

Nombrar el mundo en femenino

Pensamiento de las mujeres y teoría feminista

María-Milagros Rivera Garretas



396.01
R6223n

ICMEX



Milagros Rivera Garretas es Doctora en Historia por la Universidad de Barcelona, Master of Arts por the University of Chicago. Mantiene permanentemente dos plazas de investigación. Una que resigue la historia social de Castilla la Nueva en la Edad Media. Y una segunda que contempla análisis e interpretación de la vida y obra de las mujeres medievales. Ha publicado en torno a estas líneas numerosos artículos, y Textos y Contextos de mujeres, Europa siglo IV-XV (Barcelona, 1990). En la actualidad es Profesora Asociada de Historia Medieval en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona. Fue cofundadora del Centre d'Investigació Històrica de la dona de la Universidad de Barcelona (CIHD) en 1982, del que actualmente es directora.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Agradecimientos | |
| Introducción | |
| I. EL PENSAMIENTO DE LAS MUJERES: UNA LECTURA HISTÓRICA | |
| 1. La producción, gestión y belleza de la vida humana | 17 |
| 2. La decibilidad de la experiencia y del deseo | 17 |
| 3. La búsqueda de otro régimen de mediación | 15 |
| 4. La autoridad y la autoría | 17 |
| 5. La confesión y lo inaudito | 17 |
| 6. Autoras de ciencia | 17 |
| 7. Autoras de teología | 17 |
| 8. La igualdad y la lucha entre los sexos | 18 |
| II. EL PENSAMIENTO FEMINISTA CONTEMPORANEO: CATEGORÍAS DE ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA | |
| 1. Categorías y modelos | 17 |
| 2. La categoría mujeres | 17 |
| 3. Mujer sujeto político y gineocentrismo | 17 |
| 4. El patriarcado | 17 |
| 5. El género | 17 |
| 6. La diferencia sexual | 17 |
| III. EL FEMINISMO MATERIALISTA | |
| 1. La explotación de las mujeres por los hombres | 17 |
| 2. Ortodoxia y heterodoxia marxista | 17 |

| | |
|--|------------|
| Las materialistas feministas..... | 97 |
| La clase mujer y el modo de producción doméstico..... | 100 |
| El feminismo materialista en la escritura de historia..... | 110 |
| IV. «LO PERSONAL ES POLITICO» Y LA RAZON LESBIANA..... | 113 |
| 1. La sexualidad, lugar de enunciación..... | 115 |
| 2. La formación del feminismo lesbiano..... | 118 |
| 3. La heterosexualidad obligatoria..... | 125 |
| 4. La heterorrealidad y el heterosexismo..... | 128 |
| 5. La heterosexualidad obligatoria en la escritura de historia..... | 133 |
| 6. El <i>continuum</i> lesbiano..... | 136 |
| 7. <i>Queer Theory</i> y <i>S/M Lesbian</i> | 140 |
| 8. La cuestión de la identidad lesbiana..... | 143 |
| V. LA TEORIA DE LOS GENEROS..... | 149 |
| 1. El género, un concepto liberador en la década de 1970..... | 151 |
| 2. Los descubrimientos de la biología y de la etnología..... | 154 |
| 3. La definición del género y sus características..... | 157 |
| 4. El género y la raza..... | 168 |
| 5. Las críticas..... | 172 |
| VI. EL PENSAMIENTO Y LA POLITICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL..... | 179 |
| 1. La configuración de la categoría <i>diferencia sexual femenina</i> | 181 |
| 2. Igualdad y diferencia, liberación y libertad..... | 184 |
| 3. La parcialidad del sujeto ordinario..... | 189 |
| 4. Mediación femenina, mediación masculina..... | 195 |
| 5. La práctica de la diferencia..... | 200 |
| 6. El orden simbólico de la madre..... | 205 |
| 7. La diferencia sexual en la escritura de historia: la cuestión del adorno del cuerpo femenino..... | 213 |
| VII. LAS CRITICAS AL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL..... | 217 |
| 1. La cuestión del esencialismo..... | 219 |
| 2. Elitismo y egología..... | 226 |
| 3. Libertad, enraizamiento en la madre y orfandad..... | 228 |
| <i>Conclusión</i> | 231 |
| <i>Bibliografía</i> | 233 |
| <i>Índice Analítico</i> | |

AGRADECIMIENTOS

A este libro le han ido dando medida y sentido la escucha y el diálogo con mis alumnas oficiales y oyentes de los programas de postgrado en Historia de las Mujeres (1987-88) y de maestría en Estudios de las Mujeres (1988-94) del «Centre d'Investigació Històrica de la Dona» de la Universidad de Barcelona; también, de doctorado en «Mujeres, Género y Poder» (1991-92) de la Facultad de Geografía e Historia de la misma universidad.

Lo han enriquecido los comentarios de quienes han leído total o parcialmente una de sus últimas versiones: Montserrat Cabré i Pairet, Blanca Garí de Aguilera, Gloria Luis Peralbo, Mercè Otero Vidal, Montserrat Otero Vidal, Dolors Reguant i Fosas, y Elizabeth Uribe Pinillos. María Rosa Obiols Llandrich me regaló en mi cumpleaños de 1988 *La pasión según G.H.* de Clarice Lispector. Desde 1991, las amigas de la «Librería Proleg» de Barcelona me han puesto entre las manos textos imprevistos. En las librerías de mujeres de Roma, Florencia, Milán, Madrid, Londres y Cambridge (MA), he encontrado obras que han marcado este libro.

La Comisión Asesora para la Investigación Científica y Técnica (CICYT) me concedió en 1990 una beca de utilización de recursos científicos (URC-114/90) con la que pasé un mes en la «Regenstein Library» de «The University of Chicago».

A todas ellas, mi agradecimiento sincero.

Barcelona, octubre de 1991

Sumario: 1: La sexualidad, lugar de enunciación.- 2: La formación del feminismo lesbiano.- 3: La heterosexualidad obligatoria.- 4: La heterorrealidad y el heterosexismo.- 5: La heterosexualidad obligatoria en la escritura de historia.- 6: El *continuum* lesbiano.- 7: *Queer Theory* y *S/M Lesbian*.- 8: La cuestión de la identidad lesbiana.

1. La sexualidad, lugar de enunciación

Me he referido antes al «lugar de enraizamiento y de enunciación»,¹ a desde dónde se habla o desde dónde se piensa o desde dónde se hace política al estar en el mundo y al interpretar el presente y la historia (si es que hablamos desde alguna parte bien definida y desde alguna parte que podamos identificar en algún sentido colectivamente). La categoría «lugar de enunciación» es, en realidad, una categoría del postmodernismo a la que el feminismo ha dado un uso particular. Le ha dado un uso particular porque cada uno de los modelos de interpretación que el pensamiento feminista ha desarrollado ha tenido que combinar de forma distinta la categoría «mujeres», una categoría amplia y general de gran importancia para la política feminista pero insostenible para el postmodernismo, con el localismo que exige la categoría «posición de enunciación».

¹ Cap. 11 y 2.

Diría tentativamente que el pensamiento lesbiano sitúa su posición de enunciación en la sexualidad. Es cierto que otras pensadoras (Kollontay, Kelly, Jónasdóttir) han puesto el acento en la sexualidad, pero diría que no han desarrollado desde ella un modelo de acción política y de análisis de la sociedad. El feminismo lesbiano habla, pues, desde la sexualidad entendida como práctica erótica y como postura política. Es decir, desde la sexualidad como paradigma social que a un tiempo tiene y no solamente tiene que ver con la relación amorosa, con quien una se acuesta o no se acuesta. Y aquí nos metemos ya en un territorio muy difícil, un territorio que es el de acotar qué se entiende concretamente por sexualidad.

Victoria Sau ha definido la sexualidad como «una adquisición cultural propia de la especie humana que por todos los indicios llevó a cabo la mujer. Mientras la sexualidad masculina» —prosigue— «es de carácter instintivo, tiene por objeto la procreación, y se satisface en un breve espacio de tiempo, la sexualidad femenina tiene el carácter cultural de

Saldría quizá el tema de «el vacío sexual» de un artículo de Victoria Sau de Lugaraj en un libro titulado precisamente *Essi sono qui, non c'è altro sesso* que no es uno porque no ha sido codificada su sexualidad por las implicadas y porque está dotado de labrys, de dos labios simétricos siempre en relación entre sí).² O el tema del espejo, del narcisismo recuperado, que no lleva a la muerte en el agua (curiosamente el líquido en estado puro), esa agua que refleja y devuelve la propia imagen, facilitando la construcción de sí mediante el reconocimiento de sí, sin necesidad de desplazarse: sin necesidad de poseer a otro fuera de sí como es propio, al parecer, de la sexualidad viril.³ Este vacío, este no saber qué decir sobre

2. Victoria Sau, *Diccionario ideológico feminista*, 260. Véase también: Mina Davies Caulfield, *Che cosa è naturale nel sesso? La sessualità nell'evoluzione umana*, «Memoria» 15 (1985) 21-38 [y «feminist Studies» 2 (1985)], lo ve distinto Silvia Vegetti Finzi, *Parole e silenzi nel rapporto madre-bambina*, en Centro Documentazione Donna di Firenze, ed., *Verso il luogo delle origini*, Milán, La Tartaruga, 1992, 211-234.

3. *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.

4. Ida Magli, *La sessualità maschile*, Milán, Mondadori, 1989.

la sexualidad femenina, lo explica Victoria Sau con las palabras siguientes: «Pero cualesquiera que sean sus características, la sexualidad como tal no existe en el patriarcado, como no existe la maternidad que es su reverso. Si una es esclava, la otra lo es también. Precisamente por basarse el patriarcado en la represión de la sexualidad femenina,» —sigue diciendo Victoria Sau— «no ha podido dar un modelo de sexualidad como tal sino de actos sexuales determinados cuya finalidad es la procreación. El modelo de sexualidad masculina —por llamarlo de alguna manera— está basado» —concluye la autora— «en un solo órgano, el del varón, y en la función reproductora del mismo ya que es la primacía del falo la que hace la sociedad de los Padres, como grupo o clase sexual que domina a la clase sometida de las madres.»⁵

La indefinición de una sexualidad femenina, con su imaginario propio, la denunció también Carla Lonzi en los años setenta:

«En todas las familias, el pene del niño es una especie de hijo... El pene del niño es el hijo que el padre quiere tener y a quien quiere dar su nombre... El pene del niño es el hijo que el padre quiere tener y a quien quiere dar su nombre... El pene del niño es el hijo que el padre quiere tener y a quien quiere dar su nombre...»⁶

Pienso que se puede afirmar que el pensamiento lesbiano ha cubierto, al menos en parte, el vacío simbólico que Victoria Sau y Carla Lonzi denunciaban. Pero ¿qué relación puede tener un imaginario de la sexualidad femenina con un modelo de interpretación de las relaciones sociales y de su historia? ¿Cómo se habla desde la sexualidad? ¿Cómo se hace de la sexualidad un lugar de enunciación? ¿Cambia con el amor la práctica política? ¿Define la relación amorosa una identidad femenina? Voy a intentar analizar estas cuestiones por partes, pero es importante adelantar ya que constituyen las claves más difíciles de aclarar todavía en la actualidad cuando estudiamos el modelo de interpretación de la sociedad y de

5. Victoria Sau, *Diccionario*, 260.

6. Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, 33.

la historia que propone el feminismo lesbiano, no obstante la amplia bibliografía que ha producido este pensamiento.

2. La formación del feminismo lesbiano

Situaré primero el modelo en el tiempo. El pensamiento feminista lesbiano tomó forma clara a partir de lo que se suele mal llamar la segunda oleada (pues hay otras sin numerar) del movimiento de mujeres: es decir, a partir de finales de los años sesenta del siglo XX. El primer proceso que tuvo que recorrer trabajosamente paso a paso fue el de dar sentido a una estructura de identidad colectiva en la cual las feministas lesbianas del mundo pudieran reconocerse: un proceso que requirió, a su vez, el de apoyar esta identidad colectiva en una historia, una historia que las especialistas han ido recuperando y reconstruyendo también paso a paso entre dificultades enormes. De la gran importancia que este primer proceso — el de construcción de una estructura de identidad colectiva en la cual las lesbianas pudieran reconocerse o, dicho de otra manera, el de nombrar el amor entre mujeres como relación social y política — es prueba la gran cantidad de literatura testimonial que este pensamiento ha producido y produce, así como la gran cantidad de teoría y de propuestas de acción política elaboradas desde la vivencia individual y desde la experiencia personal de la represión, de la lucha y de la inexistencia simbóli-

Una muestra de su magnitud la dan las recopilaciones de bibliografía en lengua inglesa: Dolores J. Maggione, *Lesbianism: an annotated bibliography and guide to the literature, 1970-1986*, Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1988, y Linda Garber, *Lesbian Sources: a bibliography of periodical articles, 1970-1990*, Nueva York, Garland, 1993. De crítica literaria: Linda Garber con Vilashini Cooppan, *An Annotated Bibliography of Lesbian Literary Critical Theory, 1970-1989*, en Susan F. Wolfe y Julia Penelope, eds., *Sexual Practice: Textual Theory, Lesbian Cultural Criticism*, Cambridge, MA y Oxford, UK, Blackwell, 1993, 340-354, para la etapa anterior: Gene Damon, Jan Watson y Robin Jordan, *The Lesbian in Literature: A Bibliography*, Weatherby Lake, MO, Narad, 1975.

Citaré nada más algunas revistas que publican, aunque no solo testimonios, en primera o en tercera persona: «Smister Wisdom» (Berkeley, CA, desde 1976), «Trouble & Strife» (Gran Bretaña, desde 1981), «Nosotras que nos queremos tanto» (Madrid, desde 1980), «Liberant» (Barcelona, desde 1989), «Embades» (Barcelona, desde 1989), «Lesbian Networks» (Australia).

ca.⁹ El paso del «yo» al «nosotras», muy importante para todas las mujeres feministas en la etapa de autoconciencia, ha sido especialmente significativo para las lesbianas, que han acuñado incluso un rito de paso propio, el *coming out* (el «salir fuera», que expresa la decisión de «hacerse pública»), un rito que marca el ingreso personal en ese específico colectivo «nosotras».¹⁰

Porque es la cancelación de existencia, la estrategia que durante siglos ha seguido consistentemente el orden patriarcal para controlar esta forma de deseo femenino; ya que, al parecer, se trata de una forma de deseo femenino que amenaza seriamente la estabilidad del modelo de sexualidad reproductiva que ordena los sistemas de parentesco —y, con ellos, las relaciones sociales primarias— en las formaciones patriarcales. En este sentido, la posición de las mujeres lesbianas es distinta de la de las heterosexuales, ya que las primeras carecen de modelo simbólico en el sistema de géneros, mientras las segundas reciben para que lo hagan propio, durante la socialización, un modelo femenino pensado por hombres y puesto al servicio del orden dominante. En otro sentido, sin embargo, las mujeres de uno y otro grupo comparten la carencia de modelos en los cuales ellas puedan reconocerse en libertad, comparten todas ellas la dureza de la miseria simbólica; porque los modelos femeninos vigentes no han sido pensados por ellas libremente.

La carencia de simbólico no quiere decir que no hayan existido lesbianas con conciencia clara de sí a lo largo de la historia, aunque desmoldadas; ni quiere decir tampoco que la actitud del patriarcado hacia ellas haya sido diacrónica o sincrónicamente siempre la misma. Puesto que he dicho antes que la recuperación de esta genealogía ha sido y es una parte importante del proceso de constitución de una estructura de identidad colectiva en que las lesbianas de la vida-real pudieran reconocerse, resumiré ahora algunos de los trazos generales de esa historia.

9. Entre tantos títulos, citare ahora nada más tres obras que reflejan y marcan tres modos distintos de hacer política durante dos décadas: Monique Wittig, *Le corps lesbien*, París, Éditions de Minuit, 1973 (trad. de Nuria Pérez de Lara, Valencia, Pre-textos, 1977); Teresa de Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994; y Sheila Jeffreys, *The Lesbian Heresy*, Londres, The Women's Press, 1994.

10. Sobre la dinámica «yo» / «nosotras» en el feminismo, unas breves observaciones en Rosi Braidotti, *Teorías de los estudios sobre la mujer*, 3-4.

Se trata de una historia que conocemos todavía sólo a retazos. Y que la conocemos más que nada por las normas promulgadas y por las acciones tomadas desde los poderes públicos y privados para reprimirla. Es una historia, además, que en bastantes casos ha sido recogida como un apéndice indiferenciado de la homosexualidad masculina.¹¹ No explicaré estos datos con detalle, porque —por lo que se refiere principalmente a Europa— han sido recogidos (entre otras) por Rosanna Fiocchetto, Judith Brown y Lillian Faderman.¹² Me limitaré, pues, a esbozar la evolución general relacionando sus grandes etapas con las líneas básicas de la historia de las mujeres, tal como hoy por hoy conocemos esta historia.

En Grecia, su época clásica marcó la introducción de dificultades mayores para la vida de las mujeres que amaban a mujeres; dificultades que, en la memoria colectiva, simboliza la huida de Safo a Sicilia a principios del siglo VI antes de la era cristiana. Este exilio material y simbólico de las lesbianas de la historia de Occidente ha persistido con tal fuerza a lo largo de los siglos, amputando un área importante del imaginario femenino que, en nuestra época, una escritora tan fantástica como Christa Wolf apenas sabe qué decir cuando imagina, en la Troya de la guerra, a las mujeres que viven entre mujeres en la semioscuridad de unas cavernas, páginas que, en el texto de *Cassandra*, han sido consideradas borradas e indefinidas, como si no lograran expresar lo que la autora quiere.¹³ Vida en las cavernas que, no obstante, indica bien el paso a la clandestinidad que será en el futuro la característica existencial más clara y común de estas mujeres o de estos grupos de mujeres. Clandestinidad que el discurso viril (un discurso que desde el siglo III fue en Europa predominantemente religioso) justificó recurriendo al constructo general llamado

11. Un ejemplo, John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.

12. Rosanna Fiocchetto, *L'amante celeste. La distruzione scientifica della lesbica*, Florencia, Einaudi, 1987 (trad. de María Cinta Montagut Sancho, Madrid, horas y HORAS, 1995); Judith Brown, *Innocent Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Nueva York y Londres, Oxford University Press, 1986 (trad. Barcelona, Círculo, 1989); Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York, Morrow, 1981. Una extensa bibliografía de títulos en inglés de teoría lesbiana que incluye obras de historia en Diana Fuss, *Out. Queer Lesbian Histories. Gay Theories*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994, 108-123.

13. La observación es de Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, p. 105.

diabolización del cuerpo femenino. Un discurso que no parece haber producido explicaciones más específicas, una carencia que es coherente con su proyecto de simple cancelación del tema. Se trata de un discurso —de retórica cristiana eclesiástica— en el que no podían intervenir directamente las mujeres, que tenían prohibido, como es sabido, el acceso no mediado por hombres a la palabra sacra y profética. La clandestinidad, si era quebrantada, podía llevar consigo la condena de muerte por fuego o de prisión perpetua (es el caso de Benedetta Carlini, procesada en el primer cuarto del siglo XVII);¹⁴ aparte de la inevitable condena eterna que su peso inquietante y estigmatizador debió de tener también.

Cuando el discurso religioso sobre el cuerpo fue sustituido por el científico en la condición de discurso cultural y políticamente dominante, y cuando había concluido el proceso renacentista de exclusión de las mujeres de la producción de ciencia llamada moderna, a la diabolización del cuerpo femenino le reemplazó, en lo que al lesbianismo se refiere, la medicalización. Esta etapa se extiende entre el siglo XVIII y el siglo XX bien entrado. Las lesbianas son convertidas entonces en enfermas físicas o psíquicas, en mujeres a las que se somete a torturas y a mutilaciones quirúrgicas, en mujeres a las que se aparta de la sociedad internándolas en manicomios.¹⁵ La identidad lesbiana se construye entonces como patología. De esta tortuosa historia, de esta «storia crudele», como la define Rosanna Fiocchetto, se empieza a salir en los años ochenta de nuestro siglo: sólo en 1983 se incluye una visión positiva del lesbianismo en un manual general de sexualidad.¹⁶

Una explicación, calificable de transhistórica y de inherente al patriarcado, para estas formas extremas de política sexual opresiva, la aporta Pedro Abelardo, el famoso filósofo del siglo XII que suele resultar simpático a mucha gente experta. Glosando el texto de la enésima condena del amor entre mujeres (un texto de san Anselmo, en este caso), escribió Abelardo: «Contra la naturaleza, es decir, contra el orden de la naturaleza, que creó los genitales de las mujeres para uso de los hombres, y viceversa, y no de manera que las mujeres pudieran cohabitar con

14. Le ha dedicado una monografía Judith Brown, *Innocent Acts*.

15. Un caso y una obra impresionantes: Helene von Druskowitz, *Una filosofa dai manicomio*, trad. de Maria Grazia Mangione, Roma, Editori Riuniti, 1993.

16. Rosanna Fiocchetto, *L'amante celeste*, *passim* y p. 112-113. El manual es: Sheila Kitzinger, *Women's Experience of Sex*, Londres 1983.

mujeres.¹⁷ Es pertinente recordar aquí que la institución de la heterosexualidad obligatoria comporta la convivencia intersexual en tasas de masculinidad / femineidad equilibradas, identificando excepcionalmente en este caso naturaleza y cultura.

Esta historia de opresión implacable no es una historia sin espacios de construcción de sí y de búsqueda y, a veces, logro de experiencias de libertad. Es importante esta observación aquí porque un argumento corriente entre algunos representantes suaves de la ciencia patriarcal es que, dada la intensidad tremenda de la explotación femenina, es inútil que las feministas busquemos genealogía. Y es importante para mí hacer esta observación porque cada vez me queda menos paciencia y menos tiempo para la ciencia debilitante. Espacios individuales de plena libertad (aunque siempre amenazados), unas veces. Espacios colectivos de relativa libertad, otras veces, cuando se trata de espacios limitados por el propio discurso de género patriarcal, porque han sido previamente definidos por este: me refiero a espacios como el eremitismo, los monasterios y conventos femeninos o el travestismo.

He dicho antes que el primer proceso que han tenido que recorrer la política y el pensamiento feminista lesbiano ha sido el de dar forma a una estructura de identidad colectiva en la cual las lesbianas del mundo pudieran reconocerse; un proceso que requirió, a su vez, el de apoyar esta identidad colectiva en una historia. El segundo paso fue el de dar a la identidad recuperada una dimensión política pública, el dar existencia pública al amor entre mujeres definido ahora como relación social. Charlotte Bunch, una de las pioneras de la política feminista y del pensamiento lesbiano en la etapa del 68, sostuvo a principios de los setenta que el lesbianismo no es una postura sexual sino una postura política. Es entonces cuando se acuñó el famoso lema que dice que «lo personal es político»: lema con el que quedó definitivamente claro que lo que se hace en la intimidad de la casa no queda fuera de lo social, sino que es una parte integrante fundamental de lo social y de la organización del poder. Se define entonces el lesbianismo como una opción política que se articula en términos de identificación con otras mujeres. Identificación con otras mujeres en todos los aspectos de la vida, no solamente en el deseo o

17. Pedro Abelardo, *Compendium sive Summa epistolarum Romanorum pontificum*, en E. P. Magné, *Patrologia Latina completa. Series Latina*, vol. 128, p. 809b; en Lolita C. Brown, *Bonhoeffer's Act*, p. 7.

en el placer/displacer eróticos; porque sólo con la sexualidad —se dice entonces— no se derribaría al patriarcado. Escribió Charlotte Bunch:

«La lesbiana, la mujer identificada con otra mujer, se compromete con las mujeres no sólo como alternativa a las opresivas relaciones masculino/femenino sino principalmente porque ama a las mujeres. Consciente o inconscientemente, con sus actos, la lesbiana se ha dado cuenta de que dando apoyo y amor a los hombres en vez de a las mujeres perpetúa el sistema que le oprime. Si las mujeres no se comprometen entre ellas, en compromiso que incluye el amor sexual, nos negamos a nosotras mismas el amor y el valor tradicionalmente otorgados a los hombres. Aceptamos nuestro estatuto de segunda clase. Cuando las mujeres dan sus energías primarias a otras mujeres, entonces es posible concentrarse plenamente en la construcción de un movimiento para nuestra liberación. El lesbianismo identificado con mujeres es, pues, más que una preferencia sexual; es una opción política. Es política porque las relaciones entre hombres y mujeres son relaciones políticas; implican poder y dominio. Puesto que la lesbiana rechaza activamente esa relación y escoge a las mujeres, desafía el sistema político establecido.»¹⁸

El sistema político establecido que obliga a que las relaciones entre hombres y mujeres sean relaciones de dominio, sigue diciendo Charlotte Bunch, se basa en esa primera forma de división del trabajo que sería la división en razón de sexo, división que es inherente al patriarcado, ya que impone la sexualidad reproductiva y, seguidamente, marca sexualmente trabajos cuyo ejercicio nada tiene que ver con el sexo de quien los desempeña:

Esta visión de Charlotte Bunch ha sido posteriormente ampliada por Catharine MacKinnon. Opina esta autora que la división del trabajo en razón de sexo no bastaría para explicar la subordinación de las mujeres. Es necesario completarla precisamente con el análisis del papel central que la construcción social de la sexualidad ocupa en los sistemas políti-

18. Charlotte Bunch, *Lesbians in Revolt*, en Ead., *Passionate Politics, 1968-1986: Feminist Theory in Action*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987, 162 [publicado originalmente en «The Furies» 1-1, (enero 1972)]. Subrayado de la autora.

cos. Según esta autora, la construcción social de la sexualidad (heterosexual por definición en las sociedades históricas conocidas) ha producido en las formaciones patriarcales una epistemología que, por su parte, fundamenta el Estado mismo: el Estado impone esta epistemología a través de la ley.¹⁹ Una epistemología en la que las mujeres en general no debemos participar porque no estamos invitadas al famoso banquete del saber, ese *Banquete* que nutrió a Platón y a sus amigos y del que se han querido nutrir durante siglos (vía *alma mater*, vía madre nutricia, esa metáfora de la madre real, del manantial perenne del que bebe el conocimiento masculino que es precisamente la universidad) tantos seguidores.²⁰ Un banquete que Dhuoda sabía que no era el suyo cuando escribió en el siglo IX:

«Suele así ocurrir que algunas veces una perrita inoportuna, debajo de la mesa de su amo entre otros cachorros, puede coger y comerse las migas que caen. Pues aquél que hizo hablar a la boca de un animal mudo puede, según su antigua clemencia, abrirme los sentidos y darme inteligencia; y quien prepara para sus fieles una mesa en el desierto, saciándolos en tiempo de necesidad con una medida de trigo, puede también realizar mi voluntad, la de servirte, según su deseo; al menos que pueda yo desde debajo de su mesa, es decir desde dentro de la santa iglesia, observar de lejos a los cachorros, es decir, los ministros de los santos altares, y de las migas de la inteligencia espiritual pueda recoger para mí y para ti, mi bello hijo Guillermo, un discurso bello, lúcido, digno y adecuado.»²¹

19. Catharine MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, XI.

20. Esta frase que decía mi madre en clase y que me ha quedado grabada porque nunca entendi por qué la decía (no era una simple cuestión de etimología), se parece a lo que dice Luisa Muraro en *L'ordine simbolico della madre* cuando atribuye a los filósofos el nutrirse de la obra materna y ocultar luego el origen de su saber en eso inabarcable que sería «el mundo de la generación».

21. Dhuoda, *Libro manual de Dhuodane quem ad filium suum transmisit Willielmum*, I, 2 (ed. y trad. Francesca Paris, Du Cerf, 1975, «Sources Chrétiennes» 225, trad. catalana Barcelona, La Sal, 1989). He comentado este fragmento en, *Textos y espacios de mujeres*, 22.

La sexualidad como paradigma social que sustenta el orden patriarcal la ha definido Catharine MacKinnon en los términos siguientes:

«La sexualidad no está confinada a lo que se hace como placer en la cama o como acto ostensiblemente reproductivo; no se refiere exclusivamente al contacto genital o excitación o sensación, ni estrechamente a deseo de sexo o libido o eros. La sexualidad es concebida como un fenómeno social mucho más amplio, como nada menos que la dinámica del sexo como jerarquía social, su placer, la experiencia del poder en su forma sexual. La valoración del potencial de este concepto para el análisis de la jerarquía social debería basarse en esta forma de entender. Las conexiones entre amor cortés y guerra nuclear, estereotipos sexuales y pobreza femenina, pornografía sadomasoquista y linchamientos, discriminación sexual y prohibiciones del matrimonio homosexual y de la sexualidad interracial parecen distantes si la sexualidad se encorseta, menos si vaga por la jerarquía social sin limitaciones.»²²

Pienso tentativamente que la identificación de la ubicuidad y la importancia de la complicidad entre el Estado y la sexualidad masculina reproductiva completó el proceso de dar a la subjetividad lesbiana una dimensión política pública, aunque fuera negativamente, es decir, por exclusión.

3. La heterosexualidad obligatoria

Tenemos pues, de momento, una historia recuperada y una promoción de la sexualidad lesbiana a una posición política clave en la lucha por la abolición del patriarcado y en la definición de una nueva subjetividad femenina. ¿Cuáles serían entonces los elementos o las estructuras constitutivas del patriarcado que el lesbianismo cuestiona y pone en peligro, deconstruyendo su pretendido carácter natural?

22. C. A. MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State*, XIII.

Un paso fundamental en el proceso de desentrañamiento de las estructuras del orden patriarcal que el lesbianismo amenaza lo dieron las obras de Monique Wittig y de Adrienne Rich.²³ Combinando originalmente propuestas del materialismo y de la lucha feminista con su experiencia personal, estas autoras (con otras) deconstruyeron la institución de la heterosexualidad. Escribió Monique Wittig en *The Straight Mind*:

«La consecuencia de esta tendencia al universalismo es que la mente heterosexual (*straight*)²⁴ no es capaz de imaginar una cultura, una sociedad en que la heterosexualidad no ordene no sólo todas las relaciones humanas sino también la producción misma de conceptos y todos los procesos que eluden la conciencia. Además, estos procesos inconscientes son, históricamente, cada vez más imperativos por lo que nos enseñan sobre nosotras mediante los instrumentos de los especialistas. La retórica que los expresa (y cuya seducción no desestimo) se envuelve en mitos, recurre al enigma, procede con la acumulación de metáforas, y su función es poetizar el carácter obligatorio de «serás-heterosexual-o-no-serás.»²⁵

En el artículo todavía clásico *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, Adrienne Rich definió el concepto y la institución «heterosexualidad obligatoria».²⁶ Este concepto y esta institución son descritos como «man made» y como «avanzadilla (*beachhead*) del dominio masculino». Lo que haría esa institución sería garantizar un modelo de relación social entre los sexos en el cual el cuerpo de las mujeres es

23. Un estudio reciente de sus aportaciones en Marilyn R. Farwell, *Toward a Definition of the Lesbian Literary Imagination*, en Susan J. Wolfe y Julia Penelope, eds., *Sexual Practice: Lesbian Theory*, 66-84.

24. La bella ambigüedad de la palabra *straight* (recto) se pierde en mi traducción.

25. Monique Wittig, *The Straight Mind*, 28.

26. «Signs», 5:1 (1980), 631-660. Solo después de terminar este libro he sabido que Rich prefiere la versión publicada en *Bad Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Nueva York y Londres, Norton, 1986, 23-75. Un breve comentario sobre la perduración de sus planteamientos en Deborah Cameron, *Ten Years On: «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence»*, «Women: A Cultural Review», 1:1 (1990), 35-38. Una reconsideración: Deborah Cameron, *Old Hets*, «Trouble & Strife», 24 (1992), 41-45.

27. *Compulsory Heterosexuality*, 631 y 633.

siempre accesible para los hombres. Rich cuestiona que la heterosexualidad sea una «opción sexual» o una «preferencia sexual», sosteniendo en cambio que no existen ni opción ni preferencia reales donde una forma de sexualidad es precisamente definida y sostenida como obligatoria. Las otras formas de sexualidad pueden, ciertamente, existir, pero no deben ser comprendidas —si queremos entender y transformar las relaciones sociales entre los sexos— como alternativas libres, sino como vivencias fruto de una lucha abierta y dolorosa contra formas fundamentales de opresión sexual y social.

Por otra parte, aceptar que el lesbianismo es una «preferencia sexual» implica asumir que también lo es la heterosexualidad, es decir, que la heterosexualidad es normalmente el resultado de una opción libre, sin intervención de presiones sociales; presunción que Rich niega. Se trata de una «ilusión de alternativa», de un círculo vicioso sin salida para las mujeres, y no de una alternativa real; un círculo vicioso porque impide saltar a un plano superior y superador de la falsa alternativa. Opina asimismo Adrienne Rich que es falsa y sentimentalista la suposición —frecuentemente oída también en ambientes feministas— que dice que «en un mundo de auténtica igualdad, en que los hombres fueran no opresores y nutricios, todo el mundo sería bisexual.»²⁸ Rich califica esta actitud de trampa liberal que lo que hace es difuminar las luchas y desigualdades de la vida presente. Lo que ella propone es que la heterosexualidad, como la maternidad, sean reconocidas y estudiadas en tanto que instituciones políticas; y que estos estudios los hagan precisamente las personas que, por su experiencia individual, piensan que son «las precursoras de una nueva relación social entre los sexos». Rich no afirma que la heterosexualidad sea necesariamente una forma de sexualidad opresiva para las mujeres. Ninguna relación social lo es por sí misma, si no interviene en su ejecución algún tipo de violencia. Lo que resulta opresor es su obligatoriedad, obligatoriedad social y políticamente sustentada.

28. *Compulsory Heterosexuality*, 631.

4. La heterorrealidad y el heterosexismo

El concepto y la institución de heterosexualidad obligatoria han sido en cierta manera ampliados por otras autoras hasta definir la heterorrealidad. Janice Raymond ha escrito en este sentido:

«*Heterorrealidad*, la visión del mundo de que la mujer existe siempre en relación con el hombre, ha percibido consistentemente a las mujeres juntas como mujeres solas. Lily Tomlin, con su sagacidad habitual "ilumina" una versión: He visto de verdad a un hombre acercarse a cuatro mujeres sentadas en un bar y decirles: "Hola, ¿que hacéis aquí sentadas tan solas?" La percepción es que las mujeres sin hombres son mujeres sin acompañantes o sin compañía.»²⁹

Un ejemplo histórico extremo es la costumbre de clasificar como *châmes seules* (en francés, para dar algo de opacidad al absurdo) a las beguinas de la Europa feudal y precapitalista, por ejemplo, que eran precisamente mujeres que vivieron entre mujeres. Siempre en opinión de Janice Raymond, la heterorrealidad se sustenta en las «heterorrelaciones», que ella dice que «expresan la amplia gama de relaciones afectivas, sociales, políticas y económicas establecidas entre hombres y mujeres por hombres.»³⁰ La heterorrealidad define para la mayoría de las mujeres los contenidos de la «realidad real» y eclipsa y obscurece los contenidos de lo que ella llama ginecoafecto; y lo oculta incluso para las lesbianas. En otras palabras, el modelo dominante de relaciones entre los sexos en el orden patriarcal está peligrosamente desequilibrado en beneficio de los hombres y especialmente, aunque no exclusivamente, de los hombres que se autodefinen como heterosexuales.³¹

Sarah Lucia Hoagland ha matizado el concepto de heterorrealidad y habla de *heterosexualismo*. Estas son sus palabras:

«Lo que llamo "heterosexualismo" no es simplemente una cuestión de machos temiendo relaciones sexuales procreativas con

29 Janice Raymond, *A Passion for Friends: Toward a Philosophy of Female Affection*, Londres: The Women's Press, 1986, 3. Su subrayado.

30 *A Passion for Friends*, 7.

hembras. Es toda una forma de vida que implica un delicado, aunque a veces indelicado, equilibrio entre depredación masculina de y protección masculina de un objeto femenino de la atención masculina. Heterosexualismo es una relación económica, política y emocional concreta entre hombres y mujeres: los hombres deben dominar a las mujeres y las mujeres deben subordinarse a los hombres en cualquiera de una serie de formas. Como resultado, los hombres dan por supuesto el acceso a las mujeres mientras las mujeres quedan ancladas en los hombres y son incapaces de sustentar una comunidad de mujeres.»³¹

En la heterorrealidad, la homosexualidad marca precisamente los límites de esa realidad, límites que le permiten a la heterorrealidad definirse y sustentar la definición de sí coherentemente, según las pautas de la racionalidad (que necesita siempre de límites que tengan a raya el caos, el cuerpo salvaje donde se detiene la lógica). El lesbianismo, por su parte, marcaría el límite de los límites. Un límite de los límites que algunas autoras han entendido como previo en el tiempo a la constitución de la realidad patriarcal, invirtiendo el tiempo de la operación de causalidad que se suele manejar (el lesbianismo como consecuencia de la represión). Un límite, también, que otras autoras han identificado como el horizonte implícito de algunas propuestas feministas contemporáneas de subjetividad femenina.³² Una subjetividad femenina cuyo reverso sería lo indecible, la figura imposible de transformar en sujeto, «the abject» frente a «the subject» (*abjecta / subjècta*), «las que no están ni nombradas ni prohibidas en la economía de la ley.»³³

Algunas de las figuras del límite imposibles de transformar en sujeto han adoptado la personificación como forma de estar en el mundo y vivir su deseo. Un ejemplo histórico y un relato maravilloso de la transforma-

31 Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward a New Value*, Palo Alto, C.A. Institute of Lesbian Studies, 1988, 29.

32 Susan Cavin, *Lesbian Origins*, Judith Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, en Diana Fuss, ed., *Inside / Out*, 13-31. Judith Mayne, *A Parallax View of Lesbian Authorship*, en *Ibid.*, 173-184.

33 Judith Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, 20.

ción de una mujer joven en una de estas figuras del límite lo ofrece Catalina de Erauso, la mal llamada «monja alférez».³⁴

Catalina de Erauso y Pérez de Galarraga nació en San Sebastián en 1585; era hija de la nobleza militar vasca cuyos hombres intervinieron en la conquista y explotación de las colonias españolas de América. A los cuatro años fue internada en el convento de dominicas de San Sebastián el Antiguo de la misma ciudad, convento del que era priora una hermana de su madre; ahí la educaron y aprendió a coser y a leer bien el latín. A los quince años, cuando empezó a hablarse de su profesión religiosa, se escapó del convento una madrugada, mientras las religiosas estaban en matines, diciéndole a su tra que se encontraba mal y después de robarle «unas tijeras, hilo y una aguja», algo de dinero y las llaves del convento. Describe entonces la separación de su pasado (la primera etapa del rito de paso típico) diciendo:

«Fui abriendo puertas y emparejándolas, y en la última dejé mi escapulario y me salí a la calle, que nunca había visto, sin saber por dónde echar ni adónde ir. Tiré no sé por dónde, y fui a dar en un castañar que está fuera y cerca de la espalda del convento.» (P. 12)

Todavía vestida de hábito religioso, ella entra en la segunda etapa del rito de paso, en su etapa liminar; etapa que en este caso consiste en desnudarse, en cortarse el cabello y en adoptar entonces los contenidos visibles que el sistema de géneros atribuía a lo masculino. (Ella seguirá durante toda su vida como militar y negociante refiriéndose a sí misma unas veces en femenino, otras en masculino). Pasa así del espacio conventual del ginecoafecto (de que hablaba Janice Raymond) a la hetero-realidad de la vida de aventuras (y aventuras le sobrarán en su vida, incluidos innumerables asesinatos y la identificación pública muchos años más tarde, entre escándalos internacionales, de la identidad sexual que le había sido atribuida al nacer). Catalina de Erauso, como algunos hombres (San Francisco de Asís es el más conocido), eligió como rito

34. Catalina de Erauso, *Historia de la monja alférez, escrita por ella misma*, Madrid, Hiperton, 1986. No hizo nunca profesión religiosa.

liminar la inversión de rol sexual,³⁵ aunque con la diferencia de que, en su caso, la inversión de rol hubo de ser necesariamente definitiva. Este es el relato maravilloso de su etapa liminar, etapa que inaugura una permanente liminaridad parcial:

«Allí [en el castañar] acogíme y estuve tres días trazando, acomodando y cortando de vestir. Hiceme, de una basquiña de paño azul con que me hallaba, unos calzones, y de un faldellín verde de perpetuán que traía debajo, una ropilla y polainas: el hábito me lo dejé por allí, por no saber qué hacer con él. Cortéme el pelo, que tiré, y a la tercera noche, deseando alejarme, partí no sé por dónde, calando caminos y pasando lugares, hasta venir a dar en Vitoria, que dista de San Sebastián cerca de veinte leguas, a pie, cansada y sin haber comido más que las hierbas que topaba por el camino.» (P. 12)

Pasa entonces tres años yendo de un lugar a otro (Navarra, Valladolid donde estaba la corte del reino) y regresa un día a San Sebastián para negociar con su origen su liminaridad y para calibrar la eficacia de su estrategia de significación. Estamos en 1603, poco antes de que ella embarque hacia Sevilla y de ahí al Nuevo Mundo. Catalina de Erauso recoge la fecha con cierto dramatismo (un dramatismo muy poco visible en las partes espeluznantes del relato autobiográfico). Después de tres años ejerciendo de hombre, regresa a «San Sebastián, mi patria» porque le apetece y, en casa, pone a prueba su tonja de control sobre su vida. Asimismo, ella informa entonces gestualmente a su madre y a las compañeras del espacio femenino infantil y adolescente de su transformación en mujer que ejerce de hombre. Una transformación que es y no es percibida por todas esas mujeres:

«Pasado este tiempo, sin más causa que mi gusto, dejé aquella comodidad y me pasé a San Sebastián, mi patria, diez leguas distante de allí, y donde me estuve, sin ser de nadie conocido, bien vestido y galán. Y un día oí misa en mi convento, la cual misa oyó

35. He tratado estas cuestiones en *Las freilas y los ritos de iniciación a la Orden de Santiago en la Edad Media* «Quaderni Stefaniani» 7 (1988) 19-26; y en *Textos y espacios de mujeres*, 39-50.

también mi madre, y vide que me miraba y no me conoció, y acabada la misa, unas monjas me llamaron al coro, y yo, no dándome por entendido, les hice muchas cortesías y me fui. Era eso entrado ya el año de 1603.» (P. 14-15)

Catorce siglos antes (en el 203) una noble muy culta de Cartago, Vibia Perpetua, había escrito una visión en forma de sueño que tuvo poco antes de morir en un circo romano por no abandonar su decisión y su deseo de ser cristiana, un deseo que, en este caso, iba contra la ley de todos sus padres (el particular y el emperador de Roma). Perpetua, como Catalina de Eraso, puso el límite que la separaba de lo que ella quería en su desnudarse y quedar transformada en varón:

«Y he aquí que veo un gentío inmenso enfurecido. Y como sabía que estaba condenada a las fieras, me maravillaba de que no las soltaran contra mí. Solo salió un egipcio, de fea catadura, acompañado de sus ayudadores, con ánimo de luchar conmigo. Mas también a mi lado se pusieron unos jóvenes hermosos, ayudadores y partidarios míos. Luego, me desnudaron y quedé convertida en varón.»³⁶

El travestismo le sirvió a Catalina de Eraso para establecer una mediación válida y potente con la heterorrealidad: una mediación con que poner en práctica en el mundo su deseo personal de libertad. La identificación de la potencia de esta mediación le ahorró sencillamente la muerte en manos de la Inquisición o de cualquier otro brazo ejecutivo de ese Estado que, como decía Catharine MacKinnon, impone una epistemología opacamente viril. Es pertinente recordar aquí que una de las grandes fuentes de sufrimiento que nombran muchos textos testimoniales lesbianos de ayer y de hoy es precisamente la falta de mediaciones viables con la heterorrealidad; una realidad de la que es muy difícil prescindir en las sociedades patriarcales.

36. Cita y comentario en mi *Vías de búsqueda de existencia femenina libre*, 63-65 (*Passio Perpetuae et Felicitatis*, X).

5. La heterosexualidad obligatoria en la escritura de historia

El concepto de heterosexualidad obligatoria, un concepto clave del feminismo lesbiano, es muy importante para la escritura de historia. Lo es porque esta institución omnipresente en la vida social convierte la capacidad materna femenina en una función social no libre; lo cual tiene enormes consecuencias para la vida de las mujeres. Pienso que es especialmente importante ese concepto para mi generación de historiadoras porque tendemos a olvidar sus repercusiones cuando escribimos historia: tendemos a olvidarlas sobre todo las mujeres emancipadas porque en nuestra época, por primera vez en la historia del patriarcado occidental, la heterosexualidad obligatoria no ha convertido necesariamente nuestra capacidad materna en una función social no libre. Y esto nos complica el establecimiento de mediaciones sensatas con la vida de mujeres del pasado. Mediaciones sensatas sin las cuales no hay historia de las mujeres; o no hay, al menos, historia de las mujeres cuya protagonista sean las manifestaciones en el tiempo de la libertad femenina. Un ejemplo podrá ilustrar con mayor precisión lo que estoy tratando de decir.

Hay a lo largo de toda la historia de la Europa cristiana una cuestión muy controvertida que es la del sentido del adorno del cuerpo femenino. Un tema que, como el del miedo a escribir o el de la fuerza física, ha cruzado siglos tomando contenidos políticos distintos según las circunstancias de la época. La literatura patristica de los primeros siglos del cristianismo (Tertuliano, Jerónimo, etc.) arremetió contra el adorno del cuerpo femenino con una violencia que hoy consideramos desmesurada, pero que es un buen indicador de la importancia política (no moral) del tema. Según Tertuliano (160-230), las mujeres se adornaban porque estaban muertas, para esconder esa muerte que su cuerpo paseaba por el mundo.³⁷ Yo, en cambio, pienso en el siglo XX que el adorno del cuerpo femenino forma parte del orden materno, es una forma de amar la obra de la madre, es un lenguaje que comunica (o puede comunicar) a las mujeres con el origen femenino de la vida humana, con la creación de vida desde la carne, no desde la nada (como quieren los cristianos y los artistas, o como quería el yo cartesiano en la lectura de María Zambrano).³⁸

37. Tertuliano, *De cultu feminarum*, en Id., *Opera*, Turnhout, Brepols, 1954 («Corpus Christianorum, Series Latina» 1-1, 341-370).

38. Véase antes, Cap. II-2.

Durante el Humanismo y el Renacimiento, las mujeres intervinieron en este debate, especialmente las *puellae doctae*, las llamadas humanistas. Es decir, y esto es importante, ellas intervienen en un debate que afecta al cuerpo femenino y no al cuerpo masculino, cuando está claramente definido en Europa el proyecto de igualdad entre los sexos. Y, desde el Humanismo, el tema del adorno del cuerpo femenino ha sido un tema recurrente en la política de las mujeres emancipadas.

Durante los siglos XV y XVI, se perfilan tres posturas entre las mujeres cultas que escriben sobre esta cuestión. Una primera postura es la de las que arremeten contra el adorno, considerándolo una frivolidad y una muestra de debilidad y de dependencia del orden patriarcal. El adorno lo contraponen a la libertad y a la inmortalidad que proporcionan el estudio y la escritura de una obra original. Esta es la postura típica de las *puellae doctae*, como Laura Cereta o Luisa Sigea de Velasco (1522-1560). Laura Cereta (1469-1499), que fue una gran defensora de la educación liberal de las mujeres, escribió, por ejemplo:

«Evoca en tu mente a una mujer común, de faz triste y monótonamente vestida, puesto que me preocupo más por las letras que por los vestidos ostentosos. Además me he entregado por completo al cultivo de la virtud que puede beneficiarme no solamente en vida sino también después de la muerte. Hay quienes están cautivados por la belleza. Yo lo que más estimo es la castidad canosa, ya que con la hermosa compañía de la linda juventud estallan las tentaciones de la pasión [...]. Que contemplen a esas mujeres que, con orgullo majestuoso, se pasean entre la multitud por las plazas. Entre ellas, aquí y allá, hay una que se coloca un moño encumbrado en la parte superior de la cabeza, hecho con el pelo de alguna otra; la frente de otra está sumergida entre rizados y ondulados bucles; y otra, para poner su cuello al descubierto, anuda sus cabellos de oro con un lazo dorado. Una suspende un collar de su hombro, otra del brazo, otra desde el cuello al pecho. Otras casi se

ahogan por la opresión de los collares de perlas; nacidas libres, se enorgullecen de estar cautivas.»³⁹

Una segunda postura fue la de las que sostuvieron (contra las leyes suntuarias, por ejemplo) que se debía permitir a las mujeres adornarse porque eso era lo único que ellas tenían como propio. Finalmente, autoras como Christine de Pizan rompieron con la dicotomización del debate diciendo que «no todas lo hacen para seducir; para bastantes, tanto hombres como mujeres, más bien es un gusto correcto y una inclinación natural el deleitarse en la elegancia y el gusto de los bellos y ricos vestidos, la pulcritud y el lujo.»⁴⁰

Las historiadoras de hoy, cuando analizamos la postura de las *puellae doctae* del Humanismo en este debate (una postura que recuerda los argumentos menos violentos de la patrística), hemos tendido a verla en términos de identificación con la ley del padre, con el saber masculino que cancela el cuerpo y la sexualidad femeninas, con un modelo de legitimación del conocimiento que procede del padre y no de la madre (se ha hablado incluso de Laura Cereta como hija del padre, frente a otras que serían hijas de la madre), como una limitación de su sentido de la libertad femenina. Y sin embargo, yo sugiero que, cuando hacemos valoraciones de este tipo, olvidamos precisamente la importancia de la heterosexualidad obligatoria transformando la capacidad materna femenina en una función social no libre antes de 1950. El «nacidas libres, se enorgullecen de estar cautivas» de Laura Cereta va, sugiero, por aquí, no por el agobio que puedan literalmente causar las perlas. Va en la línea de una toma de conciencia de que ese lenguaje que dialoga con la madre que yo pienso que es el adorno femenino, es reconducido precisamente mediante la institución de la heterosexualidad obligatoria hacia un diálogo con los hombres en términos de seducción cuando las niñas se hacen adultas y su cuerpo es entendido como eróticamente deseoso y deseable. Un cuerpo femenino que es de este modo llevado al cautiverio (un cautiverio terri-

39. Trad. y cita de Montserrat Cabré i Pairet, *El saber de las mujeres en el pensamiento de Laura Cereta (1469-1499)*, en María del Mar Graña Cid, ed., *Las sabias mujeres. Edad Media*, Madrid, Al-Mudayna, 1994, 227-245; p. 237-238. La edición de la carta en: Laura Cereta, *Epistolae*, ed. de G. F. Tomasini, Padua 1640, 66-71 (núm. 31).

40. Christine de Pizan, *La Cité des Dames*, II-62, en *The «Livre de la Cité des Dames»*, 956.

ble, que otras autoras han llamado esclavitud) de la maternidad no libre; un cuerpo que pierde, al cambiar de interlocución, al cambiar de régimen de mediación, la libertad en que había sido dado a luz. Es decir, la postura de las *puellae doctae* del Humanismo y del Renacimiento (y de muchas emancipadas durante siglos después de ellas) puede ser una postura progresista en su momento aunque desconfe del cuerpo femenino y no ame mucho la obra materna: es una postura progresista si no olvidamos al analizar sus textos la importancia de esa institución clave del orden patriarcal que es la heterosexualidad obligatoria.

6. El *continuum* lesbiano

Además del concepto fundamental de heterosexualidad obligatoria, Adrienne Rich acuñó otros en el influyente artículo de 1980. De ellos me referiré a dos. Uno de esos conceptos es «*continuum* lesbiano» (*lesbian continuum*); el otro, «existencia lesbiana» (*lesbian existence*). Yo pienso que se trata de dos conceptos muy vinculados entre sí. En palabras de su autora:

«He decidido usar los términos *existencia lesbiana* y *continuum lesbiano* porque la palabra *lesbianismo* tiene un aura clínica y limitadora. *Existencia lesbiana* sugiere tanto el hecho de la presencia histórica de las lesbianas como nuestra continua creación del significado de esa existencia. Quiero decir que el término *continuum lesbiano* incluye una gama —a lo largo de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia— de experiencia identificada con mujeres; no simplemente el hecho de que una mujer ha tenido o ha deseado conscientemente una experiencia sexual genital con otra mujer. Si lo ampliamos hasta acoger muchas más formas de intensidad primaria entre dos o más mujeres, incluyendo el compartir una vida interior más rica, la solidaridad contra la tiranía masculina, el dar y el recibir apoyo práctico y político, [...] empezamos a captar bocanadas de la historia y de la psicología femeninas que

han estado fuera de nuestro alcance a consecuencia de las limitadas definiciones, clínicas en su mayoría, de «lesbianismo»»⁴¹

Hay aquí un eje definitorio de la lesbiana que no se ciñe a la sexualidad en sentido estricto (digo esto para medio hacerme entender, pues partía de que no se sabe qué es la sexualidad femenina). Se trataría de un *continuum* del cual se entra y se sale, tanto si una mujer se identifica como lesbiana como si no se identifica como tal. En este *continuum* podrían incluirse prácticamente todas las formas históricas de resistencia femenina contra el modelo de relaciones sociales entre los sexos que sustenta el orden patriarcal. Desde Safo, por tanto, hasta las amistades inseparables entre niñas, las comunidades de resistentes al matrimonio en China, las *spinsters* de la Inglaterra decimonónica o las redes de solidaridad entre mujeres para sobrevivir en África.

La definición de Adrienne Rich del concepto y de la institución de la heterosexualidad obligatoria se ha convertido en un clásico con el paso del tiempo. Sus definiciones de *continuum* lesbiano y de existencia lesbiana han suscitado, en cambio, más controversia. Yo diría que precisamente la enorme capacidad integradora de esos dos conceptos y de esas dos posturas políticas ha provocado inquietud porque se ha entendido que podrían tener el efecto imprevisto y negativo de diluir esa identidad lesbiana específica, con sus marcadas connotaciones de deseo y de relación eróticas con otra mujer, que tanto esfuerzo costó elaborar.

Yo distinguiría tentativamente en el feminismo lesbiano reciente dos o tres posturas, dos o tres formas de enfrentarse con la propuesta integradora que formuló Adrienne Rich en 1980.

Por una parte, la que se distancia de este proyecto integrador y destaca marcadamente el protagonismo simplemente del lesbianismo. Lesbianismo que seguramente no se reduce nunca al deseo genital por otra mujer sino que incluye otras formas diversas de identificación con mujeres, pero sin que estas formas de identificación con mujeres sean lo fundamental. Se sitúa aquí, por ejemplo, la postura de Monique Wittig cuando decía que las lesbianas no son mujeres; postura que seguramente sigue manteniendo, ya que en su novela (de 1985) *Virgile, non*, no utiliza nunca la palabra mujer. (Mujeres serían las que se atienen al sistema de géneros, que es pensamiento y orden

41. Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality*, 648-649. Sus subrayados.

social masculino, como he dicho ya).⁴² En la misma línea situaría una larga tradición de la crítica lesbiana norteamericana a la que da cierta unidad el invertir la operación que consiste en situar en los límites de la heterorrealidad a la homosexualidad. Estas autoras tienden a emplazar como límite de su homorrealidad a la crítica feminista, crítica a la que implícita o explícitamente acusan de algo asociable con lo que Teresa de Lauretis llamaba «fundamentalismo heterosexual»: es decir, que cuestionan que la crítica feminista sea realmente feminista, sugiriendo que tiene inversiones fuertes en la heterorrealidad porque la critica pero no sale de ella. Ejemplos pueden ser Becky Birtha (1982), Julia Penelope, Sarah Lucia Hoagland, Bonnie Zimmerman y muchos de los artículos de mujeres contenidos en *Inside / Out* (1991).⁴³ También, Hanna Hacker en un artículo en el que critica la obra de la Librería de mujeres de Milán *Non credere di avere dei diritti*, cuando fue traducida al alemán.⁴⁴ Hanna Hacker acusa a las autoras de esa obra de no nombrar en su texto la experiencia lesbiana y de no confrontar la teoría lesbiana. En la misma línea se sitúa Maureen Lister, autora de una reseña a la traducción inglesa de la misma obra: en esta reseña, critica el no dar suficiente protagonismo en su propuesta de acción política y de interpretación del movimiento feminista de los setenta al deseo erótico lesbiano, deseo que Lister opina que es el que le proporciona al pensamiento de la diferencia sexual su filo auténticamente radical.⁴⁵

La segunda línea, la que admite la propuesta de un *continuum* lesbiano en los términos en que lo definió Adrienne Rich, tiene sus huellas, por ejemplo, en la obra de Luce Irigaray. Irigaray escribió en *El cuerpo a cuerpo con la madre* (1981):

42. Monique Wittig, *Virgile, non*, Paris, Minuit, 1985. Véase antes, Cap. II-2.

43. Becky Birtha, *Is Feminist Criticism Really Feminist?* Sarah Lucia Hoagland y Julia Penelope, *For Lesbians Only. A Separatist Anthology*, Londres, Onlywomen Press, 1988. Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics*, Diana Fuss, ed., *Inside / Out*. Bonnie Zimmerman, *What Has Never Been: An Overview of Lesbian Feminist Criticism*, en Susan J. Wolfe y Julia Penelope, eds., *Sexual Practice, Textual Theory*, 33-54.

44. Hanna Hacker, *Lesbische Denkbewegungen*, «Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis» 25-26 (1989) 49-56. La traducción alemana se titula *Wie weibliche Freiheit entsteht: Eine neue politische Praxis* (Berlín, Orlando, 1988).

45. Maureen Lister, *Feminista alla milanese*, «The Women's Review of Books» VIII (junio 1991) 26. La traducción inglesa lleva el título *Sexual Difference: A Theory of Sexual Subjectivity* (Bloomington, Indiana University Press, 1991). Tanto Hacker como Lister expresan su «imitación» ante el escaso protagonismo explícito del lesbianismo.

«A través de todo esto, lo que debemos hacer [...] es descubrir nuestra identidad sexual, es decir, la singularidad de nuestro autoerotismo; de nuestro narcisismo, la singularidad de nuestra homosexualidad. Sin olvidar que las mujeres, dado que el primer cuerpo con el cual tienen contacto, el primer amor con el que tienen contacto es un amor maternal, es un cuerpo de mujer, las mujeres, digo, mantienen siempre —a menos que renuncien a su deseo— una relación primaria y arcaica con lo que se denomina homosexualidad.»⁴⁶

La dicotomía entre estas dos líneas de pensamiento han intentado difuminarla otras autoras. Por ejemplo, Sabine Hark y, con más claridad, Judith Butler.⁴⁷ Sabine Hark parte de la crítica a la ausencia de la lesbiana en el pensamiento feminista dominante, pero no aboga por el separatismo al estilo USA sino por una convivencia entre identidad y diferencias (diferencia que es primero de gusto erótico y además de raza, etnia, clase, situación en la dinámica colonial...). Judith Butler parte de la declaración personal tan característica del texto lesbiano («Desde que tenía dieciséis años, ser lesbiana es lo que he sido»),⁴⁸ para rechazar seguidamente el ejercer de lesbiana, el entrar en una identidad definida; una identidad marcada por el «dentro / fuera» que da título al libro en que colabora, un título que ella no sustenta. Dice en este sentido:

«Cuando hablé en el congreso sobre homosexualidad de 1989, me encontré diciéndoles previamente a mis amigos que me iba a Yale a ser lesbiana, lo cual por supuesto no quería decir que no lo fuera ya, sino que de alguna manera entonces, mientras hablaba en ese contexto, lo *era* de algún modo más completo y totalizador.»⁴⁹

Judith Butler, una autora de lenguaje académicamente postmoderno pero muy influida por Foucault, rechaza cualquier categorización totalizadora del yo en general y del yo lesbiano en particular porque piensa

46. Luce Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, (1981), 15-16.

47. Sabine Hark, *Eine Lesbe ist eine Lesbe*, 59-70. Judith Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, 13-31.

48. Judith Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, 18.

49. *Imitation and Gender Insubordination*, 18. Su subrayado.

que la construcción de identidad se basa en exclusiones que crean cada vez exclusiones nuevas. Opina que la identidad, la construcción misma como sujeto, es una vía abierta a la opresión porque marca la entrada en la «economía de la ley», es decir, en el orden simbólico y social patriarcales. «¿Puede» — se pregunta— «la exclusión de la ontología misma convertirse en un aglutinador punto de resistencia?»⁵⁰

7. *Queer Theory y SIM Lesbian*

En los últimos años, una parte del feminismo lesbiano ha derivado hacia lo que se llama *Queer Theory*. *Queer* quiere decir «raro, singular, extraño, cuestionable». *Queer* aglutina en un mismo espacio político y teórico a lesbianas y a gais, que operan en ese espacio solidariamente. El objetivo de la unión no es tanto la lucha por la abolición del patriarcado como — en las entre sutiles y políticamente eclécticas palabras de Teresa de Lauretis — el hacer de «agente de procesos sociales cuyo modo de funcionar es a la vez interactivo y resistente, participatorio y a la vez distinto, reclamando a un tiempo igualdad y diferencia, exigiendo representación política mientras insiste en su especificidad material e histórica.»⁵¹

El término *Queer* pretende distanciarse de la pareja «lesbiana y gay» propia de los años setenta y ochenta. Busca aglutinar muchos matices distintos de esos dos grupos, matices relacionados con la raza y la clase social sobre todo, y aglutinarlos en el contexto del peligro del SIDA y de la reacción conservadora contra lesbianas y homosexuales que se percibió ya fuerte en las sociedades norteamericana y británica de los años ochenta.

Se trata de un fenómeno social, una postura política y una reflexión teórica que han surgido entre gente blanca principalmente en países de habla inglesa (USA y UK, que yo sepa).⁵² Aunque hay que decir que en

50. *Ibid.*, 20.

51. Teresa de Lauretis, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, «Differences» 3:2 (1991) III XVIII, p. III (monográfico dedicado a *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities*. Otro monográfico: *Fear of a Queer Planet* «Social Text» 9-4 (1991).

52. Un resumen desde Alemania en Sabine Hark, *Queer Interventionen*, «Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis» 11:2 (1993) 103-109.

todos los países donde tuvo fuerza el movimiento de mujeres desde finales de los sesenta o poco después, ha habido lesbianas que se integraron en las corrientes dominantes del feminismo, ha habido lesbianas que llevaron su lucha por separado, y ha habido lesbianas que hicieron política al lado de hombres homosexuales. Se suele decir que las que se integraron en el feminismo dominante sufrieron su latente o evidente homofobia, y que las que se asociaron con los gais sufrieron la misoginia de muchos de ellos.

Entre las lesbianas que se sitúan en el marco de la alianza con gais, se perfilan con cierta claridad dos maneras de ver la sexualidad, la política y la teoría. Una es la de las que sostienen que la alianza es importante porque da fuerza para luchar contra el heterosexismo; pero matizando esta alianza desde la conciencia de que los gais son hombres y, en cuanto tales, no están interesados en la abolición del patriarcado. Saben que lo que los gais buscan es un lugar más importante dentro del orden patriarcal y de su derecho, de la ley vigente en ese orden. Ellas quieren derechos y visibilidad, aunque temen que sean los gais los que impongan su medida en esa lucha. Por eso la alianza está siempre sujeta a revisión desde una postura feminista abiertamente explicitada, postura que se resume en dar importancia también a la lucha para la abolición del patriarcado.⁵³

La otra postura, mucho más compleja, es la que ha tomado como eje el viejo e irresuelto debate en torno a la pornografía.⁵⁴ El debate en torno a la pornografía dividió violentamente al feminismo especialmente en la década de los sesenta y parte de los ochenta. Entre las lesbianas, se polarizaron las posturas en torno a este asunto, distanciando a mujeres que eran o habían sido activistas y teóricas importantes del feminismo. En contra de la pornografía destacaron luchadoras y pensadoras como An-

53. Rosemary Auchmuty, Sheila Jeffreys y Elaine Miller, *Lesbian History and Gay Studies: Keeping a Feminist Perspective*, «Women's History Review» 1-1 (1992) 89-108.

54. Un estudio muy interesante de la cuestión de la pornografía: Elizabeth H. Wollgast, *The Grammar of Justice*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1987, cap. 5. Un estudio reciente, desde una postura política y disciplinaria distinta: Raquel Osborne, *La construcción sexual de la realidad: Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1993.

deira Dworkin y Catharine A. MacKinnon.⁵⁵ A favor, autoras y activistas como Gayle Rubin e Eve K. Sedgwick.⁵⁶ Tiene su interés observar que Judith Butler, una filósofa lesbiana de la generación siguiente, crítica en un libro reciente a MacKinnon no ya de rígida o de intolerante, como se hacía hace diez años desde la onda favorable a la pornografía en este debate, sino de defender una «forma determinista de estructuralismo», lo cual no deja de ser un serio insulto desde el postmodernismo.⁵⁷

Hoy, en los años noventa, la corriente que se constituyó en el marco de la defensa de la pornografía ha pasado a autodefinirse como «*sm/lesbian*». Es decir, lesbiana sadomasoquista. Es un tema duro y complejo, que recojo porque está claramente presente en el movimiento político y en los estudios académicos. Es un sadomasoquismo a veces independiente en sus contenidos y estilo, a veces muy relacionado con el sadomasoquismo gay. Es un asunto que ha enfrentado (en los libros) a Gayle Rubin con Andrea Dworkin o Kathleen Barry, por ejemplo.⁵⁸ Dentro de esta tendencia, hay autoras como Judith Butler que se definen como feministas y que sostienen que el *drag*, la máscara, la personificación, el *distraz / andrajo* de rasgos de la sexualidad atribuida a otros cuerpos, es una estrategia de difuminación de identidades de género que contribuye a la crisis del patriarcado. Otras, como Julia Creet, se distancian del feminismo histórico porque interpretan el sadomasoquismo como una forma de rebelión de la hija contra la «ley de la Madre», contra el «feminismo materno» que amenaza con su moralismo la identidad de la hija lesbiana.⁵⁹

55. El libro más reciente sobre este tema que conozco de Catharine A. MacKinnon es *Only Words*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993. Uno clásico de Andrea Dworkin, *Intercourse*, Londres, Arrow, 1988.

56. Gayle Rubin, *Of Cannibals and Kings: Reflections on Butch, Gender, and Boundaries*, en Joan Nestle, ed., *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, Boston, Alyson, 1992, 366-382. Ead., *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*, en Carole S. Vance, ed., *Placer y peligro. Explorando la sexualidad feminista*, trad. Madrid, Revolución, 1989, 113-190. Eve K. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

57. Judith Butler, *Bodies that Matter*, 239.

58. De Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1979 (trad. de Paloma Villegas y Mireia Botill, Barcelona, La Sal, 1988).

59. Julia Creet, *Daughter of the Movement: The Psychodynamics of Lesbian S/M Fantasy*, «Differences» 3,2 (1991) 135-159.

Sheila Jeffreys ha criticado recientemente esta tendencia, calificándola de no feminista (*feminist free*) y de anclada en la admiración hacia la cultura gay; actitudes, ambas que le llevan a Sheila Jeffreys a encuadrar esa tendencia del lesbianismo dentro de la reacción conservadora más general visible en Occidente desde principios de los años ochenta, una reacción que –en su opinión– ha reificado la sexualidad lesbiana con una supuesta «revolución sexual» al estilo de la inducida entre las mujeres emancipadas a finales de la década de los sesenta.⁶⁰

8. La cuestión de la identidad lesbiana

A lo largo de este capítulo he usado ambigüamente los términos «identidad» y «subjetividad» lesbiana. Esta ambigüedad intencionada se hace eco de un debate contemporáneo no resuelto: un debate cuyo eje es la cuestión de si el lesbianismo hace o no hace una identidad. Se trata de una cuestión política controvertida tanto dentro como fuera del feminismo lesbiano. Históricamente, este debate se ha planteado en la intersección, ya de adultas, de dos generaciones de activistas y pensadoras lesbianas: la que, con enorme esfuerzo y sufrimiento personales nombró en el mundo y en la academia el amor entre mujeres como relación social y política desde finales de la década de 1960, y la tercera generación de lesbianas feministas, una generación en la cual (en opinión de Sabine Hark) el *coming out*, el «hacerse pública», resulta ser bastante más fácil que antes. Esta autora ha interpretado la mayor facilidad como una vía abierta al reconocimiento no excluyente ni jerárquico ni debilitador para el movimiento de las diferencias entre mujeres.⁶¹

Esa mayor facilidad podría ser también la vía abierta que lleve a cuestionar si el amor entre mujeres comporta necesariamente la adopción de una identidad lesbiana. (Me interesa más plantear así este asunto que indagar si el amor entre mujeres constituye identidad porque pienso que si hay mujeres que así lo viven y lo dicen, sencillamente así es).

Buscando y rebuscando entre textos que han tratado el tema de la identidad lesbiana, me ha llamado mucho la atención la ilustración de

60. Sheila Jeffreys, *The Lesbian Heresy*; una reseña interesante: Rachel Wingfield, *Selling Out: «The Lesbian Sexual Revolution»*, «Trouble & Strife» 28 (1994) 20-25.

61. Sabine Hark, *Eine Lesbe ist eine Lesbe*, 67.

portada de *The Lesbian Postmodern* (quizá el peor sitio para buscar identidad); esta ilustración representa a una mujer joven de estética lesbiana de los noventa, imaginada como victoria alada que, tintero en mano, dibuja con una pluma en pleno vuelo el contorno de su propio cuerpo.⁶² Una mujer, pues, que se escribe y se hace, ya adulta, sin dependencia de nadie ni infancia. Dentro del libro, se habla de ella en los términos siguientes:

«¿Qué es, pues, la lesbiana postmoderna? La propia lengua obliga, porque ejerce demasiado de categoría, demasiado como un sustantivo. Y, sin embargo, esta es precisamente la contradicción encarnada en la frase, que transforma lo que en cierto sentido debería ser una acción, una actividad, en una formulación estática, protogenérica. Pero, como espero haber sugerido, no puede haber un mapa de la lesbiana postmoderna, no un poner su definición en su sitio. A ella sólo se la puede situar en el exceso de esos rasgos modernistas, en algún lugar entre y más allá de la crisis categórica y de la lógica de un sistema que visiblemente falla. Como implica mi paráfrasis de las citas de Butler y Roof al principio de este texto, la lesbiana postmoderna marca un tipo distinto de encuentro, uno que necesariamente abandona el sueño de simetría y equivalencia, alejándose de la epistemología de las identidades, derechos y razón que garantizarían el logro menos que liberador de (una siempre burguesa) legitimidad cultural. Muy justamente, o así me lo parece a mí, la lesbiana postmoderna esquivada y desvía la proclama abiertamente modernista de Monique Wittig: no ya que la lesbiana “no es una mujer” sino que la lesbiana no es —no puede seguir siendo— tampoco “la lesbiana”.»⁶³

De todo este no-ser, del desmantelamiento final de cualquier conato de yo femenina en la academia feminista norteamericana, es en parte

62. Ed. por Laura Doan (Nueva York, Columbia University Press, 1994). La autora de la ilustración es Alison Bechdel.

63. Robyn Wiegman, *Introduction: Mapping the Lesbian Postmodern*, en Laura Doan, ed., *The Lesbian Postmodern*, 1-20, p. 16.

responsable el entusiasmo que ahí ha suscitado la obra de la filósofa lesbiana Judith Butler.⁶⁴

Opina esta autora que no hay un yo detrás de la acción:⁶⁵ la gente somos resultado de procesos que, al construirnos, nos materializan inestablemente. Es decir, justo al revés de lo que nos suele sugerir la experiencia vivida, la cual —como es obvio— carece en esta lectura de estatuto de originalidad. No hay pues, origen para la vida ni lugar de enraizamiento, ni necesidad, sino la reiteración hasta el infinito de *gender performances*, de representaciones contingentes en el gran teatro del mundo de papeles, parodias y funciones del «ideal regulador» que es, en las palabras foucaultianas de Judith Butler, lo que ella entiende por «sexo». Las funciones (*performances*) van dando inconsistentemente inteligibilidad a los cuerpos, al materializarlos. Las palabras, pues, no son de una, ni cuenta su decibilidad, ya que no hay nadie que se constituya en ser al pronunciarlas nombrando algo:

«Este texto acepta como punto de partida la noción de Foucault de que el poder regulador produce los sujetos que él controla, que el poder no es sólo impuesto externamente, sino que funciona como medio regulador y normativo que forma los sujetos.»⁶⁶

Ni «procesos» ni «construir» ni «materialización» deben ser entendidos, sin embargo, en su sentido corriente:

«Lo que yo propondría en lugar de esas concepciones de construcción es un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como *proceso de materialización que se estabiliza en el tiempo para producir el efecto de contorno, fijeza y superficie que llamamos materia*. Que la materia se materialice siempre debe, yo pienso, ser pensado en relación con los efectos producti-

64. Tanto *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Nueva York y Londres, Routledge, 1990) como *Bodies that Matter*.

65. *Gender Trouble*, 142.

66. *Bodies that Matter*, 22.

vos y, especialmente, materializadores del poder regulador en sentido foucaultiano.⁶⁷

Es, pues, el poder regulador lo que crea la materia y no la madre.⁶⁸ (No se sabe quien sustenta al poder regulador, aparte de la «citationalidad» (*citationality*) reiterativa y ritual de las intuiciones de algunos grandes maestros del siglo XX y, por extensión, de los que les precedieron). La lesbiana puede dibujar con su trazo los contornos de su cuerpo porque este «no es materia» (*matter*), no le importa (*doesn't matter*) al poder regulador, ya que su matriz no es heterosexual (la única *matrix* que circula por el libro). Pero también ella es una ilusión «performativa».

Pienso que la crítica demoledora de la categoría «sexo» que propone Judith Butler se apoya en la identificación de sexo con sexualidad. Una identificación con la que yo no estoy de acuerdo. Mi ser (que humildemente pienso que, aunque a duras penas, existe y hace) no lo vivo definido por mi heterosexualidad u homosexualidad, ni tampoco por mi castidad, aunque ciertamente todas ellas formen parte de él. En mi sentido de mí y del mundo prevalece la postura política de llamarme mujer y de dar prioridad a mis relaciones con otras mujeres, relaciones de todo tipo o contenido.

La fragilidad y, a un tiempo, la importancia política de la distinción entre sexo y sexualidad las ilustra el texto de una entrevista a Luisa Muraro, cuya razón de ser estuvo precisamente en las críticas de algunas feministas lesbianas de Alemania a la poca presencia explícita del lesbianismo en los escritos de la Librería de mujeres de Milán:

Pregunta: El punto de partida de su discurso, yo lo definiría como un punto de vista lesbiano. ¿Por qué es Vd. reticente sobre esto?»

Respuesta: «Yo no puedo decir que estó de la diferencia sexual sea un punto de vista lesbiano, porque lo que yo intento ex-

67. *Bodies that Matter*, 9-10. Su subrayado.

68. Barbara Duden, en una dura e inteligente crítica de *Gender Trouble*, ha escrito de Judith Butler: «La autora me da la impresión de que se siente como suele ser generalmente representado el teta público, el teta que se ha convertido en símbolo de la vida no nacida, suele ser representado en los medios de comunicación y en las octavillas sin ninguna relación con su madre, como costurera en su casaca» [*Die Frau ohne Unterhalt: Zu Judith Butlers Uncovering: Ein Zeremonientext* «Beitrag zur Feministischen Theorie und Praxis» 11, 2 (1993), 23-33, p. 31].

presar es un punto de vista político que tengo la presunción de considerar válido para todas, también por tanto para mujeres que son llamadas heterosexuales. Admito que mucha heterosexualidad femenina es obligada. Pero no juzgo yo de la libertad o no libertad de otras: si otras me dicen que ésta es para ellas una expresión válida, yo respeto lo que dicen, y por tanto no puedo decir que todas las mujeres heterosexuales están en estado de coacción, obligadas, sin libertad, etc. Yo, pues, desarrolló una búsqueda de libertad femenina que no es exclusiva de mujeres que eligen amar a las de su sexo. En mi concepción está en la base el amor entre mujeres; esto lo enseño y lo considero válido en todo caso: si una mujer no sabe amar, admirar a una de sus semejantes, no habrá para ella vía de libertad porque se odiará a sí misma, y estará entregada a la mirada de aprobación o de rechazo del hombre, obligada a gustar a un hombre para poder gustarse. Si una mujer es capaz de amar a una semejante (y por tanto a sí misma), después es libre de amar a quien quiera. Yo veo el valor, la preciosidad del movimiento lesbiano. Tiene su especificidad, su originalidad, una gran fuerza; es innegable que hay vías de libertad femenina que no se hubieran abierto sin él. Yo me reconozco en casi todo lo que dice la cultura y la política de las lesbianas, excepto en la necesidad de la palabra «lesbiana». Hay que darse cuenta de que esto crea una gran fractura, un conflicto entre el movimiento lesbiano y yo. Mi política no es política lesbiana: lo es en los contenidos casi en todo, pero esta palabra corta la comunicación con mujeres que no se reconocen en el lesbianismo y con las cuales yo tengo relaciones, estudiantes, compañeras de trabajo, etc., y son relaciones válidas, relaciones de libertad femenina. No soy reticente: no estoy escondiendo nada. Es que quiero hablar del punto de vista femenino que interesa a cada mujer que tenga en sí amor por la libertad, potencialmente o declaradamente [...].

P.— (Vd. está diciendo que no es importante el punto de partida desde el cual una estudiosa, científica, etc., habla).

R.— El lugar desde el que una habla es fundamental e importante. Sé que el hablar es comunicación. En el hablar yo debo mostrar el punto de vista desde el cual hablo (que no es lesbiano). Diciendo que yo no hago mío el punto de vista lesbiano no quiero esconder mi punto de vista, de partida, le doy el nombre en el cual

me reconozco. Es una posición femenina de una mujer que da el primer lugar al amor entre mujeres. Al decir esto doy a entender que puede haber otros amores que tendrán el segundo lugar. Es aquí donde yo estoy, lo que yo soy. Por ahora este primer lugar es mi único lugar. No tengo vínculos de gran significado, por ejemplo, con mis colegas de la universidad. Hago filosofía con mujeres y busco relaciones siempre con mujeres, también para cosas para las que podría servirme de un hombre. Para mí esta es una situación provisional; no excluyo, un día, amar también a un hombre. Ahora no me interesa mínimamente. No excluyo, un día, poder también admirar a un hombre; ahora no me ha sucedido. Llamar lesbiana esta postura, mi postura, sería claramente erróneo. Yo no estoy, pues, ocultando mi postura, intento por el contrario explicarla del modo más fiel. En vez de seguir con este juego de decirme que escondo algo, por el hecho de que no me llamo «lesbiana», ¿por qué no intentamos, más sencillamente, entender qué es lo que nos divide políticamente? Esto sería, en mi opinión, más provechoso.”⁶⁹

Pienso, sin embargo, que sería inexacto deducir de este texto que el definirse o no como lesbiana es tan solo una cuestión de palabras. No situar mi lugar de enraizamiento y de enunciación en la sexualidad implica, para mí, que intento existir en un cuerpo femenino constituido por múltiples atributos no rigidamente jerarquizados, atributos uno de los cuales es la sexualidad.

69 — Luisa Muraro, *Il dibattito*, «Quaderni di Agape» 19 (1992): *La libertà femminile*, 33-39, p. 33-35. La entrevista es de septiembre de 1991.

V
LA TEORÍA DE LOS GÉNEROS