí creían que la naturaleza tanto de los hombres como de las mujeres habían divergido en el curso del proceso evolutivo y que la sociedad en general reflejaba esta polarización»¹⁶. «El fracaso del primer feminismo proviene de

16. ROSENBERG, R.: «In Search of Woman's Nature». *Feminist Studies*, otoño, 1975, p. 144.

que solamente atacaron la idea darwinista de la inferioridad de la mujer, pero aceptaron los fundamentos de esta idea, o sea, la visión de la mujer como "única"¹⁷. Y, finalmente, fueron las mujeres universitarias —y no las feministas— quienes acabaron científicamente con esta teoría. Las primeras feministas no lograron mirar hacia la historia como un proceso dinámico que se desarrolla por conflictos de intereses. Ellas aún creían, como los hombres, que la causa (origen) de su opresión se encontraba en ellas. Y, por eso, después de algunos triunfos increíbles, las feministas de esta primera ola se encontraron frente a un callejón sin salida, sin razones para continuar luchando. Ellas sustentaban el principio ilógico de la «igualdad en la diferencia», una idea que hoy está renaciendo. Cayeron en la trampa que hoy nos amenaza otra vez: el mito de «la-mujer».

Es nuestra tarea histórica, y sólo nuestra, definir en términos materialistas lo que llamamos opresión, analizar a las mujeres como clase, lo que equivale a decir que la categoría «mujer» y la categoría «hombre», son categorías políticas y económicas y que, por tanto, no son eternas. Nuestra lucha intenta hacer desaparecer a los hombres como clase, no con un genocidio, sino con una lucha política. Cuando la clase de los «hombres» haya desaparecido, las mujeres como clase desaparecerán también, porque no habrá esclavos sin amos. Nuestra primera tarea, me parece, es siempre tratar de distinguir cuidadosamente entre las «mujeres» (la clase dentro de la cual luchamos) y «la-mujer», el mito. Porque la «mujer» no existe para nosotras: es solo una formación imaginaria, mientras que las «mujeres» son el producto de una relación social. Hemos sentido esto claramente cuando rechazábamos que nos llamaran «movimiento de liberación de *la mujer*»¹⁸. Más aún,

17. Ibidem, p. 146.

18. En un artículo publicado en *L'Idiot International* (mayo 1990), cuyo título original era «Por un movimiento de liberación de las mujeres».

tenemos que destruir el mito dentro y fuera de nosotras. La «mujer» no es cada una de nosotras, sino una construcción política e ideológica que niega a «las mujeres» (el producto de una relación de explotación). «La-mujer» existe para confundirnos, para ocultar la realidad de «las mujeres». Para llegar a ser una clase, para tener una conciencia de clase, tenemos primero que matar el mito de «la-mujer», incluyendo sus rasgos más seductores (pienso en Virginia Wolf cuando decía que la primera tarea de una mujer escritora es «matar al ángel del hogar»). Pero constituirse en clase no significa que debemos suprimirnos como individuos. Y ya que ningún individuo puede ser reducido a su opresión, nos vemos también confrontadas con la necesidad histórica de constituirnos como sujetos individuales de nuestra historia. Creo que ésta es la razón por la que están proliferando ahora todas estas tentativas de dar «nuevas» definiciones a la-mujer. Lo que está en juego (y no sólo para las mujeres) es una definición del individuo, así como una definición de clase. Porque, cuando se admite la opresión, se necesita saber y experimentar el hecho de que una puede constituirse en sujeto (como lo contrario a un objeto de opresión), que una puede convertirse en *alguien* a pesar de la opresión, que una tiene su propia identidad. No hay lucha posible para alguien privado de una identidad; carece de una motivación interna para luchar, porque, aunque yo sólo puedo luchar con otros, primero lucho para mí misma.

La cuestión del sujeto individual ha sido históricamente una cuestión difícil. El marxismo, último avatar del materialismo, la ciencia que nos formó políticamente, no quiere saber nada sobre el «sujeto». El marxismo rechazó el sujeto trascendental, la «pura» conciencia, el sujeto «en sí» como constitutivo del conocimiento. Todo lo que piensa «en sí», previamente a cualquier experiencia, acabó en la basura de la historia; todo lo que pretendía existir por encima de la materia, antes de la materia, necesitaba un Dios, un espíritu, o un alma para existir. Esto se

llama idealismo. En cuanto a los individuos, ellos son sólo el producto de relaciones sociales y, por eso, su conciencia solamente puede estar «alienada». (Marx, en *La ideología alemana*, dice, precisamente, que los individuos de la clase dominante también están alienados, aun siendo ellos mismos los productores directos de las ideas que alienan a las clases oprimidas por ellos. Pero, como sacan obvias ventajas de su propia alienación, pueden soportarla sin mucho sufrimiento). La conciencia de clase existe, pero es una conciencia que no se refiere a un sujeto particular, salvo cuando participa de las condiciones generales de explotación al mismo tiempo que los otros sujetos de su clase, que comparten todos la misma conciencia. En cuanto a los problemas prácticos de clase —aparte de los problemas tradicionalmente definidos como de clase— que uno puede encontrar (por ejemplo, los problemas llamados sexuales), fueron considerados problemas «burgueses» que desaparecerían con el triunfo final de la lucha de clases. «Individualista», «subjetivista», «pequeñoburgués», éstas fueron las etiquetas que se aplicaban a cualquier persona que expresara problemas que no podían reducirse a los de la «lucha de clases» propiamente dicha.

El marxismo ha negado a los integrantes de las clases oprimidas el atributo de sujetos. Al hacer esto, el marxismo, a causa del poder político e ideológico que esta «ciencia revolucionaria» tuvo inmediatamente sobre el movimiento obrero y los otros grupos políticos, ha impedido a todas las categorías de las personas oprimidas que se constituyan históricamente como sujetos (como sujetos de sus luchas, por ejemplo). Esto significa que las «masas» no luchaban por ellas mismas sino por *el* partido o sus organizaciones. Y cuando una transformación económica tuvo lugar (fin de la propiedad privada, constitución del estado socialista), ningún cambio revolucionario tuvo lugar en la nueva sociedad, porque las propias personas no habían cambiado.

Para las mujeres, el marxismo tuvo dos consecuencias. Les hizo imposible tomar conciencia de que eran una clase y por lo

tanto les impidió constituirse como clase durante mucho tiempo, dejando la relación «mujeres/hombres» fuera del orden social, haciendo de ella una relación «natural» —sin duda, la única relación vista de esta manera por los marxistas, junto con la relación entre mujeres e hijos—, y ocultando finalmente el conflicto de clase entre hombres y mujeres tras una división natural del trabajo (*La ideología alemana*). Esto en lo referente al nivel teórico (ideológico). En la práctica, Lenin, *el* partido, todos los partidos comunistas hasta hoy, incluyendo a todos los grupos políticos más radicales, han reaccionado siempre contra cualquier tentativa de las mujeres de reflexionar y formar grupos basados en su propio problema de clase, con acusaciones de divisionismo. Al unirnos, nosotras, las mujeres, dividimos la fuerza del pueblo. Esto significa que, para los marxistas, las mujeres *pertenecen* ya sea a la clase burguesa o a la clase obrera, o en otras palabras, a los hombres de esas clases. Más aún, la teoría marxista no permite a las mujeres, como a otras clases de personas oprimidas, que se constituyan en sujetos históricos, porque el marxismo no tiene en cuenta que una clase también consiste en individuos, uno por uno. La conciencia de clase no es suficiente. Tenemos que intentar entender filosóficamente (políticamente) estos conceptos de «sujeto» y «conciencia de clase» y cómo funcionan en relación con nuestra historia. Cuando descubrimos que las mujeres son objeto de opresión y apropiación, en el momento exacto en que somos capaces de reconocer esto, nos convertimos en sujetos en el sentido de sujetos cognitivos, por medio de una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no es sólo una reacción (una lucha) contra la opresión: supone también una total reevaluación conceptual del mundo social, su total reorganización con nuevos conceptos, desarrollados desde el punto de vista de la opresión. Es lo que yo llamaría la ciencia de la opresión, creada por los oprimidos. Esta operación de entender la realidad tiene que ser emprendida por cada una de nosotras: llamémosla una práctica subjetiva, cognitiva. Este movi-

miento de ida y vuelta entre los dos niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son, ambas, realidades sociales) se logra a través del lenguaje.

Somos nosotras quienes históricamente tenemos que realizar esa tarea de definir lo que es un sujeto individual en términos materialistas. Seguramente esto parece una imposibilidad, porque el materialismo y la subjetividad siempre han sido recíprocamente excluyentes. Lejos de desesperarnos por no entenderlo, tenemos que comprender así el abandono por muchas de nosotras del mito de «la-mujer» (que es sólo un espejismo que nos distrae en nuestro camino); ello se explica por esta necesidad que tiene cada ser humano de existir como individuo, y también como miembro de una clase. Ésta es tal vez la primera condición para que se consuma la revolución que deseamos, sin la cual no hay lucha real o transformación. Pero, paralelamente, sin clase ni conciencia de clase no hay verdaderos sujetos, solamente individuos alienados. Para las mujeres, responder a la cuestión del sujeto individual en términos materialistas consiste, en primer lugar, en mostrar, como lo hicieron las feministas y las lesbianas, que los problemas supuestamente subjetivos, «individuales» y «privados» son, de hecho, problemas sociales, problemas de clase; que la sexualidad no es, para las mujeres, una expresión individual y subjetiva, sino una institución social violenta. Pero una vez que hayamos mostrado que todos nuestros problemas supuestamente personales son, de hecho, problemas de clase, aún nos quedará responder al problema del sujeto de cada mujer, tomada aisladamente; no el mito, sino cada una de nosotras. En este punto, creo que sólo más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo, eliminando su uso, y rechazando todas las ciencias que aún las utilizan como sus fundamentos (prácticamente todas las ciencias humanas).

Pero destruir «la-mujer» no significa que nuestro propósito sea la destrucción física del lesbianismo simultáneamente con las categorías de sexo, porque el lesbianismo ofrece, de momento, la única forma social en la cual podemos vivir libremente. Además, lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) *no es* una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas («asignación de residencia»¹⁹, trabajos domésticos, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etc.), una relación de la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. Somos desertoras de nuestra clase, como lo eran los esclavos americanos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían libres. Para nosotras, ésta es una necesidad absoluta; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas a destruir esa clase —las mujeres— con la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto sólo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres, un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión.

19. ROCHEFORT, C.: *Les stances à Sophie*. Paris, Grasset, 1965.

EL PENSAMIENTO HETEROSEXUAL¹

Estos últimos años, en París, la cuestión del lenguaje como fenómeno ha dominado los sistemas teóricos modernos, las ciencias llamadas humanas, y ha penetrado en las discusiones políticas de los movimientos de lesbianas y de liberación de las mujeres. Se trata de un campo político importante en el que lo que se juega es el poder o, más bien, un entrelazamiento de poderes porque hay una multiplicidad de lenguajes que producen constantemente un efecto en la realidad social. La importancia del lenguaje en cuanto tal como asunto político sólo ha aparecido recientemente². El desarrollo gigantesco de la lingüística, la multiplicación de las escuelas, la aparición de las ciencias de la comunicación, la tecnicidad de los metalenguajes que estas ciencias utilizan, constituyen síntomas de la importancia de esta cuestión política. La ciencia del lenguaje ha invadido otras ciencias como la antropología con Lévi-Strauss, el psicoanálisis con Lacan, así como todas las disciplinas que trabajan a partir del estructuralismo.

La primera semiología de Roland Barthes casi consigue escapar de la dominación de la lingüística para constituirse en análi-

1. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, nº 1 (verano 1980). Fue leído por primera vez en Nueva York en la Modern Language Association Convention en 1978, y está dedicado a las lesbianas americanas.

2. Los griegos clásicos sabían, no obstante, que sin el dominio de las técnicas oratorias no hay poder político, sobre todo en una democracia.

sis político de los diferentes sistemas de signos, poniendo en relación tales sistemas de signos —por ejemplo, los mitos de la clase pequeñoburguesa— y la lucha de clases del capitalismo, cuya veladura dichos sistemas tienen como efecto. Podíamos creernos salvados porque la semiología política constituye un arma (un método) precisa para analizar lo que llamamos ideología. Pero el milagro no duró mucho. Más que introducir en cierto modo en la semiología conceptos que le son extraños —en este caso, conceptos marxistas—, Barthes en seguida afirmó que la semiología no era sino una rama de la lingüística y que su objeto es el lenguaje.

Así, el mundo entero es sólo un gran registro en el que vienen a inscribirse los lenguajes más diversos, como el lenguaje del Inconsciente³, el lenguaje de la moda, el lenguaje del intercambio de las mujeres en el que los seres humanos son literalmente los signos que sirven para la comunicación. Estos lenguajes, o más bien estos discursos, se ensamblan unos con otros, se interpenetran, se soportan, se refuerzan, se autoengendran y engendran otros. La lingüística engendra la semiología y la lingüística estructural, la lingüística estructural engendra el estructuralismo, el cual engendra el Inconsciente Estructural. El conjunto de estos discursos levanta una confusa cortina de humo para los oprimidos, que les hace perder de vista la causa material de su opresión y los sume en una suerte de vacío ahistórico.

Estos discursos dan una versión científica de la realidad social en la que los humanos son dados como invariantes, no afectados por la historia, no trabajados por conflictos de clase, con una psique idéntica para cada uno porque está programada genéticamente. No afectada por la historia ni trabajada por los conflictos de clase, esta psique provee a los especialistas desde

3. En este artículo, cuando nos refiramos al uso que Lacan hace del término «el Inconsciente» lo pondremos en mayúscula como él hace.

el comienzo del siglo XX todo un arsenal de invariantes: el célebre lenguaje simbólico que tiene la ventaja de funcionar a partir de poquísimos elementos ya que, como los dígitos (0-9), los símbolos que la psique produce «inconscientemente» son muy poco numerosos. Resultan, pues, por vía de teorización y de terapia, muy fáciles de imponer al inconsciente colectivo e individual. Con lo que se nos enseña que el Inconsciente tiene el buen gusto de estructurarse automáticamente a partir de estas metáforas, por ejemplo el-nombre-del-padre, el complejo de Edipo, la castración, el asesinato-o-la-muerte-del-padre, el intercambio de mujeres, etc. Sin embargo, aunque el Inconsciente sea fácil de controlar, no lo será por cualquiera; lo mismo que las revelaciones místicas, la aparición de los símbolos en la psique exige interpretaciones múltiples. Únicamente los especialistas están capacitados para llevar a buen puerto el desciframiento del Inconsciente. Sólo a ellos, los psicoanalistas, les está permitido (¿autorizado?) organizar e interpretar manifestaciones psíquicas que harán surgir el símbolo en su sentido pleno. Y mientras el lenguaje simbólico es extremadamente pobre y esencialmente lagunar, los lenguajes o metalenguajes que lo interpretan se desarrollan, cada uno de ellos, con un fasto, una riqueza, que sólo las exégesis teológicas de la Biblia han igualado.

¿Quién les ha dado a los psicoanalistas su saber? Por ejemplo, Lacan, lo que él llama el «discurso psicoanalítico» y la «experiencia analítica» le «enseñan» lo que sabe. Y cada uno le enseña lo que el otro le ha enseñado. Pero, ¿negaremos que Lacan ha adquirido conocimiento científicamente en la «experiencia analítica» (una experimentación en cierto modo) de las estructuras del Inconsciente? ¿Haremos caso omiso irresponsablemente de los discursos de los/las psicoanalizados/as tumbados/as sobre el diván? Por lo que a mí respecta, no me cabe ninguna duda de que Lacan ha encontrado en el Inconsciente las estructuras que él dice haber encontrado ya que se había encargado de ponerlas allí con anterioridad. Los y las que no cayeron bajo el poder de

la institución psicoanalítica pueden experimentar un inmenso sentimiento de tristeza ante el grado de opresión (de manipulación) que los discursos de los y las psicoanalizados/as manifiestan. Porque en la experiencia analítica hay un oprimido, que es el psicoanalizado, cuya necesidad de comunicarse se explota (igual que las brujas no podían antaño más que repetir bajo tortura el lenguaje que los inquisidores querían oír); al psicoanalizado no le queda más elección (si no quiere romper el contrato implícito que le permite comunicarse y del que tiene necesidad) que intentar decir lo que se quiere que diga. Parece que esto puede durar toda la vida. Cruel contrato que obliga a un ser humano a hacer ostentación de su miseria ante el opresor que es directamente responsable de ella, que lo explota económica, política e ideológicamente, y que lo interpreta reduciéndolo a meras figuras del discurso.

Sin embargo, la necesidad de comunicarse lo que este contrato implica ¿sólo puede realizarse en la cura psicoanalítica? ¿Puede esta necesidad de comunicarse realizarse en el hecho de ser curado o de ofrecerse como «experimento»? Si creemos los testimonios de las lesbianas, de los gays y de las feministas, en absoluto es así⁴. Todos estos testimonios subrayan el sentido político que reviste en la sociedad heterosexual actual la imposibilidad de comunicarse —de otro modo que no sea con un psicoanalista— que tienen las lesbianas, los hombres gay y las mujeres. La toma de conciencia del estado de cosas general (no es que uno esté enfermo o necesite cura, es que uno tiene un enemigo) provoca generalmente por parte de los y las oprimidos/as una ruptura del contrato psicoanalítico. Esto es lo que se desprende de los testimonios, junto con la enseñanza de que el contrato psicoanalítico no era un contrato consensuado sino forzado.

4. Ver, por ejemplo: JAY, K. y YOUNG, A. (dir.): *Out of the Closets. Voices of Gay Liberation*, New York, Links Books, 1982.

Los discursos que nos oprimen muy en particular a las lesbianas, mujeres y a los hombres homosexuales dan por sentado que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad⁵. Estos discursos hablan de nosotras y pretenden decir la verdad en un espacio apolítico, como si todo ello pudiera escapar de lo político en este momento de la historia, y como si en aquello que nos concierne pudiera haber signos políticamente insignificantes. Estos discursos de heterosexualidad nos oprimen en la medida en que nos niegan toda posibilidad de hablar si no es en sus propios términos y todo aquello que los pone en cuestión es enseguida considerado como «primario». Nuestro rechazo de la interpretación totalizadora del psicoanálisis los lleva a decir que no tenemos en consideración la dimensión simbólica. Estos discursos nos niegan toda posibilidad de crear nuestras propias categorías. Su acción sobre nosotras es feroz, su tiranía sobre nuestras personas físicas y mentales es incesante.

Cuando se recubre con el término generalizador de «ideología» todos los discursos del grupo dominante, se relegan estos discursos al mundo de las Ideas Irreales. Se desatiende la violencia material (física) que realizan directamente sobre los y las oprimidos/as, violencia que se efectúa tanto por medio de los discursos abstractos y «científicos» como por medio de los discursos de los medios de comunicación de masas. Insisto en esta opresión material de los individuos por los discursos y querría subrayar sus efectos inmediatos tomando el ejemplo de la pornografía.

Sus imágenes —películas, fotos de revistas, carteles publicitarios en las paredes de las ciudades— constituyen un discurso, y este discurso, que cubre nuestro mundo con sus signos, tiene un sentido: significa que las mujeres están dominadas. Los

5. Heterosexualidad: un término que hace su primera aparición en francés en 1911.

semiólogos pueden interpretar el sistema de este discurso, describir su disposición. Y lo que leen entonces en este discurso son signos que no tienen como función significar y cuya única razón de ser es la de funcionar como elementos de un cierto sistema o disposición. Para nosotras, sin embargo, este discurso no está divorciado de lo real, como lo está para los semiólogos. No sólo mantiene relaciones muy estrechas con la realidad social que es nuestra opresión (económica y política), sino que él mismo es real, ya que es una de las manifestaciones de la opresión y ejerce un poder preciso sobre nosotras. El discurso pornográfico forma parte de las estrategias de violencia que se ejercen sobre nuestro entorno, humilla, degrada, es un crimen contra nuestra «humanidad». Como táctica de hostigamiento tiene otra función, la de una advertencia: nos ordena permanecer en fila, marca el paso a aquellas que tuvieran tendencia a olvidar lo que son, apela al miedo. Estos mismos expertos en semiótica de los que hablábamos más arriba nos reprochan confundir, cuando nos manifestamos contra la pornografía, los discursos con la realidad. No ven que este discurso es la realidad para nosotras, una de las facetas de la realidad de nuestra opresión, creen que nos equivocamos en el nivel de análisis.

He puesto el ejemplo de la pornografía porque su discurso es el más sintomático y el más demostrativo de la violencia que se nos hace a través del discurso, como en general en la sociedad. Este poder que tiene la ciencia o la teoría de actuar material y realmente sobre nuestros cuerpos y mentes no tiene nada de abstracto, aunque el discurso que produzcan sí lo sea. Es una de las formas de la dominación, su verdadera expresión. Yo diría más bien uno de sus ejercicios. Todos los oprimidos lo conocen y han tenido que vérselas con este poder que dice: no tienes derecho a la palabra porque tu discurso no es científico, ni teórico, te equivocas de nivel de análisis, confundes discurso y realidad, sostienes un discurso ingenuo, desconoces esta o aquella ciencia.

Si los discursos de los sistemas teóricos modernos y de las ciencias humanas ejercen un poder sobre nosotras es porque trabajan con conceptos que nos tocan muy de cerca. A pesar del advenimiento histórico de los movimientos de liberación de las feministas, de las lesbianas y de los gays cuyas intervenciones ya han puesto patas arriba las categorías filosóficas y políticas de estos discursos en su conjunto, estas categorías (que fueron puestas en cuestión de este modo brutal) no por ello han dejado de ser utilizadas sin examen por la ciencia contemporánea. Las categorías de las que se trata funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de toda suerte de disciplinas, teorías, ideas preconcebidas, que yo llamaría «el pensamiento heterosexual» (ver *El pensamiento salvaje*, de Claude Lévi-Strauss). Se trata de «mujer», «hombre», «sexo», «diferencia» y de toda la serie de conceptos que están afectados por este marcaje, incluidos algunos tales como «historia», «cultura» y «real». Y por mucho que se haya admitido en estos últimos años que no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen, una relación excluida de lo social en el análisis y que reviste un carácter de ineluctabilidad en la cultura como en la naturaleza: es la relación heterosexual. Yo la llamaría la relación obligatoria social entre el «hombre» y la «mujer». (Aquí me remito a Ti-Grace Atkinson y su análisis de la relación sexual como una institución⁶). Habiendo planteado como un saber, como un principio evidente, como un dato anterior a toda ciencia, la ineluctabilidad de esta relación, el pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. No puedo sino subrayar aquí el carácter opresivo que

6. ATKINSON, T.-G.: *Amazon Odyssey*. New York, Links Books, 1974, p. 13-25.

reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos. Es así que se habla de: *el* intercambio de mujeres, *la* diferencia de sexos, *el* orden simbólico, *el* Inconsciente, *el* Deseo, *el* Goce, *la* Cultura, *la* Historia, categorías que no tienen sentido en absoluto más que en la heterosexualidad o en un pensamiento que produce la diferencia de los sexos como dogma filosófico y político.

Esta tendencia a la universalidad tiene como consecuencia que el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia. Estos procesos inconscientes se tornan, por otra parte, históricamente cada vez más imperativos en lo que nos enseñan sobre nosotras mismas por medio de los especialistas. Y la retórica que los expresa, revistiéndose de mitos, recurriendo a enigmas, procediendo por acumulaciones de metáforas, cuyo poder de seducción no subestimo, tiene como función poetizar el carácter obligatorio del «tú-serás-heterosexual-o-no-serás».

Según este planteamiento, rechazar la obligación del coito y las instituciones que dicha obligación ha producido como necesarias para constituir una sociedad, es simplemente imposible, ya que hacerlo significaría rechazar la posibilidad de la constitución del otro y rechazar el «orden simbólico», hacer la constitución del sentido imposible, sin lo cual nadie puede mantener una coherencia interna. Así, el lesbianismo, la homosexualidad, y las sociedades que podemos crear, no pueden ser pensadas o enunciadas, aunque siempre hayan existido. De este modo, el pensamiento heterosexual continúa afirmando que el incesto, y no la homosexualidad, representa su mayor prohibición. Igualmente, cuando el pensamiento heterosexual piensa la homosexualidad, ésta no es nada más que heterosexualidad.

En efecto, la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad del otro/diferente en todos los niveles. No puede funcionar sin este concepto ni económica, ni simbólica, ni lingüística, ni políticamente. Esta necesidad del otro/diferente es una necesidad ontológica para todo el conglomerado de ciencias y de disciplinas que yo llamo el pensamiento heterosexual. Ahora bien, ¿qué es el otro/diferente sino el dominado? Porque la sociedad heterosexual no es la sociedad que oprime solamente a las lesbianas y a los gays, oprime a muchos otros/diferentes, oprime a todas las mujeres y a numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados. Porque constituir una diferencia y controlarla es «un acto de poder ya que es un acto esencialmente normativo. Cada cual intenta presentar al otro como diferente. Pero no todo el mundo lo consigue. Hay que ser socialmente dominante para lograrlo».

El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres en otros/diferentes. Los hombres, por su parte, no son diferentes. Los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, diferentes son los negros y los esclavos. Esta característica ontológica de la diferencia entre los sexos afecta a todos los conceptos que forman parte del mismo conglomerado. Ahora bien, para nosotras no hay ser-mujer ni ser-hombre. «Hombre» y «mujer»⁸ son conceptos políticos de oposición. Y, dialécticamente, la cópula que los reúne es al mismo tiempo la que preconiza su abolición, es la lucha de clase entre hombres y mujeres la que abolirá los hombres y las mujeres⁹. No hay nada ontológico en el concepto de diferencia. Sólo es la

7. FAUGERON, C. y ROBERT, P.: *La Justice et son public et les représentations sociales du système penal*. Paris, Masson, 1978.

8. MATHIEU, N.-C.: «Notes pour une définition sociologique des catégories du sexe», *Épistémologie sociologique* n° 11, 1971, para su definición del «sexo social».

9. Lo mismo ocurre en la lucha de clases, donde las categorías de oposición son «reconciliadas» por una lucha cuyo fin es hacerlas desaparecer.

forma en que los amos interpretan una situación histórica de dominación. Y la diferencia tiene como función enmascarar los conflictos de intereses a todos los niveles, incluidos los ideológicos.

Esto supone decir que para nosotras no puede ya haber mujeres, ni hombres, sino en tanto clases y en tanto categorías de pensamiento y de lenguaje: deben desaparecer políticamente, económicamente, ideológicamente. Si nosotros, las lesbianas y gays, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad. Estoy segura de que una transformación económica y política no desdramatizará estas categorías de lenguaje. ¿Exceptuamos esclavo, negro, negra? ¿En qué se diferencia de mujer? ¿Vamos a seguir escribiendo blanco, amo, hombre? La transformación de las relaciones económicas no basta. Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje, un orden que está trabajado de arriba abajo por estos conceptos estratégicos. Este orden, a su vez, está directamente conectado con el campo político en el que todo cuanto atañe al lenguaje, a la ciencia y al pensamiento, remite a la persona en cuanto subjetividad¹⁰, y a su relación con la sociedad. Y ya no podemos dejárselo al poder del pensamiento heterosexual o pensamiento de la dominación.

Si entre todas las producciones del pensamiento heterosexual cuestiono más particularmente los modelos del Inconsciente Estructural es porque en este momento histórico la dominación de los grupos sociales ya no puede presentarse a los dominados como una necesidad lógica, dado que éstos se rebelan, cuestionan la diferencia, mientras que Lévi-Strauss, Lacan y sus epígo-

10. DELPHY, C. «Pour un féminisme matérialiste», *L'Arc* n° 61, 1975. En: *L'Ennemi Principal*, tomo 1, Paris, Syllepse, 1998.

nos apelan a necesidades que escapan al control de la conciencia y por tanto a la responsabilidad de los individuos.

Como por ejemplo los procesos inconscientes, que exigen el intercambio de mujeres como una condición necesaria en toda sociedad. Es, según ellos, lo que nos dice el inconsciente con autoridad, y el orden simbólico depende de él, sin él no hay sentido, ni lenguaje, ni sociedad. Ahora bien, ¿qué quiere decir que las mujeres sean intercambiadas sino que están dominadas? No hay, por consiguiente, que asombrarse de que no haya más que un Inconsciente y de que sea heterosexual, es un Inconsciente que vela demasiado conscientemente por los intereses¹¹ de los señores que habita para que se les arrebate tan fácilmente. Por otra parte, la dominación es negada, no hay esclavitud de mujeres, hay diferencia. A lo que yo respondería con esta frase de un campesino rumano en una asamblea pública en la que era diputado en 1848: «¿Por qué los señores dicen que no fue esclavitud, si sabemos que era esclavitud esta pena que hemos penado?». Sí, lo sabemos, y esta ciencia de la opresión no se nos puede arrebatar.

Es desde aquí desde donde hay que rastrear el «va-de-suyo» heterosexual y (parafraseo al primer Roland Barthes) no soportar «ver la Naturaleza y la Historia confundidas a cada paso»¹². Debemos poner de manifiesto claramente que el psicoanálisis después de Freud, y particularmente después de Lacan, ha llevado a cabo una rígida mitificación de sus conceptos: la Diferencia, el Deseo, el Nombre-del-Padre, etc. Incluso ha «sobremitificado» los mitos, una operación que le ha sido necesaria para heterosexualizar sistemáticamente aquella dimensión personal que emergía repentinamente en el campo histórico a

11. ¿Acaso los ingresos anuales de millones de dólares de los psicoanalistas son simbólicos?

12. BARTHES, R.: *Mythologies*, New York, Hill and Wang, 1972, p. 11.

partir de los individuos dominados, en particular las mujeres que comenzaron su lucha hace casi dos siglos. Y sistemáticamente se ha venido haciendo esto en un concierto de interdisciplinaria que nunca ha sido tan armonioso como cuando los mitos heterosexuales se pusieron a circular con facilidad de un sistema formal a otro como valores seguros en los que se puede invertir tanto en antropología como en psicoanálisis, como, por otra parte, en todas las ciencias humanas.

Este conjunto de mitos heterosexuales es un sistema de signos que utiliza figuras de discurso y, por tanto, puede ser estudiado políticamente desde la ciencia de nuestra opresión; «sabemos-que-era-esclavitud» es la dinámica que introduce la diacronía de la historia en el discurso fijado de las esencias eternas. Este trabajo debería ser en cierto modo una semiología política, aunque con «esta pena que hemos penado» trabajamos también en el nivel del lenguaje/manifiesto, del lenguaje/acción, que transforma y hace historia.

Mientras tanto, en estos sistemas (que parecían tan universales y eternos —humanos en cierto modo— que se podían deducir de ellos leyes con las que atiborrar los ordenadores y, en todo caso, por el momento, atiborrar la máquina inconsciente) se están produciendo desplazamientos, gracias a nuestra acción y a nuestro lenguaje. Un modelo como por ejemplo el intercambio de mujeres, reabsorbe la historia de forma tan brutal y violenta que el sistema entero, que se creía formal, bascula hacia otra dimensión de conocimiento. Esta dimensión de la historia nos pertenece ya que hemos sido constituidas allí en cierto modo. Y porque hablamos, como dice Lévi-Strauss, digamos que rompemos el contrato heterosexual.

Pues bien, esto es lo que las lesbianas dicen un poco en todas partes por este país y en algunos otros, si no con teorías, al menos con una práctica social cuyas repercusiones en la cultura y la sociedad heterosexual no se pueden adivinar aún. Un antropólogo dirá que hace falta esperar cincuenta años. Sí, para uni-

versalizar los funcionamientos de una sociedad y extraer de ella sus invariantes. Entretanto, los conceptos heterosexual van siendo minados. ¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres.

Me propongo una tarea difícil: se trata de calibrar y reevaluar la noción de contrato social como noción de filosofía política. Es una noción nacida en el siglo XVII y XVIII. Es asimismo el título de un libro de J. J. Rousseau². Más tarde, Marx y Engels criticaron el concepto de contrato social porque no era relevante en términos de lucha de clases y por tanto no afectaba al proletariado. En *La ideología alemana* afirman que la clase proletaria, en función de sus relaciones con la producción y el trabajo, sólo puede confrontar el orden social en masa, como un todo, y que no tiene otra opción que acabar con el estado. Según ellos, el término «contrato social», en la medida en que implica una idea de elección individual y de asociación voluntaria, puede aplicarse a los siervos. En efecto, durante varios siglos se fueron liberando a sí mismos, uno a uno, huyendo de la tierra a la que estaban vinculados. Y es también uno por uno como los siervos se asociaron para formar ciudades, de ahí el nombre de *burgueses*, es decir, personas que habían creado un burgo³. (Parece ser que en

1. Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 9, n° 1 (verano 1989).

2. *Sobre el contrato social o Principios de derecho político* (1762, Ginebra).

3. GUILLAUMIN, C.: «Pratique du pouvoir et idée de Nature I, L'appropriation des femmes: II, Le discours de la nature», *Questions Féministes*, n° 3, mayo 1978. En: *Sexe, race et pratique du pouvoir*. Paris, Côté Femmes, 1992. «Siervos fugitivos y artesanos están en el origen, en los reagrupamientos urbanos de la Edad Media, del movimiento de comunas que desarrollaba una solidaridad anti feudal, necesaria para resistir a los intentos de recaptura o de manumisión de los feudales sobre los individuos que intentaban tomar su libertad.»

cuanto Rousseau desarrolló la idea de contrato social, la historia lo dio por caduco, pero no sin que algunas de sus propuestas fueran asumidas directamente por la Asamblea de la Revolución (francesa).

Siempre he pensado que las mujeres son una clase que está estructurada de forma muy similar a como lo estaba la clase de los siervos. Constató en la actualidad que no pueden desvincularse del orden heterossexual más que huyendo de él una por una. Esto es lo que explica mi interés por una noción preindustrial como el contrato social. En efecto, la estructura de nuestra clase toda entera en términos mundiales es por esencia feudal, y mantiene codo con codo, y en las mismas personas, formas de producción y de explotación que son a la vez capitalistas y pre-capitalistas⁴.

Es uno de los aspectos de mi tarea en términos amplios. Otro aspecto de mi trabajo concierne al lenguaje. Porque para un escritor, el lenguaje se presenta como un material muy concreto que se puede agarrar. Me parece que el primer contrato social, permanente, definitivo es el lenguaje. Porque el primer acuerdo entre los seres humanos, lo que hace de ellos seres humanos y seres sociales es el lenguaje. La historia de la Torre de Babel es un perfecto ejemplo de lo que ocurre cuando el acuerdo se disuelve.

Por haber empleado el término «contrato heterossexual» varias veces en mis ensayos precedentes, al mismo tiempo que por haber hablado del «contrato social en cuanto heterossexual», me siento obligada a reflexionar sobre esta noción de contrato social. ¿Por qué esta noción tiene algo de irresistible para mí cuando parece haber sido abandonada por la ciencia moderna y

por la historia? ¿Por qué reverbera aquí y ahora, lejos de su momento inicial en la Ilustración del s. XVIII? ¿Por qué he subrayado al mismo tiempo con vehemencia la necesidad de destruir el contrato social heterossexual? La cuestión general del contrato social es un problema filosófico siempre actual en la medida en que comprende todas las actividades humanas, las relaciones, el pensamiento, hasta el punto de que «la humanidad [que] ha nacido libre (...) se encuentra (...) en todas partes encadenada» (Rousseau). La promesa del contrato social de realizarse por el bien de todos y cada uno puede todavía ser objeto de examen filosófico y, al no habérselo culminado históricamente, guarda aún su dimensión utópica. Formulado en su aspecto general concierne a toda la humanidad. Pero cuando digo que hay que romper el contrato heterossexual en cuanto tal, designo al grupo humano «mujeres». No entiendo sin embargo por ello que haya que romper el contrato social en cuanto tal porque sería absurdo. Lo que debe romperse es el contrato en cuanto heterossexual. Partiendo de un análisis filosófico de lo que un contrato bien establecido puede realizar por nosotras, debo en primer lugar examinar las condiciones históricas y los conflictos que pueden permitirnos poner fin a las obligaciones que nos amordazan sin nuestro consentimiento, ya que no gozamos de reciprocidad, la condición necesaria para nuestra libertad, por parafrasear a Rousseau.

La cuestión del contrato social en los propios términos de Jean Jacques Rousseau dista mucho de estar obsoleta, dado que en lo que se refiere a su dimensión filosófica nunca fue desarrollada. La cuestión de los sexos es en sí un delineador muy preciso del bosquejo general de la sociedad; si la analizamos desde un punto de vista filosófico, contiene y da forma la idea general de contrato social. Hay, pues, razones históricas para resucitar la noción de contrato social que atañen a las estructuras de grupos de sexo y a su situación específica entre las relaciones de producción y de intercambio social.

4. Ver CAPTAN PETER, C.: «A Historical Precedent for Patriarchal Oppression: "The Old Regime" and the French Revolution», *Feminist Issues* n° 4 (primavera 1984), pp. 83-89.

5. Ver en este mismo libro «El pensamiento *straight*» y «No se nace mujer».

El principal enfoque de la noción de contrato social debe ser filosófico, en el sentido de que este punto de vista permite la posibilidad de síntesis, a diferencia del punto de vista dividido que tienen las ciencias sociales⁶. En efecto, la noción de «contrato social» es una noción de filosofía política, la idea abstracta de que hay un pacto, un convenio, un acuerdo entre los individuos y el orden social. La idea nació con los filósofos ingleses del s. XVII Thomas Hobbes (*Leviatán*) y Jonh Locke (*Ensayo sobre el gobierno civil*), y con los filósofos franceses de la Ilustración, principalmente Rousseau. El surgimiento de esta idea, según los historiadores de las ideas, fue el resultado de un cuestionamiento de las antiguas teorías medievales sobre el Estado. Según éstas, el Estado sólo podía ser una teocracia, dado que toda autoridad emana de Dios y los reyes gobiernan para lograr alcanzar el orden divino, ya que son reyes por derecho divino.

Mucho antes de que el «contrato social» apareciera, los filósofos ya habían fijado su atención en la composición de la sociedad. Eran aprendices de legisladores y de gobernantes. Reflexionaron sobre el mejor gobierno y la ciudad ideal. Discutieron, enseñaron, reflexionaron sobre cuestiones políticas en cuanto filosóficas, por ser la política una rama de la filosofía. Había un margen muy estrecho entre sus elaboraciones y la utopía, dado que muchos de ellos se habían enfrentado a problemas prácticos. Platón fue llamado a la corte de Sicilia por el tirano Dionisio; tiempo después enseñó y educó a su sobrino que iba a convertirse en rey. Aristóteles fue el preceptor de Alejandro. A Plotino, otro tirano le proporcionó los medios para construir y crear la ciudad ideal, algo que había sido objeto de especulación y esperanza desde hacía mucho tiempo. Atrapados en esta estrecha relación entre especulación y gobierno, los filósofos tuvieron que aprender que existía un límite utó-

6. Esta afirmación de Marx y Engels es especialmente relevante en la actualidad.

pico a sus creaciones. Puedo imaginar esto porque sabemos de los procesos que sufrieron en la realidad cuando se acercaron demasiado al trono. En el noveno libro de la *República*, Sócrates y Glaucón discuten acerca de la ciudad perfecta y de su forma ideal:

«GLAUCÓN: Pero la ciudad cuya fundación hemos estado describiendo tiene su ser sólo en palabras, no existe ningún lugar en la tierra donde se encuentre efectivamente.

»SÓCRATES: No, pero está bosquejada en el cielo como un patrón para aquél que quiera verla y, al verla, encuentre la ciudad en su interior. No importa si esta ciudad existe o existirá en alguna parte».

Por tanto, no importa que Rousseau, en el comienzo de *El contrato social*, le diga al lector: «Tal vez se me pueda preguntar si soy un príncipe o un legislador como para poder escribir sobre política», y Rousseau, que quería distanciarse de aquellos a los que llamaba con desprecio los filósofos, afirma: «Mi respuesta es que no». Pero muchas de sus propuestas fueron adoptadas directamente por la Asamblea Revolucionaria. Esta relación directa de los filósofos con los tiranos, los reyes y las asambleas políticas puede parecernos que pertenece al ámbito de lo maravilloso; sin embargo, podemos recordar que, hace muy poco, el presidente Kennedy pidió a los miembros de su equipo que prepararan un informe sobre la situación de las mujeres. Y la iniciativa de las mujeres de este equipo dio lugar al nacimiento de una de las primeras escisiones del movimiento de liberación de las mujeres, instigada por personas todas ellas muy cercanas al «trono».

Pero, aunque en los comienzos de la política, un filósofo como Aristóteles era consciente de que la sociedad era una «combinación», una «asociación», un «juntarse», no se trataba de una asociación voluntaria. Para Aristóteles, la sociedad nunca podía establecerse con el acuerdo de sus miembros y para su

bienestar. Hacía falta un golpe de fuerza, una imposición de los sabios sobre los más fuertes físicamente, pero débiles mentalmente. En efecto, para Aristóteles, el fuerte, el poderoso, es aquél que tiene inteligencia, mientras que quien tiene fuerza física entra en la categoría de los débiles. De este modo, dice: «Esencial resulta la combinación entre gobernantes y gobernados, siendo la razón de su unión su mutua seguridad. Porque el que puede, por su inteligencia, prever las cosas necesarias es por naturaleza un gobernante y un señor; mientras que aquél cuya fuerza física sólo le permite llevarlas a cabo es por naturaleza un esclavo, uno de esos que son gobernados. Así hay un interés común que une al señor y al esclavo». Hobbes y Locke utilizan los términos *alianza*, *convenio*, *acuerdo* (*covenant*, *compact*, *agreement*) y, en su estela, también lo hará Rousseau cuando enfatiza un término mucho más riguroso políticamente: *el contrato social*.

Alianza, convenio, acuerdo, se refieren a una alianza inicial que establece de una vez y para todos el vínculo que une a las personas. Según Rousseau, el contrato social es la suma de una serie de convenciones fundamentales que «aunque nunca han sido enunciadas formalmente, están sin embargo implícitas en el hecho de vivir en sociedad». Lo que es especialmente estimulante para mí de lo que dice Rousseau es la existencia real y presente del contrato social: sea cual sea su origen, existe aquí y ahora y, como tal, es susceptible de ser comprendido y de que actúemos sobre él. Cada firmante del contrato tiene que reafirmarlo en nuevos términos para que siga existiendo.

Sólo entonces se convierte en una noción instrumental en el sentido de que el propio término contrato les recuerda a los firmantes que deben reexaminar sus condiciones. La sociedad no fue hecha de una vez para siempre. El contrato social se basará en nuestra acción y en nuestras palabras, incluso si nos atene-

7. Cfr. *La Política* de Aristóteles. Madrid, Alianza editoria, 1998.

mos a lo que dijo Rousseau: «Yo nací ciudadano de un estado libre y el derecho mismo de votar me impone el deber de instruirme en los asuntos públicos aunque mi voz pueda no tener demasiada influencia en ellos».

Rousseau es el primer filósofo que no da por sentado que si existe algo como el contrato social su fundamento sea «la ley del más fuerte» (bajo otra fraseología que pertenece al orden de lo consciente y de lo inconsciente, los historiadores modernos y los antropólogos parecen creer en la inevitabilidad de este principio en la sociedad en nombre de la ciencia). Nada es más agradable que sus sarcasmos sobre el «derecho del más fuerte», que describe como una contradicción en los términos. En *El contrato social* dice:

El más fuerte nunca es lo bastante fuerte para ser siempre el señor (...). El «derecho del más fuerte» —«derecho» tomado irónicamente en apariencia pero que es realmente establecido como un principio (...) Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es como mucho un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber moral? (...) En la medida en que es la fuerza la que hace el derecho se invierten causa y efecto (::). Ahora bien, ¿cuál puede ser la validez de un derecho que perece cuando cesa la fuerza en la que reside? Si hay que obedecer por fuerza, no se tiene necesidad de obedecer por deber, y si uno ya no está forzado a obedecer, ya no está obligado. Se ve pues que esta palabra «derecho» no añade nada a la «fuerza»; no significa nada en absoluto.

Para volver al grupo «mujeres» y su situación histórica, considero apropiado al menos reflexionar sobre lo que afecta a su existencia sin su consentimiento. No soy un príncipe, no soy un legislador, sino un miembro activo de la sociedad. Considero que es mi deber examinar la serie de reglas, de obligaciones y de constreñimientos que esta sociedad me ha impuesto. Y examinar si las reglas y las obligaciones me garantizan una libertad que no encontraría en la naturaleza. O bien, si ese no fuera el caso, decir con Rousseau que la sociedad nos ha estafado en estos tér-

minos: «Hago contigo una alianza que va por completo a tu cargo y en mi beneficio, que observaré mientras me plazca y que tú observarás mientras me plazca». (El término es usado aquí de forma retórica, ya que todo el mundo sabe que no hay otra opción que la sociedad). Pero, se quiera o no, vivimos en sociedad aquí y ahora. Es evidente que decimos que sí al vínculo social cuando asumimos las convenciones y reglas que, incluso si nunca fueron enunciadas formalmente, cada cual conoce y aplica como por arte de magia. Es evidente que decimos que sí al vínculo social cuando hablamos un lenguaje común como estamos haciendo ahora. Muchas personas no utilizarían el término «contrato social» para describir su situación dentro del orden social. Sin embargo, estarían de acuerdo en que hay cierto número de actos y de cosas que se «deben hacer». *Fuera de la ley y loco* son los nombres que designan a los que rechazan seguir las reglas y convenciones y para los que rechazan o no pueden hablar el lenguaje común. Y esto es lo que me interesa cuando hablo del contrato social: precisamente aquellas reglas y convenciones que nunca han sido formalmente enunciadas, las reglas y convenciones que el pensamiento científico da por supuestas así como la gente corriente. Reglas que, para ellos, son obvias y hacen posible la vida, exactamente igual que se tienen dos piernas y dos brazos o que respiramos para vivir. Al estar unidos por un vínculo social, podemos considerar que cada uno de nosotros se mantiene dentro del contrato social, siendo dicho contrato el hecho de habernos juntado, de estar juntos, de vivir como seres sociales. Esta noción es relevante para el pensamiento filosófico, aunque ya no resulte instrumental para el pensamiento científico, por el hecho establecido de que vivimos, funcionamos, hablamos, trabajamos y nos casamos. En efecto, las convenciones y el lenguaje muestran mediante una línea de puntos el cuerpo del contrato social, que consiste en vivir en heterosexualidad. Porque vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad. De hecho, para mí contrato social y de heterosexualidad son dos nociones que se superponen.

El contrato social del que estoy hablando es la heterosexualidad.

El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el contrato social es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la heterosexualidad. Me encuentro ante un objeto no existente, un fetiche, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, salvo en sus efectos, y cuya existencia reside en el espíritu de las gentes de un modo que afecta su vida por completo, el modo en que actúan, su manera de moverse, su modo de pensar. Por tanto, he de vermelas con un objeto a la vez real e imaginario. Cuando intento observar la línea de puntos que esboza el cuerpo del contrato social, esta línea se mueve, se desplaza; a veces muestra algo de visible, en ocasiones desaparece completamente. Se parece a la cinta de Moebius. Ahora veo esto y ahora veo algo enteramente distinto. Pero esta cinta de Moebius está trucada porque sólo un aspecto del efecto óptico aparece de forma precisa y abrumadora: la heterosexualidad. La homosexualidad no aparece más que de forma fantasmática, débilmente y en ocasiones no aparece en absoluto.

Pero, ¿qué es entonces la heterosexualidad? Como palabra, no existía antes de que se hablara de homosexualidad a comienzos del siglo XX. No ha existido más que como su contrapartida. La heterosexualidad caía por su propio peso. Los juristas no la llamarían una institución o, por decirlo de otro modo, la heterosexualidad en cuanto institución no tiene existencia jurídica. (La legislación sobre el matrimonio en Francia ni siquiera menciona que los contrayentes deben ser de sexos diferentes.) Los antropólogos, los etnólogos, los sociólogos la perciben quizás como una institución, pero una institución de la que no se habla, de la que no se escribe. Porque hay un presupuesto, un «estar-ya-ahí» —debido a algo exterior al orden social— de dos grupos: hombres y mujeres. Para ellos, los hombres son seres socia-

les y las mujeres son seres naturales. Lo comparo con el enfoque de los psicoanalistas cuando asumen que existe una relación preedípica del niño con la madre, una relación presocial que, a pesar de su importancia para la humanidad, no procede de la historia. Este punto de vista tiene para ellos la ventaja, en términos de contrato social, de dejar a un lado el problema de los orígenes. Creen que están tratando con algo diacrónico, en vez de sincrónico. Es así como Lévi-Strauss actúa con sus famosas teorías del intercambio de mujeres. Piensa que se las está viendo con invariantes. Lévi-Strauss y todos los científicos sociales que no ven el problema que intento plantear, por supuesto que no utilizarían el término de «contrato social». Es en efecto mucho más simple tomar lo que llamo «contrato social» en términos de *status quo*. Es decir, en términos de algo que no *ha* cambiado, que no *cambiará*. Es así como nos encontramos en sus textos estas palabras: *padres, madres, hermanas, hermanos*, etc. Y esas relaciones se estudian como si debieran estar ahí para siempre.

Aristóteles era mucho más cínico cuando declaraba en *La Política* que las cosas *deben ser* (así): «El primer principio es que los que son ineficaces el uno sin el otro *deben* reunirse en un par. Por ejemplo, la unión macho hembra» (el subrayado es mío). Hay que señalar que este punto de necesidad de la heterosexualidad es el primer principio de *La Política*. Hay que señalar también que el segundo ejemplo de los que *deben* reunirse en un par resulta que corresponde al «gobernante y gobernado». Es tal vez desde estos tiempos que macho y hembra, es decir, la relación heterosexual, ha servido de parámetro a todas las relaciones jerárquicas. Casi resulta superfluo subrayar que sólo los miembros dominados de este par son «ineficaces» por sí mismos. Mientras que «gobernante» y «macho» funcionan a la perfección sin su pareja.

Vuelvo ahora a Lévi-Strauss porque no voy a dejar pasar así como así su idea del intercambio de mujeres, que en el pasado ya le ha valido la atención de las teóricas feministas. Y no es por

casualidad, porque su teoría revela con mucha claridad toda la intriga, toda la conspiración de padres, hermanos, maridos contra la mitad de la humanidad. Para los amos, la utilidad de los esclavos es más transitoria que la de las mujeres. Las mujeres (Aristóteles las llama «las esclavas del pobre») están siempre al alcance de la mano; son, según Lévi-Strauss, esos objetos de valor que hacen la vida digna de ser vivida. (Aristóteles ha dicho, de una manera bastante parecida, que ellas hacen la vida una «vida buena».) Cuando Lévi-Strauss ha descrito el proceso del intercambio de las mujeres y cómo funciona, ha esbozado para nosotros el contrato social a grandes rasgos, pero en verdad un contrato social en el que las mujeres son excluidas, un contrato social entre los hombres. Porque cada vez que hay intercambio, hay entre los hombres la confirmación de un contrato de apropiación de todas las mujeres. Para Lévi-Strauss, la sociedad no puede funcionar o existir sin este intercambio. Al plantear esto, muestra la heterosexualidad no sólo como una institución, sino como *el* contrato social, como un régimen político. (Se habrán dado cuenta de que el ~~placer~~ sexual y las prácticas sexuales no son aquí relevantes.) Lévi-Strauss responde a las acusaciones de antifeminismo con su propia teoría. Y aunque concede que las mujeres no pueden confundirse totalmente con los signos del lenguaje a los que las compara en términos de intercambio, no le inquieta el efecto tan fuerte que su teoría puede tener sobre las mujeres, como tampoco Aristóteles se preocupó del efecto de su teoría al definir la necesidad de la esclavitud en el orden social. Porque, después de todo, un espíritu científico no puede sentir timidez o tener reparos cuando está tratando con la cruda realidad. Y aquí se trata en efecto de una realidad muy cruda. En el caso de las mujeres no podemos temer que se rebelen. Y lo que es mejor, se las ha convencido de que en el fondo deseaban aquello que se las ha forzado a hacer y de que son parte del contrato social que las excluye. Porque incluso si ellas, si nosotras, no consentimos, no podemos pensar por fuera de las categorías

mentales de la heterosexualidad. Ésta ya está ahí dentro de todas las categorías mentales. Se ha introducido dentro del pensamiento dialéctico (o del pensamiento de las diferencias) como su categoría principal. Ya que incluso las categorías filosóficas abstractas actúan sobre lo real de forma social. El lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social marcándolo y dándole forma violentamente. Por ejemplo, el cuerpo de los actores sociales es modelado por el lenguaje abstracto (así como por lenguajes no abstractos) dado que hay una plasticidad de lo real frente al lenguaje.

Así, la heterosexualidad, cuyas características aparecen y después desaparecen cuando el pensamiento trata de aprehenderlas, es visible y obvia en las categorías del contrato heterosexual. Una de estas categorías que intenté deconstruir en un corto ensayo [incluido en este libro] es la categoría de sexo. Y es evidente que aquí estamos tratando con una categoría política. Una categoría que, cuando se la muestra a las claras, nos hace comprender los términos del contrato social para las mujeres. Cito aquí mi artículo «La categoría de sexo» (con algunos cambios):

La permanente presencia de los sexos y la de los esclavos y los amos provienen de la misma creencia. Como no existen esclavos sin amos, no existen mujeres sin hombres (...).

La categoría de sexo es la categoría política que funda la sociedad en tanto que heterosexual. En este sentido, no se trata de una cuestión de ser, sino de relaciones (ya que las mujeres y los hombres son el resultado de relaciones). Aunque los dos aspectos siempre se confunden cuando se analizan. La categoría de sexo es la categoría que establece como «natural» la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población —las mujeres— es «heterossexualizada» (...).

Su principal categoría, la categoría de *sexo*, funciona específicamente, como lo hace la de «negro», por medio de una operación de reducción, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar toda la humanidad como a través de un filtro. [Los subrayados son míos].

Cuando Adrienne Rich dijo: «la heterosexualidad es obligatoria», dio un gran paso en la comprensión de la especie de contrato social al que actualmente nos enfrentamos. Nicole-Claude Mathieu, una antropóloga francesa, en un ensayo notable sobre la conciencia dominada, ha mostrado que incluso en el silencio no se puede leer un consentimiento⁸. ¿Y cómo podemos consentir un contrato social que nos reduce por obligación a seres sexuales que sólo tienen sentido por sus actividades reproductivas o, por citar a Jean Paulhan, a seres en los cuales todo, incluso su espíritu, es sexo⁹?

En conclusión, diré que las mujeres sólo pueden entrar en el contrato social (es decir, uno nuevo) escapando de su clase, incluso si tienen que hacerlo como esclavas fugitivas, una por una. Ya lo estamos haciendo. Las lesbianas somos desertoras, esclavas fugitivas; las esposas desertoras están en la misma situación y existen en todos los países porque el régimen político de la heterosexualidad está presente en todas las culturas. Así, romper con el contrato social heterosexual es una necesidad para quienes no lo asumimos. Porque si hay algo cierto en las ideas de Rousseau es que podemos formar «asociaciones voluntarias» aquí y ahora. Y aquí y ahora podemos reformular el contrato social en uno nuevo aunque no somos príncipes ni legisladores. ¿Es esto una mera utopía? Yo diría con Sócrates y Glaucón: sí, en última instancia, se nos niega un nuevo orden social, si se nos dice que éste sólo existirá en palabras, entonces tendré que encontrarlo en mí misma.

8. MATHIEU, N.-C.: «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience pour dominer des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie», en *L'Arraînement des femmes, Essais en anthropologie des sexes*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985.

9. PAULHAN, J.: «La dicha en la esclavitud». Prefacio a: DE RÉAGE, P.: *La historia de O*. Barcelona, Tusquets, 2005.