

¿Estructuralismo o pragmática? Sobre la teoría del discurso y la política feminista

Nancy Fraser*

Este capítulo nació de una experiencia de profunda perplejidad¹. Durante varios años observé, comprendiendo este fenómeno cada vez menos, como un cuerpo grande e importante de feministas académicas creaba una interpretación de la teoría del discurso de Jacques Lacan, con el fin de utilizarla con propósitos feministas. Personalmente había sentido (y aún siento) una profunda desavenencia con Lacan, tanto intelectual como política. Por esta razón, mientras muchas de mis colegas feministas adaptaban ideas cuasi lacanianas para explicar teóricamente la construcción discursiva de la subjetividad en el cine y la literatura, yo me apoyaba en modelos alternativos para desarrollar una explicación del lenguaje que pudiera fundamentar una teoría social feminista². Durante largo tiempo eludí toda discusión explícita, meta teórica, sobre estos asuntos. No me expliqué a mí misma ni a mis colegas por qué recurría a los modelos discursivos de escritores como Foucault, Bourdieu, Bakhtin, Habermas y Gramsci, en lugar de los de Lacan, Kristeva, Saussure y Derrida³. En este capítulo, comienzo a suministrar tal explicación. Trataré de explicar por qué pienso que las feministas deberían apartarse completamente de las versiones de la teoría del discurso que atribuyen a Lacan, y por qué deberíamos acercarnos muy poco a las teorías atribuidas a Julia Kristeva. También trataré de identificar algunos lugares donde creo que podemos encontrar alternativas más satisfactorias.

* En: Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Capítulo II, Siglo de Hombres Editores, Santa Fé de Bogotá, 1997, pp. 201-225

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de Jonathan Arac, David Levin, Paul Mattick, Jr., John McCumber, Diana T. Meyers y Eli Zaretsky.

² Véase, por ejemplo, Fraser, "Struggle Over Needs", en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, op. cit.

³ Agrupo así a estos escritores, no porque todos sean lacanianos -es claro que sólo Kristeva y el propio Lacan lo son- sino más bien porque, a pesar de que en ocasiones lo nieguen, todos prolongan la reducción estructuralista del discurso al orden simbólico. Desarrollaré este punto más adelante en este capítulo.

¿Qué buscan las feministas en una teoría del discurso?

Permítaseme empezar formulando dos preguntas: ¿Qué puede aportar una teoría del discurso al feminismo? Y, por lo tanto, ¿qué buscan las feministas en una teoría del discurso? Sugiero que una concepción del discurso puede ayudarnos a entender al menos cuatro cosas, todas ellas relacionadas entre sí. En primer lugar, puede ayudarnos a entender cómo se construyen las identidades sociales de las personas y cómo se modifican con el transcurso del tiempo. En segundo lugar, puede ayudarnos a entender cómo, bajo condiciones de desigualdad, se forman y desintegran los grupos sociales, entendidos como agentes colectivos. En tercer lugar, una concepción del discurso puede aclarar la manera como se asegura y se controvierde la hegemonía cultural de los grupos dominantes dentro de la sociedad. En cuarto y último lugar, puede dar luz sobre los proyectos de cambio social emancipatorios y sobre la práctica política. Permítaseme elaborar cada uno de estos puntos.

Consideremos primero los usos que puede tener una concepción del discurso para la comprensión de las identidades sociales. La idea básica aquí es que las identidades sociales de las personas son complejos de significados, redes de interpretación. Tener una identidad social, ser hombre o mujer, por ejemplo, es sencillamente vivir y actuar según una serie de descripciones. Estas descripciones, desde luego, no son simples secreciones de los cuerpos de las personas ni una transpiración de su mente. Más bien se extraen del fondo de posibilidades interpretativas disponibles para los agentes en sociedades específicas. De lo anterior se sigue que, para poder entender la dimensión de género de la identidad social, no basta con estudiar biología o psicología; es necesario estudiar las prácticas sociales históricamente específicas a través de las cuales se producen y circulan las descripciones culturales del género⁴.

Por otra parte, las identidades sociales son excesivamente complejas. Han sido tejidas a partir de una pluralidad de descripciones diferentes que surgen de prácticas de significación diferentes. Por lo tanto, nadie es simplemente una mujer; somos, por

⁴ Por lo tanto, el fondo de posibilidades interpretativas disponible para mí, una norteamericana de finales de siglo, se cruza muy poco con aquel que estaba disponible para una mujer china del siglo trece que pudiera imaginar como mi hermana. Y, sin embargo, en ambos casos, en el suyo y en el mío, las posibilidades interpretativas se establecen en el medio del discurso social. Es en el medio del discurso que cada una de nosotras encuentra una interpretación de lo que es ser una persona, así como el menú de las descripciones posibles que especifican el tipo particular de persona que cada cual ha de ser.

ejemplo, mujer, blanca, judía, de clase media, filósofa, lesbiana, socialista y madre⁵. Adicionalmente, puesto que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, las diversas descripciones que comprende la identidad social de cualquier individuo entran y salen del centro de atención. Por lo tanto, no se es siempre una mujer en el mismo grado; en algunos contextos, el ser mujer figura de manera fundamental en el conjunto de descripciones según las cuales actuamos; en otros, es algo periférico o latente⁶. Finalmente, cabe precisar que no es el caso que las identidades sociales de las personas sean construidas de una vez y para siempre y estén fijadas definitivamente. Por el contrario, las identidades se modifican con el transcurso del tiempo, variando con los cambios en las prácticas y afiliaciones de las personas. Por esta razón, incluso la manera como se es mujer cambiará, como en efecto lo hace, para tomar un ejemplo dramático, cuando nos convertimos en feministas. En pocas palabras, las identidades sociales se construyen discursivamente en contextos sociales históricamente específicos; son complejas y plurales, y cambian con el transcurso del tiempo. Un uso de la concepción del discurso para la elaboración teórica feminista sería, entonces, comprender las identidades sociales en su plena complejidad socio-cultural, para desmitificar las concepciones de la identidad de género estáticas, unidimensionales, esencialistas.

Un segundo uso de la concepción del discurso para la teoría feminista es comprender la formación de los grupos sociales. ¿Cómo se da, bajo condiciones de desigualdad, la reunión de varias personas, su organización bajo la bandera de identidades colectivas y su constitución como agentes sociales colectivos? ¿Cómo se da la formación de clases y, por analogía, la de géneros?

Es claro que la formación de grupos implica cambios en la identidad social de las personas y, por lo tanto, también en su relación con el discurso. Una cosa que ocurre aquí es que los hilos de identidades preexistentes adquieren un nuevo relieve y centralidad. Estos hilos, anteriormente sumergidos entre muchos otros, se inscriben otra vez, convirtiéndose en el centro de nuevas autodefiniciones y afiliaciones⁷. En la actual ola de agitación feminista, por ejemplo, muchas de nosotras, que antes habíamos sido "mujeres" porque sí, ahora somos "mujeres" en el sentido muy diferente de una colectividad política discursiva autoconstituida. En el proceso, hemos

⁵ Véase Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988.

⁶ Véase Denise Riley, *"Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

⁷ Véase Jane Jenson, "Paradigms and Political Discourse: Labour and Social Policy in the USA and France before 1914", *Working Paper Series*, Center for European Studies, Harvard University, 1989.

elaborado de nuevo regiones enteras del discurso social, Hemos inventado nuevos términos para describir la realidad social; por ejemplo, "sexismo", "acoso sexual", "violación marital, en una cita y por un conocido", "segregación sexual en la fuerza laboral", "doble jornada" y "maltrato conyugal". Hemos inventado también nuevos juegos de lenguaje, como el de la conscientización (*conscience-raising*), y nuevas esferas públicas institucionalizadas, tales como la Sociedad para Mujeres en la Filosofía (Society for Women in Philosophy)⁸. El punto es que la formación de grupos sociales procede por confrontaciones acerca del discurso social. Por esta razón, una concepción del discurso es útil aquí, tanto para comprender los grupos sociales, como para abordar el problema estrechamente relacionado de la hegemonía socio-cultural.

El término "hegemonía" es utilizado por el marxista italiano Antonio Gramsci para designar la faceta discursiva del poder. Es el poder para establecer el "sentido común" o *doxa* de una sociedad, el fondo de descripciones autoevidentes de la realidad social que normalmente permanecen inexpresadas.⁹ Este poder incluye la posibilidad de establecer definiciones autoritarias de las situaciones y las necesidades sociales, el poder para definir el universo de desacuerdo legítimo y el poder para moldear la agenda política. El término *hegemonía* expresa entonces la posición ventajosa de unos grupos sociales en relación con el discurso. Es un concepto que nos permite reformular los problemas de la identidad social y de los grupos sociales a la luz de la desigualdad social. ¿Cómo es que los ejes penetrantes de la dominación y la subordinación afectan a la producción y circulación de significados sociales? ¿Cómo es que la estratificación a lo largo de las líneas de género, 'raza' y clase incide sobre la construcción discursiva de las identidades sociales y la formación de grupos sociales?

La noción de hegemonía apunta a la intersección entre el poder, la desigualdad y el discurso. Sin embargo, no implica que el conjunto de descripciones que circulan en la sociedad constituya una red monolítica e inconsutil, como tampoco que los grupos dominantes ejerzan un control absoluto, vertical, sobre el significado. Por el contrario, el término *hegemonía* designa un proceso mediante el cual la autoridad cultural es objeto de negociación y controversia. Presupone que la sociedad contiene una pluralidad de discursos y de lugares discursivos, una pluralidad de posiciones y de perspectivas desde las que se habla. Desde luego, no todas detentan la misma

⁸ Véase Fraser, "Struggle over Needs", *op. cit.*, y Riley, *op. cit.*

⁹ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, comp. y trad. de Quinton Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Nueva York, International Publishers, 1972.

autoridad. Sin embargo, el conflicto y la oposición son parte de la historia. Por lo tanto, uno de los usos que puede tener una concepción del discurso para la teoría feminista, es el de aclarar los procesos a través de los cuales se obtiene y se controvierte la hegemonía socio-cultural de los grupos dominantes. ¿Cuáles son los procesos mediante los cuales las definiciones y descripciones contrarias a los intereses de las mujeres adquieren autoridad cultural? ¿Cuáles son las perspectivas de movilizar las definiciones e interpretaciones feministas contrahegemónicas para crear amplios grupos de oposición y alianzas?

Creo que la conexión entre estas preguntas y una práctica política emancipatoria es bastante obvia. Una concepción del discurso que nos permita examinar las identidades, los grupos y la hegemonía, de la forma como lo he venido describiendo, sería de gran ayuda para la práctica feminista. Valorizaría las dimensiones habilitantes de las luchas discursivas, sin llevarnos a retiradas "culturalistas" respecto del compromiso político¹⁰. Adicionalmente, una concepción adecuada contrarrestaría el supuesto incapacitante de que las mujeres son simples víctimas pasivas de la dominación masculina. Ese supuesto sobredimensiona la dominación masculina, haciendo de los hombres los únicos agentes sociales e inconcebible nuestra existencia como teóricas y activistas feministas. En contraposición con lo anterior, el tipo de concepción que he venido proponiendo nos ayudaría a entender cómo, aun bajo condiciones de subordinación, las mujeres participan en la construcción de la cultura.

El "lacanianismo" y las limitaciones del estructuralismo

A la luz de lo dicho hasta ahora, ¿qué tipo de concepción del discurso sería útil para la elaboración de una teoría feminista? ¿Qué tipo de concepción satisface mejor nuestra necesidad de entender las identidades, los grupos, la hegemonía y las prácticas emancipatorias?

En el período de la posguerra aparecieron en Francia (y en otros lugares) dos modelos teóricos del lenguaje. El primero de ellos es el modelo estructuralista, que estudia el lenguaje como sistema simbólico o código. Este modelo, derivado de Saussure, es presupuesto en la versión de la teoría lacaniana de la que me ocuparé

¹⁰ Una crítica al "feminismo cultural" dirigida a mostrarlo como una retirada de la lucha política puede encontrarse en Alice Echols, "The New Feminism of Ying and Yang" en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson, comps., *Power and Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.

aquí y ha sido negado en abstracto, aunque no superado por completo, en la deconstrucción y otras formas relacionadas de "escritura femenina" francesa. Al segundo modelo, en contraposición con el anterior, lo denominaré modelo pragmático; estudia el lenguaje al nivel de los discursos, como prácticas sociales de comunicación históricamente específicas. Este modelo opera en los trabajos de Mikhail Bakhtin, Michel Foucault, Pierre Bourdieu y, en algunas de las dimensiones, mas no en todas, de los trabajos de Julia Kristeva y Luce Irigaray. En esta sección argumentaré que el primer modelo, el estructuralista, tiene sólo una utilidad limitada para la teoría feminista.

Empezaré por indicar que hay, *prima facie*, buenas razones para justificar el que las feministas sospechen del modelo estructuralista. Este modelo construye su objeto de estudio abstrayendo precisamente de aquello a lo que necesitamos prestar más atención, esto es, la práctica social y el contexto social de la comunicación. En efecto, la abstracción de la práctica y del contexto es una de las características fundacionales de la lingüística saussureana. Saussure empezó por dividir la significación en *langue*, el sistema simbólico o código, y *parole*, los usos que el hablante hace del lenguaje en la práctica comunicativa o habla. Luego, hizo del primero de estos, la *langue*, el objeto de estudio propio de la nueva ciencia de la lingüística y relegó el segundo, la *parole*, al lugar del residuo devaluado¹¹. Al mismo tiempo, Saussure insistía en que el estudio de la lengua debía ser sincrónico en lugar de diacrónico; con lo cual postuló su objeto de estudio como estático y atemporal, abstrayéndolo del cambio histórico. Finalmente, el fundador de la lingüística estructuralista postuló que la *langue* es realmente un sistema único haciendo consistir su unicidad y sistematicidad en el hecho putativo de que todo significativo, todo elemento material significativo del código, deriva su significado de modo posicional, mediante su diferenciación respecto de todos los demás.

Tomados en conjunto, estos supuestos básicos hacen que el enfoque estructuralista sea de utilidad limitada para la teoría feminista¹². Debido a que hace

¹¹ Fernand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Baily y Albert Sechehaye con la colaboración de Albert Riedlinger, trad. Roy Harris, LaSalle, Open Court, 1986. Una crítica brillante de esta estrategia puede encontrarse en Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Objeciones similares pueden encontrarse en el artículo de Julia Kristeva, "The System and the Speaking Subject", en Toril Moi, comp., *The Kristeva Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, que se discutirá más adelante, y en la crítica marxista soviética al formalismo ruso de la cual se deriva la perspectiva de Kristeva.

¹² Los lingüistas decidirán si es útil para otros propósitos.

abstracción de la *parole*, el modelo estructuralista pone entre paréntesis los problemas relativos a la práctica, la agencia y el sujeto hablante.

Por lo tanto, no se involucra con las prácticas discursivas a través de las cuales se forman las identidades y los grupos sociales. Adicionalmente, debido a que este modelo pone entre paréntesis la diacronía, no puede dar cuenta de los cambios en las identidades y las afiliaciones en el transcurso del tiempo. Análogamente, puesto que abstrae el contexto social de la comunicación, el modelo pone entre paréntesis los temas del poder y la desigualdad. Por estas razones, le resulta imposible aclarar el proceso mediante el cual se asegura y controvierte la hegemonía cultural. Finalmente, dado que el modelo construye teorías a partir de un fondo de significados lingüísticos disponibles, entendido como un único sistema simbólico, se presta a una concepción monolítica de la significación que niega las tensiones y contradicciones que pueden darse entre los significados sociales. En pocas palabras, al reducir el discurso al "sistema simbólico", el modelo estructuralista deja fuera la agencia social, el conflicto social y la práctica social¹³.

Intentaré ilustrar estos problemas mediante una breve discusión del "lacanianismo". Con el término "lacanianismo" no me refiero al verdadero pensamiento de Jacques Lacan, que es demasiado complejo como para analizarlo aquí. Me refiero, más bien, a la lectura típico-ideal, neoestructuralista, de Lacan, que tiene gran acogida entre las feministas de habla inglesa¹⁴. Al discutir el "lacanianismo", pondré entre paréntesis el asunto de la fidelidad de esta lectura, que podría ser acusada de exagerar la influencia de Saussure sobre el autor, a costa de devaluar influencias en sentido contrario, como la de Hegel¹⁵. Para lo que me propongo, sin embargo, es útil esta lectura típico ideal, saussureana, de Lacan, precisamente porque evidencia con una claridad inusual dificultades de las que adolecen muchas concepciones del discurso que son ampliamente consideradas "postestructuralistas", pero continúan

¹³ Estas críticas se refieren a lo que podríamos llamar estructuralismos "globales", esto es, a las aproximaciones que tratan la totalidad del lenguaje como un único sistema simbólico. No pretenden excluir la utilidad potencial de las aproximaciones que analizan las relaciones estructurales de sublenguajes o discursos limitados, situados socialmente y específicos tanto cultural como históricamente. Por el contrario, es posible que enfoques de este último tipo puedan articularse de manera provechosa con el modelo pragmático que se discute más adelante.

¹⁴ En versiones anteriores de este capítulo no fui tan cuidadosa como debía serlo en distinguir el "lacanianismo" de Lacan. Sin embargo, el hecho de elaborar esta distinción, no significa que crea que el pensamiento de Lacan está exento de dificultades. Por el contrario, sospecho que muchas de las críticas que se presentan aquí contra el "lacanianismo" se aplicarían igualmente a Lacan. No obstante, para demostrar esto se necesitaría un argumento textual más complejo.

¹⁵ Una discusión sobre las tensiones entre las dimensiones hegelianas y saussureanas en el pensamiento de Lacan puede encontrarse en Peter Dews, *Logics of Distintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Nueva York, Verso, 1987.

atadas en aspectos importantes al estructuralismo. Puesto que sus intentos por desprenderse del estructuralismo se mantienen en el plano abstracto, tales concepciones tienden finalmente a recapitularlo. El "lacanianismo", tal como se presenta aquí, sería un caso paradigmático del "neoestructuralismo"¹⁶.

A primera vista, el "lacanianismo" neoestructuralista parece prometer algunas ventajas para la teoría feminista. Al conjugar la problemática freudiana de la construcción del sujeto según el género con el modelo de la lingüística estructural saussureano, parece aportar a cada uno el correctivo que necesita. La introducción de la problemática freudiana promete suplir el sujeto hablante que está ausente en Saussure y, al hacerlo, abrir de nuevo los problemas excluidos de la identidad, el habla y la práctica social. De otra parte, el uso del modelo saussureano promete reparar algunas de las deficiencias de Freud. Al insistir en que la identidad de género se construye *discursivamente*, el "lacanianismo" parece eliminar los rezagos de biologismo en Freud, tratar el género como algo enteramente socio-cultural para hacerlo, en principio, más susceptible al cambio.

No obstante, después de una inspección más detallada, estas presuntas ventajas no se materializan; por el contrario, el "lacanianismo" empieza a mostrarse sospechosamente circular. Por un lado, pretende describir el proceso mediante el cual los individuos adquieren una subjetividad marcada por el género, a través de su doloroso reclutamiento durante la niñez, al orden simbólico falocéntrico preexistente. En este caso, se presume que la estructura del orden simbólico restringe el desarrollo de la subjetividad individual. Pero, por otro lado y al mismo tiempo, la teoría pretende mostrar que el orden simbólico debe ser necesariamente falocéntrico, por que la consecución de la subjetividad exige el sometimiento a "la ley del padre". Aquí, por el contrario, se presume que la naturaleza de la subjetividad individual, dictada por una psicología autónoma, determina el carácter del orden simbólico.

Un resultado de esta circularidad es, al parecer, un férreo determinismo. Como lo ha indicado Dorothy Leland, la teoría presenta los desarrollos que describe como necesarios, invariables e inalterables¹⁷. El falocentrismo, el lugar desventajoso para las mujeres en el orden simbólico, la codificación de la autoridad cultural como masculina,

¹⁶ Sobre la noción de "neoestructuralismo", véase Manfred Frank, *What is NeoStructuralism?*, trad. Sabine Wilke y Richard Gray, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

¹⁷ Dorothy Leland, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism", en Nancy Fraser y Sandra Bartky, comps., *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

la presunta imposibilidad de describir una sexualidad no fálica, en síntesis, una serie de aditamentos, históricamente contingentes, de la dominación masculina, aparecen ahora como características invariables de la condición humana. La subordinación de las mujeres se inscribe entonces como el destino ineludible de la civilización.

Puedo detectar varios pasos en falso dentro de este razonamiento, algunos de los cuales se arraigan en el presupuesto del modelo estructuralista. En primer lugar, en la medida en que el "lacanianismo" ha logrado eliminar el biologismo, y es dudoso que lo haya hecho, por razones que no voy a explicitar aquí¹⁸, lo ha reemplazado con el psicologismo, la idea insostenible de que imperativos psicológicos autónomos, dados con independencia de la cultura y de la historia, pueden determinar la manera como son interpretados y como guían la acción dentro de la cultura y la historia. El "lacanianismo" sucumbe al psicologismo por cuanto afirma que la falocentricidad del orden simbólico es requerida por las exigencias del proceso de enculturación que es, asimismo, independiente de la cultura¹⁹.

Si una de las mitades del argumento circular del "lacanianismo" está viciada por el psicologismo, la otra está viciada por lo que quisiera llamar el "simbolicismo". Con este término, quiero referirme, en primer lugar, a la reificación homogeneizante de las diversas prácticas significativas, para convertirlas en un "orden simbólico" monolítico y completamente dominante y, en segundo lugar, al poder causal exclusivo que se confiere a este orden para fijar las subjetividades de las personas de una vez y para siempre. El simbolicismo es, entonces, una operación mediante la cual la *langue*, como abstracción estructuralista, se convierte en una cuasi divinidad, en un "orden simbólico" normativo cuyo poder para modelar las identidades empequeñece hasta extinguirlo el de las meras instituciones y prácticas históricas.

En realidad, tal como lo ha señalado Deborah Cameron, el propio Lacan adopta una posición equívoca frente a la expresión "el orden simbólico"²⁰. En ocasiones la usaba de manera relativamente estrecha para referirse a la *langue* saussureana, la

¹⁸ En este punto, creo que puede hablarse propiamente de Lacan. La pretensión de este autor de haber superado el biologismo se apoya en su insistencia en que el falo no es el pene. Sin embargo, muchas críticas feministas han mostrado que no logra impedir que se confunda el significante simbólico con el órgano. El signo más claro de este fracaso es su afirmación, en "El significado del falo", de que el falo se convierte en el significante dominante debido a su "turgencia", que sugiere que en la cópula se realiza "la transmisión de una energía vital". Véase Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose, comps., *Feminine Sexuality and the école freudienne*, Nueva York, Norton, 1982.

¹⁹ Leland presenta un argumento similar en "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism", *op. cit.*

²⁰ Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985.

estructura del lenguaje como sistema de signos. Si siguiera este uso restringido, el "lacanianismo" se vería comprometido con la tesis implausible de que el sistema de signos mismo determina las subjetividades individuales, con independencia del contexto social y de la práctica social de sus usos. Otras veces, por el contrario, Lacan usaba la expresión "el orden simbólico" de manera mucho más amplia para referirse a una amalgama que incluye, no sólo estructuras lingüísticas, sino también tradiciones culturales y de parentesco, equiparando equivocadamente estas últimas con la estructura social en general²¹. Si siguiera este uso más amplio, el "lacanianismo" conjugaría la abstracción estructural ahistórica de la *langue* con fenómenos históricos variables, tales como las formas de la familia y las prácticas de crianza; las representaciones culturales del amor y de la autoridad en el arte, la literatura y la filosofía; la división del trabajo según el género; las formas de organización política y de otras fuentes institucionales de poder y posición. El resultado sería una concepción del "orden simbólico" que esencializa y homogeneiza prácticas y tradiciones históricas contingentes, borrando las tensiones, las contradicciones y las posibilidades de cambio. Por lo demás, sería una concepción tan amplia que la tesis de que el orden simbólico determina la estructura de la subjetividad corre el riesgo de convertirse en una tautología vacía²².

La combinación de psicologismo y simbolicismo en el "lacanianismo" tiene como resultado una concepción del discurso que es de limitada utilidad para la teoría feminista. Ciertamente, esta concepción ofrece un recuento de la construcción discursiva de la identidad social. Sin embargo, no es un recuento que pueda dar sentido a la complejidad y multiplicidad de las identidades sociales, a las maneras como se tejen a partir de una pluralidad de hilos discursivos. Concedemos que el "lacanianismo" hace énfasis en que la unidad y sencillez aparente del ego es imaginaria, que el sujeto se encuentra irremediabilmente escindido entre lenguaje e instintos. Pero esta insistencia en la fractura no lleva a una valoración de la diversidad de las prácticas discursivas socio-culturales a partir de las cuales se tejen las identidades. Lleva, por el contrario, a una visión unitaria de la condición humana como inherentemente trágica.

²¹ Una explicación de la importancia cada vez menor del parentesco como componente de la estructura social en las sociedades capitalistas contemporáneas puede encontrarse en Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

²² De hecho, la función principal de este uso amplio del término parece ser ideológica, pues sólo al conjugar en una misma categoría lo presuntamente ahistórico y necesario, con lo histórico y contingente, puede el "lacanianismo" conferir a su afirmación de la inevitabilidad del falocentrismo una engañosa apariencia de plausibilidad.

De hecho, el "lacanianismo" diferencia las identidades únicamente en términos binarios, a lo largo del único eje determinado por tener o no un falo. Ahora bien, como lo ha mostrado Luce Irigaray, esta concepción fálica de la diferencia sexual no constituye una base adecuada para entender la feminidad²³ -tampoco, agregaría yo, la masculinidad. Aún menos, entonces, es capaz de aclarar las otras dimensiones de las identidades sexuales, entre ellas la etnia, el color y la clase social. Tampoco sería posible enmendar este error de la teoría incorporando estos fenómenos manifiestamente históricos, dado que postula un "orden simbólico" equiparado al parentesco, ahistórico y libre de tensiones internas²⁴.

Más aún, la explicación que ofrece el "lacanianismo" de la construcción de la identidad es incapaz de dar razón de las variaciones en la identidad a lo largo del tiempo. Se compromete con la tesis general psicoanalítica según la cual la identidad de género (el único tipo de identidad que considera) queda fijada básicamente, de una vez y para siempre, con la solución del complejo de Edipo. El "lacanianismo" equipara esta superación con la entrada del niño a un orden simbólico fijo, monolítico y todopoderoso. Por lo tanto, lo que hace en realidad es aumentar el grado de fijación de la identidad respecto a la teoría freudiana clásica. Es cierto, como lo señala Jacqueline Rose, que la teoría hace énfasis en que la identidad de género es siempre precaria, que su aparente unidad y estabilidad se ven siempre amenazadas por los impulsos libidinales reprimidos²⁵. Pero este énfasis en la precariedad no es una apertura a un pensamiento auténticamente histórico acerca de los cambios en las identidades sociales de las personas. Por el contrario, se trata de insistir en una condición permanente, ahistórica, porque, para el "lacanianismo", la única alternativa frente a la identidad de género convencional es la psicosis.

Si el "lacanianismo" no puede suministrar una explicación de la identidad social que sea útil a la teoría feminista, es poco probable que pueda ayudarnos a entender la formación de grupos. Para el "lacanianismo", la afiliación se ubica bajo la rúbrica de lo imaginario. Afiliarse con otros, alinearse con otros en un movimiento social, sería

²³ Véase Lucy Irigaray, "The Blind Spot in an Old Dream of Symmetry", en *Speculum of the Other Woman*, trad. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985. Allí, la autora muestra cómo el uso de un criterio fálico para conceptualizar la diferencia sexual representa negativamente a la mujer como "ausencia de".

²⁴ Una discusión crítica brillante en torno a este tema, tal como aparece en relación a las versiones muy diferentes del psicoanálisis -relaciones con el objeto feministas- desarrolladas en los Estados Unidos por Nancy Chodorow, véase Spelman, *op. cit.*

²⁵ Jacqueline Rose, "Introduction-II", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose, comps., *op. cit.*

entonces sucumbir a las ilusiones del ego imaginario. Sería negar la pérdida y la carencia, buscar una unificación y realización imposibles. Así, desde la perspectiva del "lacanianismo", los movimientos colectivos serían, por definición, los vehículos de engaño; no podrían ser, ni siquiera en principio, emancipatorios²⁶.

Adicionalmente, en cuanto la formación de grupos depende de la innovación lingüística, es imposible teorizarla desde la perspectiva del "lacanianismo". Puesto que el "lacanianismo" postula un sistema simbólico fijo, monolítico, y un hablante que está totalmente sometido a él, es inconcebible toda innovación lingüística. Los sujetos hablantes sólo podrían reproducir el orden simbólico existente, no modificarlo.

Desde esta perspectiva, el problema de la hegemonía cultural no podría ser formulado. No podría interrogarse acerca de cómo la autoridad cultural de los grupos dominantes se establece y controvierte, ni acerca de las desiguales negociaciones entre grupos sociales que ocupan posiciones discursivas diferentes. Para el "lacanianismo", por el contrario, no hay más que "el orden simbólico", un único universo de discurso tan sistemático y abarcante, tan monolítico y todopoderoso, que sería imposible concebir perspectivas alternativas, lugares discursivos múltiples, confrontaciones en torno a los significados sociales, controversias entre definiciones hegemónicas y contrahegemónicas de situaciones sociales, conflictos de interpretación acerca de las necesidades sociales. En realidad, resulta imposible concebir siquiera una pluralidad de hablantes.

Habiendo bloqueado el camino de la comprensión de las identidades, los grupos y la hegemonía cultural, queda también bloqueado el camino que lleva a la comprensión de la práctica política. Para empezar, el agente de una práctica semejante no es concebible. El "lacanianismo" postula una concepción de la persona como un aglomerado no saturado de tres momentos, ninguno de los cuales puede clasificar como agente político. El sujeto hablante es simplemente el "yo" gramatical, una variable sometida por completo al orden simbólico y que únicamente puede reproducirlo por siempre. El ego es una proyección imaginaria, engañada acerca de su propia estabilidad y dominio de sí; por lo tanto, sólo puede enfrentarse por siempre a molinos de viento. Finalmente, está el ambiguo inconsciente, en ocasiones un conjunto

²⁶ Se sabe que incluso las feministas lacanianas eventualmente se han involucrado en este tipo de movimientos-carnada. Me parece que en el capítulo introductorio de Jane Gallop a *The Daughters Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, la autora se acerca peligrosamente a la posición de descartar la política del movimiento feminista, moldeado por compromisos éticos, por considerarla "imaginaria".

de impulsos libidinales reprimidos, en otras la cara del lenguaje como Otro, pero nunca algo que pueda contar como agente social.

Esta discusión muestra, en mi opinión, que el "lacanianismo" adolece de graves deficiencias conceptuales²⁷. He hecho énfasis en aquellas que se arraigan en el presupuesto de la concepción estructuralista del lenguaje. El "lacanianismo" parecía prometer una manera de superar el estructuralismo mediante la introducción del concepto del sujeto hablante. Esto, a su vez, parecía cumplir la promesa de ofrecer una forma de teorizar la práctica discursiva. Sin embargo, como espero haber mostrado, estas promesas no se cumplen. El sujeto hablante que introduce el "lacanianismo" no es un agente de la práctica discursiva, sino sólo un efecto del orden simbólico, conjugado con algunos impulsos libidinales reprimidos. Por lo tanto, la introducción del sujeto hablante no consigue eliminar la reificación de la estructura lingüística. Por el contrario, una concepción reificada del lenguaje como sistema ha colonizado al sujeto hablante.

Julia Kristeva: entre el estructuralismo y la pragmática

Hasta el momento, he venido argumentando que el modelo estructuralista del lenguaje es de utilidad limitada para la teoría feminista. Ahora quisiera sugerir que el modelo pragmático es más prometedor. En efecto, existen buenas razones *prima facie* para que las feministas prefieran una aproximación pragmática al estudio del lenguaje. A diferencia del enfoque estructuralista, la pragmática estudia el lenguaje como práctica social en un contexto social. Este modelo toma los discursos, no las estructuras, como objeto de estudio. Los discursos son prácticas significativas, con especificidad histórica y socialmente situadas. Son los marcos comunicativos dentro de los cuales interactúan los hablantes al intercambiar actos de habla. No obstante, los discursos mismos se ubican dentro de un conjunto de instituciones sociales y contextos de acción. De esta manera, el concepto de discurso vincula el estudio del lenguaje con estudio de la sociedad.

²⁷ Me he centrado aquí en los problemas conceptuales, por oposición a los empíricos, y no he respondido directamente la pregunta sobre la verdad del "lacanianismo". No obstante, las investigaciones recientes sobre el desarrollo de la subjetividad en los niños no parecen sustentar las concepciones de Lacan. Parece ahora que, incluso en las etapas más tempranas, los niños no son pasivos tableros en blanco sobre los que se inscriben las estructuras simbólicas sino, más bien, participantes activos en las interacciones que construyen su experiencia. Véase, por ejemplo, Beatrice Beebe y Frank Lachman, "Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure", en Arnold Goldberg, comp., *Frontiers in Self Psychology, Progress in Self Psychology*, Hillsdale, N.J., Analytic Press, 1988, pp. 3-25. Agradezco a Paul Mattick, Jr., por comunicarme la existencia de este trabajo.

El modelo pragmático ofrece varias ventajas potenciales para la teoría feminista. En primer lugar, trata los discursos como contingentes, postulando que surgen, cambian y desaparecen con el tiempo. Por lo tanto, el modelo se presta a la contextualización histórica y nos permite teorizar el cambio. En segundo lugar, el enfoque pragmático entiende la significación como acción y no como representación. Se preocupa por la manera en que las personas "hacen cosas con palabras". Por esta razón, nos permite ver a los sujetos hablantes no sólo como efectos de estructuras y sistemas sino, más bien, como agentes ubicados socialmente. En tercer lugar, el modelo pragmático se refiere a los discursos en plural. Parte del supuesto de que en la sociedad existe una pluralidad de discursos diferentes y, por ende, una pluralidad de lugares comunicativos desde los cuales se puede hablar. Dado que postula que los individuos adoptan posiciones discursivas diferentes cuando se mueven de un marco discursivo a otro, se presta a la elaboración de una teoría de las identidades sociales como no monolíticas. La aproximación pragmática, por otra parte, rechaza el supuesto de que la totalidad de los significados sociales en circulación constituya un "sistema simbólico" único y coherente que se reproduce a sí mismo. Más bien concede que hay conflictos entre los esquemas sociales de interpretación y entre los agentes que los despliegan. Finalmente, debido a que vincula el estudio de los discursos con el estudio de la sociedad, el enfoque pragmático nos permite centrarnos en el poder y la desigualdad. En síntesis, la aproximación pragmática reúne las características necesarias para comprender la complejidad de las identidades sociales, la formación de grupos sociales, el establecimiento y controversia de la hegemonía cultural, así como la posibilidad y realidad de la práctica política.

Permítaseme ilustrar los usos del modelo pragmático en la teoría feminista a través de la consideración del caso ambiguo de Julia Kristeva. Este caso resulta instructivo porque Kristeva inició su carrera como crítica del estructuralismo y proponente de la alternativa pragmática. No obstante, el haberse dejado llevar por el "lacanianismo" le ha impedido mantener una orientación consistente hacia la pragmática. Por esta razón, ha terminado por producir una extraña teoría híbrida que oscila entre el estructuralismo y la pragmática. En lo que sigue, argumentaré que los aspectos del pensamiento de Kristeva que resultan fructíferos para la teoría política están vinculados con sus dimensiones pragmáticas, mientras que las sinsalidas a las que conduce provienen de sus deslices estructuralistas.

La intención de Kristeva de romper con el estructuralismo se anuncia de la manera más clara y sucinta en el brillante ensayo de 1973 titulado "El sistema y el

sujeto hablante" ("The System and the Speaking Subject")²⁸. En él afirma que debido a que este sistema concibe el lenguaje como un sistema simbólico, la semiótica estructuralista es necesariamente incapaz de entender la práctica de oposición y el cambio. Para remediar estas lagunas, propone una nueva aproximación, orientada a las "prácticas significativas", que define como aquellas gobernadas por normas, aunque no necesariamente restrictivas en todo sentido, y situadas en "relaciones de producción históricamente determinadas". Como complemento a este concepto de la práctica significativa, Kristeva propone también un nuevo concepto del "sujeto hablante". Este sujeto ciertamente está situado social e históricamente, pero no se encuentra completamente sometido a las convenciones sociales y discursivas imperantes. Por el contrario, es un sujeto susceptible de prácticas innovadoras.

En unos pocos trazos, Kristeva rechaza entonces la exclusión del contexto, la práctica, la agencia y la innovación, y propone un nuevo modelo de pragmática discursiva. Su idea general es que los hablantes actúan en prácticas significativas gobernadas por normas y socialmente ubicadas. Al hacerlo, transgreden en ocasiones las normas vigentes, dando lugar a innovaciones discursivas que a su vez pueden llevar al cambio. La práctica innovadora puede ser normalizada después bajo la forma de normas discursivas nuevas o modificadas, "renovando" así las prácticas significativas²⁹.

Los usos de este tipo de aproximación para la teoría feminista ya deberían ser evidentes. No obstante, habría ciertos indicios de la existencia de posibles problemas. En primer lugar, tenemos la inclinación antinómica de Kristeva, su tendencia, por lo menos en esta temprana fase cuasi maoísta de su carrera, a valorar la transgresión y la innovación *per se*, con independencia de su contenido y dirección³⁰. El lado inverso de esta actitud es su tendencia a considerar negativa *tout court*, en todos los casos, la práctica ajustada a la norma, con independencia del contenido de las normas. Esta actitud resulta altamente problemática para la teoría feminista, pues la política

²⁸ Kristeva, "The System and the Speaking Subject", en *op. cit.*

²⁹ *Renovation* (renovación) y *renewal* (reanudación) son los términos que se usan habitualmente para traducir (al inglés) el término "renouvellement" que utiliza Kristeva. Sin embargo, estas palabras no tienen toda la fuerza de la palabra francesa. Tal vez esto explica por qué los lectores no siempre han advertido el aspecto de transformación incluido en su explicación de la transgresión y, por el contrario, tienden a entenderla como una negación pura, sin consecuencias positivas. Un ejemplo de este tipo de interpretación se encuentra en Judith Butler, "The Body Politics of Julia Kristeva", en Nancy Fraser y Sandra Bartky, *Revaluing French Feminism op. cit.*

³⁰ Esta tendencia desaparece en sus escritos posteriores, donde es reemplazada por un énfasis igualmente unidimensional, indiscriminado y neoconservador en los peligros "totalitaristas" que se esconden detrás de cada intento de innovación descontrolada.

feminista exige distinciones éticas entre las normas sociales opresivas y las emancipatorias.

Un segundo problema potencial es la tendencia estetizante de Kristeva, la asociación que hace entre la transgresión valorizada y la "práctica poética". Kristeva tiende a tratar la producción estética de vanguardia como el lugar privilegiado de la innovación. En contraposición, la práctica comunicativa en la vida cotidiana aparece como conformismo *simpliciter*. Esta tendencia a aislar o regionalizar la práctica innovadora es problemática también para la teoría feminista. Necesitamos reconocer y evaluar el potencial emancipatorio de la práctica de oposición *donde quiera* que aparezca -en las alcobas, en las vitrinas, en las reuniones de la Asociación Americana de Filosofía (American Philosophical Association).

El tercer problema, y el más grave, que quiero discutir, es el de la aproximación aditiva de Kristeva a la teoría. Con esto quiero referirme a su tendencia a solucionar los problemas teóricos al agregar sencillamente elementos a las teorías defectuosas, en lugar de formularlas de nuevo o rehacerlas. En mi opinión, es por ello que termina utilizando algunos rasgos del estructuralismo; en lugar de eliminar del todo ciertas nociones estructuralistas, simplemente les agrega nociones antiestructuralistas.

El estilo teórico aditivo, dualista, de Kristeva, es evidente en la manera como analiza y clasifica las prácticas significativas. Para ella, estas prácticas están conformadas por proporciones variables de dos ingredientes básicos. Uno de ellos es el "simbólico", un registro lingüístico relacionado con la transmisión de contenidos proposicionales a través de la observancia de reglas gramaticales y sintácticas. El otro es "el semiótico", un registro relacionado con la expresión de impulsos libidinales mediante la entonación y el ritmo, y no sujeto a reglas lingüísticas. El ingrediente simbólico es, entonces, el eje de la práctica discursiva que contribuye a reproducir el sistema social mediante la imposición de convenciones lingüísticas a deseos anárquicos. El semiótico, por el contrario, expresa la fuente corpórea, material, de la negatividad revolucionaria, el poder de romper con la convención e iniciar el cambio. Según Kristeva, todas las prácticas significativas contienen alguna medida de estos dos registros de lenguaje, pero en todos los casos, con la señalada excepción de la práctica poética, predomina siempre el registro simbólico.

En su trabajo posterior, Kristeva suministra un subtexto de género fundamentado psicoanalíticamente a la distinción que establece entre lo simbólico y lo

semiótico. Siguiendo el "lacanianismo", asocia lo simbólico con lo paternal y lo describe como un orden gobernado por reglas, monolítico y falocéntrico, al cual se someten los sujetos para pagar el precio de la socialidad, cuando resuelven su complejo de Edipo al aceptar la ley del padre. Pero luego, Kristeva rompe con el "lacanianismo" cuando insiste en la persistencia implícita de un elemento femenino, maternal, en toda práctica significativa. Asocia lo semiótico con lo pre-edípico y lo maternal, y lo valoriza como un punto de resistencia a la autoridad cultural codificada paternalmente, como si se tratara de un puesto de avanzada para la oposición femenina dentro de la práctica discursiva.

Esta manera de analizar y clasificar las prácticas significativas podría parecer prometedora a primera vista para la teoría feminista. Parece controvertir el presupuesto "laciano" de que el lenguaje es monolíticamente falocéntrico e identificar un espacio para la oposición femenina al dominio del poder masculino. Sin embargo, al examinarla con mayor cuidado, la promesa resulta ser en gran medida ilusoria. De hecho, el análisis que hace Kristeva de las prácticas significativas traiciona sus mejores intenciones pragmáticas. El descomponer las prácticas en sus elementos simbólicos y semióticos no la lleva más allá del estructuralismo. Después de todo, lo "simbólico" es una repetición del orden simbólico reificado y falocéntrico del "lacanianismo". Y si bien lo "semiótico" constituye una fuerza que puede alterar transitoriamente el orden simbólico, no constituye una alternativa al mismo. Por el contrario, tal como lo ha mostrado Judith Butler, la competencia entre los dos modos de significación está sesgada en favor de lo simbólico: lo semiótico es, por definición, transitorio y subordinado; está condenado de antemano a ser reabsorbido por el orden simbólico³¹. Más aún, y de modo más fundamentalmente problemático, creo, es el hecho de que lo semiótico se define de manera parasitaria en contraposición con lo simbólico, como su imagen especular y su negación abstracta. Su simple suma no puede entonces superar el estructuralismo y llegar a la pragmática. Por el contrario, se llega más bien a una amalgama de estructura y antiestructura que, para usar la frase de Hegel, constituye una "mala infinitud" que nos deja oscilando sin cesar entre el momento estructuralista y el antiestructuralista, sin llegar nunca a nada más.

Por consiguiente, al recurrir a una forma aditiva de teorización, Kristeva abandona su prometedora concepción pragmática de la práctica significativa por un neoestructuralismo cuasi "laciano". En el proceso, termina reproduciendo algunas

³¹ Butler, "The Body Politics of Julia Kristeva", *op. cit.*

de las más desafortunadas deficiencias conceptuales del "lacanianismo". Al igual que los seguidores de esta corriente cae en el simbolicismo, al considerar el orden simbólico como un mecanismo causal todopoderoso y al confundir la estructura lingüística, la del parentesco y la de la sociedad en general³². Por otra parte, en ocasiones, Kristeva supera el "lacanianismo" por cuanto valora la especificidad histórica y la complejidad de las tradiciones culturales particulares, especialmente en aquellas partes de su obra donde analiza las representaciones culturales de género presentes en dichas tradiciones. Sin embargo, incluso allí, cae con frecuencia en el psicologismo; sus interesantes estudios acerca de las representaciones culturales de la femineidad y la maternidad en la teología cristiana y en la pintura del renacimiento italiano, por ejemplo, se ven estropeados cuando regresa a esquemas de interpretación reduccionistas que tratan el material histórico como un reflejo de imperativos psicológicos autónomos y ahistóricos, como la "angustia de la castración" y la "paranoia femenina"³³.

La conclusión de todo lo anterior sería, entonces, que Kristeva renuncia a muchas de las ventajas potenciales que su concepción pragmática del discurso podría aportar a la teoría feminista. Al final, pierde el énfasis pragmático en la contingencia e historicidad de las prácticas discursivas, su apertura al cambio posible, cayendo en el énfasis cuasi estructuralista en el poder de recuperación de un orden simbólico reificado, renunciando así a la posibilidad de explicar el cambio. Análogamente, su teoría pierde el énfasis pragmático en la pluralidad de prácticas discursivas, cayendo en la orientación cuasi estructuralista hacia lo homogéneo y binario, que diferencia las prácticas exclusivamente sobre el eje de la proporción entre lo semiótico y lo simbólico, femenino y masculino, abandonando con ello la posibilidad de comprender identidades complejas. Adicionalmente, Kristeva pierde el énfasis pragmático en el contexto social, cayendo en la confusión cuasi estructuralista entre el orden simbólico y el contexto social, renunciando con esto a la posibilidad de vincular la dominación discursiva con la desigualdad social. Finalmente, su teoría pierde el énfasis pragmático en la interacción y el conflicto sociales. En cambio, como lo ha mostrado Andrea Nye, se centra casi exclusivamente en las tensiones *intrasubjetivas*, perdiendo así la

³² Un ejemplo puede encontrarse en Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1982.

³³ Véase Julia Kristeva, "Stabat Mater", en Toril Moi, comp., op. cit., y "Motherhood According to Giovanni Bellini", en Leon S. Roudiez, comp., *Desire in Language: A Semiotic Approach to Art and Literature*, trad. Thomas Gora, Alice Jardine y Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1980.

posibilidad de comprender los fenómenos *intersubjetivos*, entre ellos la afiliación, por un lado, y la confrontación, por el otro³⁴.

Este último punto puede entenderse mejor si consideramos la descripción que ofrece Kristeva del sujeto hablante. Lejos de ser útil para la teoría feminista, su concepción replica muchas de las características invalidantes del "lacanianismo". Su sujeto, como el de aquél, está dividido en dos mitades, ninguna de las cuales sería un agente político potencial. El sujeto de lo simbólico es un conformista sobresocializado, sometido por completo a las convenciones y normas simbólicas. Ciertamente, este conformismo es "puesto en tela de juicio" por el conjunto rebelde de impulsos corporales de deseo asociados con lo semiótico. Pero, al igual que antes, la mera adición de una fuerza antiestructuralista no nos lleva más allá del estructuralismo. El sujeto "semiótico" no puede por sí mismo ser un agente de la práctica feminista, por varias razones. La primera es que está localizado por debajo de la cultura y la sociedad, más que en su interior, por lo que no resulta claro en qué sentido podría ser su práctica una práctica *política*³⁵. La segunda es que tal sujeto está definido exclusivamente en términos de la transgresión de normas sociales; por lo tanto no puede involucrarse en el momento reestructurativo de la política feminista, momento esencial para la transformación social. Finalmente, el sujeto está definido en términos de la fragmentación de la identidad social, y por ello no puede aparecer en la reconstrucción de identidades y solidaridades *colectivas* nuevas, políticamente constituidas, esenciales para la política feminista.

Por definición, pues, ninguna de las mitades del sujeto dividido de Kristeva puede ser un agente político feminista. Tampoco, sostengo, pueden serlo las dos mitades unidas, que sencillamente tienden a cancelarse mutuamente; la primera fragmentando las pretensiones de identidad de la segunda, y la segunda recuperando siempre a la primera y reconstituyéndose a sí misma como antes. El resultado es una oscilación paralizante entre la identidad y la no identidad, sin ningún propósito práctico determinado. Aquí tenemos, entonces, otra instancia de "mala infinitud", una amalgama entre el estructuralismo y su negación en abstracto.

³⁴ Una discusión crítica brillante de la filosofía del lenguaje de Kristeva, a la que debe mucho la presente explicación, puede encontrarse en Andrea Nye, "Womam Clothed with Ihe Sun", *Signs*, 12, No. 4 (1987), pp. 664-86.

³⁵ Butler sostiene esto en "The Body Politics of Kristeva", *op. cit.*

Si bien no hay agentes individuales de la práctica emancipatoria en el universo de Kristeva, tampoco hay agentes colectivos. Esto resulta evidente cuando examinamos un último ejemplo de su patrón aditivo de pensamiento, esto es, su tratamiento del propio movimiento feminista. Alude directamente a este tema en el ensayo titulado "Tiempo de mujeres" ("Women's Time"), por el que Kristeva es más conocida en los círculos feministas³⁶. En él identifica tres "generaciones" de movimientos feministas: el primero, un feminismo igualitario, humanista, orientado a la reforma, que buscaba asegurar la plena participación de la mujer en la esfera pública, un feminismo que tuvo su mejor representación en Francia, probablemente en la figura de Simone de Beauvoir; el segundo, un feminismo ginocéntrico orientado a lo cultural, que buscaba propiciar la expresión de la especificidad sexual y simbólica femenina, no definida por los hombres, un feminismo representado por las proponentes de la *écriture féminine* y de *parler femme*; y, finalmente, el propio feminismo de Kristeva, la comente autoproclamada por ella -en mi opinión un postfeminismo-, un enfoque radicalmente nominalista y antiesencialista, que enfatiza que las "mujeres" no existen y que las identidades colectivas son ficciones peligrosas³⁷.

A pesar del carácter explícitamente triádico de esta categorización, la lógica profunda del pensamiento de Kristeva sobre el feminismo se conforma a su patrón dualista, aditivo. Para empezar, el primer momento igualitario y humanista del feminismo se elimina sencillamente, puesto que Kristeva de manera falsa -y sorprendente- supone que su programa ya se ha realizado. Por lo tanto, sólo quedan dos generaciones de feminismo. Luego, a pesar de su crítica explícita al ginocentrismo, hay un hilo de su pensamiento que implícitamente lo comparte -me refiero a la identificación cuasi biológica y esencializante que hace Kristeva entre feminidad y maternidad. La maternidad es, para ella, la manera como las mujeres, por oposición a los hombres, se ponen en contacto con el residuo semiótico pre-edípico. (Los hombres lo logran escribiendo poesía de vanguardia; las mujeres dando a luz.)

Aquí, Kristeva coloca la maternidad en una perspectiva ahistórica y psicologizante, fusionando la concepción, el embarazo, el parto, la lactancia y la crianza, abstrayéndolos de su contexto socio-político y erigiendo su propio estereotipo

³⁶ Reimpreso en Toril Moi, comp., *The Kristeva Reader*, op. cit

³⁷ Tomo los términos "feminismo humanista" y "feminismo ginocéntrico" de Iris Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", en Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, N.J., Indiana University Press, 1990. Tomo el término "feminismo nominalista" de Linda Alcoff, "Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs*, 13, No. 3 (1988), 405-36.

esencialista de la femineidad. Pero luego retrocede y se aparta de su propio constructo, insistiendo en que las "mujeres" no existen, que la identidad femenina es una ficción y que, por lo tanto, los movimientos feministas tienden hacia lo religioso y lo protototalitario. El patrón general del pensamiento de Kristeva sobre el feminismo es, entonces, aditivo y dualista: termina alternando momentos esencialistas ginocéntricos con momentos nominalistas antiesencialistas, momentos que consolidan una identidad de género ahistórica, no diferenciada, femenina maternal, con momentos en los que se repudian por completo las identidades de las mujeres.

Por consiguiente, con respecto al feminismo, Kristeva nos deja oscilando entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico-maternalista, por un lado, y un antiesencialismo postfeminista, por el otro. Ninguno de ellos es útil para la teoría feminista. En términos de Denise Riley, la primera, sobrefeminiza a las mujeres, al definirnos como madres. El segundo, por el contrario, nos subfeminiza, al insistir en que las "mujeres" no existimos y desechar el movimiento feminista por considerarlo una ficción protototalitaria³⁸. Más aún, su sola unión no puede superar los límites de cada uno. Por el contrario, se llega a otra "mala infinitud", lo que constituye una prueba más de la limitada utilidad para la teoría femenina de un enfoque que se limita a conjugar una negación abstracta del estructuralismo con un modelo estructuralista que en todo lo demás se mantiene intacto.

Conclusión

Espero que con lo anterior haya conseguido ilustrar de manera razonablemente vívida y persuasiva mi tesis más general, esto es, la superioridad que detenta para la teoría feminista la pragmática frente a las aproximaciones estructuralistas, en lo que respecta al estudio del lenguaje. En lugar de reiterar las ventajas de los modelos pragmáticos, concluiré con un ejemplo específico de sus usos en la teoría feminista.

Como lo he señalado, el modelo pragmático insiste en el contexto social y en la práctica social de la comunicación; estudia una pluralidad de lugares y prácticas discursivas que cambian históricamente. Como resultado de ello, estos enfoques nos ofrecen la posibilidad de pensar las identidades sociales como complejas, cambiantes y construidas discursivamente. Considero que esto, a su vez, es nuestra mejor

³⁸ Sobre los términos "subfeminización" y "sobrefeminización", véase Riley, op. cit. Una discusión provechosa de la equiparación neoliberal entre los movimientos colectivos de liberación y el "totalitarismo", puede encontrarse en Rosalind Jones, "Julia Kristeva on Femininity: The Limits of a Semiotic Politics", *Feminist Review* 18, 1984, pp. 56-73.

esperanza para eludir algunas de las dificultades que enfrenta Kristeva. Las identidades sociales complejas, cambiantes, construidas discursivamente, suministran una alternativa frente a las concepciones reificadas y esencialistas de la identidad de género, por un lado, y frente a las simples negaciones y dispersiones de identidad, por el otro. Por lo tanto, nos permiten navegar con seguridad entre los bancos gemelos del esencialismo y el nominalismo, entre reificar las identidades sociales de las mujeres bajo los estereotipos de la femineidad, por una parte, y su disolución en la nulidad y el olvido, por la otra³⁹. Sostengo, por consiguiente, que con la ayuda de una concepción pragmática del discurso, podemos aceptar la crítica al esencialismo sin caer en el postfeminismo. Esto prestaría, en mi opinión, un servicio invaluable, pues no es tiempo para hablar de postfeminismo hasta que pueda hablarse legítimamente de postpatriarquía⁴⁰.

³⁹ Este punto se desarrolla a partir del trabajo que realizamos conjuntamente con Linda Nicholson y que ella está continuando. Véase nuestro "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", en Nicholson, comp., *Feminism/Postmodernism*, op. cit.

⁴⁰ Tomo prestada esta frase de Toril Moi, quien la pronunció en otro contexto, durante su intervención en la conferencia "Convergence in Crisis: Narratives of the History of Theory", realizada en la Universidad de Duke, del 24 al 27 de septiembre de 1987.