



LUCIANA GUERRA | MARÍA SCIORTINO (compiladoras)

Volver a los setenta

El feminismo italiano de la diferencia sexual

COLECCIÓN: BIBLIOTECA CRÍTICA DE FEMINISMOS Y GÉNERO

Directora: María Luisa Femenías

Secretaria: Paula Soza Rossi

CONSEJO ASESOR LATINOAMERICANO

Rosario Aguirre (UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY)

José Amícola (UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA, ARGENTINA)

Élida Aponte Sánchez (UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA)

Dora Barrancos (CONICET-UBA-UNQUI, ARGENTINA)

Gabriela Castellanos Llanos (UNIVERSIDAD DEL VALLE, CALI, COLOMBIA)

Sonia Montecino (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)

Joana Maria Pedro (UNIVERSIDAD FEDERAL DE SANTA CATARINA, BRASIL)

VOLVER A LOS SETENTA

El feminismo italiano de la diferencia sexual

VOLVER A LOS SETENTA

El feminismo italiano de la diferencia sexual

Luciana Guerra y María Silvana Sciortino
(compiladoras)



IdIHCS | Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Géneros



FaHCE | UNLP



Guerra, Luciana

Volver a los setenta : el feminismo italiano de la diferencia sexual / Luciana Guerra y María Luciana Sciortino. - 1a ed. - La Plata : EDULP, 2013.

200 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-1985-08-1

1. Feminismo. 2. Estudios Culturales. 3. Sexualidad. I. Sciortino, María Luciana II. Título

CDD 305.42

VOLVER A LOS SETENTA

El feminismo italiano de la diferencia sexual

Luciana Guerra y María Silvana Sciortino (compiladoras)

Diseño de tapa: Érica Anabela Medina

Diagramación: Érica Anabela Medina



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)

47 N° 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

Primera edición - 2013

ISBN N° 9 978-987-1985-08-1

78-950-34-0705-9

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2013 - Edulp

Impreso en Argentina

*A Sandra Ayala Gamboa y a Natalia Gaitán,
siempre presentes en nuestra lucha*

*El deseo de expresarnos fue para
nosotras sinónimo de liberación*

CARLA LONZI, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, queremos agradecer a María Luisa Femenías por su colaboración al escribir la presentación de esta compilación. A su vez agradecerle todo lo que aprendimos y seguimos aprendiendo con ella al compartir este camino en la Academia.

En segundo lugar, agradecemos a Saleta de Salvador Agra por haber enriquecido las siguientes páginas con su escrito sobre el feminismo italiano de la diferencia. Asimismo, agradecer a María Marta Herrera por su generosidad y disposición a colaborar.

Agradecemos también el apoyo institucional que nos brinda el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Por último, a nuestras amigas y compañeras de la Colectiva Feminista Las Furiosas que nos acompañan, contienen, empoderan y alegran en la lucha cotidiana.

ÍNDICE

Presentación: Los caminos de la "diferencia"	15
<i>María Luisa Femenías</i>	
Introducción	39
<i>María Silvana Sciortino - Luciana Guerra</i>	
De la Autoconciencia a la Red: una aproximación al feminismo italiano	49
<i>Saleta de Salvador Agra</i>	
Premisa	75
<i>Carla Lonzi</i>	
Manifiesto	79
<i>Rivolta Femminile</i>	
Escupamos sobre Hegel	85
<i>Carla Lonzi</i>	
La mujer clitorica y la mujer vaginal	117
<i>Carla Lonzi</i>	

Sexualidad Femenina y aborto	161
<i>Rivolta Femminile</i>	
Ausencia de la mujer en los momentos exaltadores de las manifestaciones creadoras masculinas	169
<i>Rivolta Femminile</i>	
Significado de la autoconciencia en los grupos feministas	173
<i>Rivolta Femminile</i>	
La mujer habitada por mujeres	179
<i>Colectiva Feminista Las Furiosas</i>	
Las autoras	183

PRESENTACIÓN

Los caminos de la "diferencia"

Los orígenes de las reivindicaciones modernas de las mujeres se vinculan a una constelación de conceptos que radicalizados obligaban a su legítima inclusión tanto en el conjunto de los derechos del *hombre* cuanto en el usufructo pleno de la ciudadanía, en su doble aspecto deliberativo y ejecutivo. Las nociones de “individuo”, de “igualdad” y de “universalidad”, que fundan el Contrato moderno, y los modos de gobierno que se derivan de él, legitiman los previos reclamos de las mujeres ahora munidas de un arma singular: o bien son individuo, igual incluido en el universal por derecho propio, o bien el universal no es tal y, por consiguiente, no hay tal igualdad con la consecuencia subsiguiente de que algunos humanos son individuos y otros/as no lo son. Gruesamente formulada, esta es, en síntesis, la argumentación que las mujeres sostuvieron desde los Salones Ilustrados hasta el real reconocimiento de sus derechos como individuos y como ciudadanas; lo que –añadamos de paso– aún no se ha cumplido plenamente ni en los países legalmente más avanzados.

El paradigma de la modernidad proveyó de argumentos a las mujeres, a las poblaciones de color (mujeres y varones) y, en general, a muchos

grupos formalmente excluidos. Vale en consecuencia la advertencia de Hannah Arendt –tantas veces repetida– de distinguir entre lo político y social, o como lo he dicho en otras ocasiones, entre lo formal y lo material. Fundamentalmente, hoy en día, la exclusión se basa más en cuestiones de índole material que formal, aunque estas últimas aún subsisten. De ahí, lo que hemos denominado “mecanismos materiales de exclusión” y de ahí también lo que en algún momento operó como título de un famoso artículo, hoy clásico, “la igualdad no es suficiente”, entendiendo por “igualdad” los modos formales, legales o políticos de su enunciación.

Es decir, los vericuetos por los que se agazapa el sistema de exclusiones son más densos, complejos e inesperados de lo que a veces podemos entrever cuando celebramos la igualdad legal-formal, tan necesaria e irrenunciable como insuficiente y prometedora. Esa fue la triste conclusión a la que llegaron las mujeres de mediados de los setenta, tras el impulso “revolucionario” de los sesenta y su cooptación, no tanto ya en el bloqueo de un sistema legal igualitario (aunque subsistían todavía las inequidades formales) cuanto en el vaciamiento del ideario sesentista y sus sistema de creencias “utópicas”, por típicos canales materiales de contaminación.

Surge de esa convulsión una apelación a la “diferencia”; en buena medida fundada en el desencanto de la “igualdad”, que mostró sus propias limitaciones al no lograr revertir las complejas estructuras de poder que mantuvieron inequidades materiales bajo formulaciones legales y políticas igualitarias: se conforma así lo que se denominó posteriormente “feminismo de la diferencia sexual”, en clara oposición al ahora denominado “de la igualdad”. La separación excluyente de esas dos líneas –a veces enfrentadas teórica y políticamente– implicó fundamentalmente el abandono de una rica andadura por la estrecha línea de la paradoja –como sugiere Braidotti– y la adopción excluyente de uno solo de los denominados “cuernos del dilema”: o bien la igualdad, o bien la diferencia, como si de posiciones antagónicas se tratara y como si una no dependiera histórica y conceptualmente de la otra. En pocas palabras, como si en los orígenes de los reclamos feministas no hubiera, a la vez, la voz que exige para las mujeres tratamiento igualitario *qua* humanas y reconocimiento de esa diferencia que ha sido históricamente la excusa para su exclusión de la ciudadanía, el conocimiento, los dere-



chos al propio cuerpo, etc. Incluso, como si el mismo planteo teórico que da lugar al dilema no invitara más que a una elección excluyente de sus alternativas, a una búsqueda de superación de las condiciones mismas que derivan en dicho planteo: las teóricas y las prácticas.

Ahora bien, los caminos de la diferencia se separan aún más cuando la clave interpretativa la brinda la filosofía y no el feminismo. O, mejor dicho, cuando ahondamos en las bases filosóficas de algunas posiciones más recientes del feminismo (término que no queremos por ahora abandonar). Veamos, si nos dejamos guiar por la filosofía, sobre todo por la de la segunda mitad del siglo XX, la “diferencia” surge, en algún sentido, como fruto de una reacción contra la filosofía de Hegel, definiéndosela no ya en términos de contradicción, lo contrario –dialécticamente hablando– de la identidad, sino en términos de una *diferencia* originaria (Descombes, 1979).

Filósofos como Martin Heidegger y Emmanuel Levinas abren el problema de la diferencia a las teorizaciones “postmodernas” posteriores. Dicho de modo extremadamente sintético, Heidegger, por ejemplo, adopta un principio de “identidad” (*Identitat*) de tipo metafísico, estrechamente vinculado a la noción de “diferencia” (Heidegger, 1990). De modo que –según este filósofo– la identidad abre dos caminos: por un lado, permite el desarrollo de la ciencia en la medida en que garantiza de antemano la mismidad de su objeto (bajo la unificación del objeto consigo mismo) y, por otro, implica que, en tanto se la puede pensar, la identidad constituye una ley del *Ser*. Así, en tanto Ley del Ser y del Pensar, la identidad resuelve el modo en que un ente *aparece como* idéntico consigo mismo; es decir, como “ente en cuanto ente”. Pero, a su vez, como cada ente se *diferencia* de otro, Heidegger hace entrar en juego otra “diferencia” (*Differenz*). Entonces, la pluralidad obedece, por un lado, a la *diferencia* entre un ente y otro, en la medida en que cada hecho u ente ocurre, sucede, tiene lugar en el universo. Pero, por otro, remite también a la anterioridad metafísica de la *diferencia ontológica* de cada ente respecto del Ser (Heidegger, 1990¹). Con ello, Heidegger

¹ También en *De la esencia del fundamento*, Caracas, 1968. Cf. Plogger, O. *El camino del pensar en Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, p. 176 y ss.

pone en el tapete al menos dos problemas: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, entendida esta última en dos niveles: óptico y ontológico.

Levinas, por su parte, como lo ha mostrado bien Marta Palacio, se centra en una filosofía de la alteridad, donde la mujer queda inscrita –no sin vaivenes– en la otredad ajena; lo radicalmente diferente Otro (Palacio, 2008). Tras una laboriosa exégesis, Palacio muestra cómo surgen y se despliegan las nociones y articulaciones respecto de la mujer y de lo femenino, sobre todo en obras centradas en lo que denomina una “fenomenología del Eros”. Erótica que sienta las bases para una filosofía levinasiana de la alteridad, al tiempo que inscribe a la mujer y lo femenino como una alteridad ni recíproca ni simétrica, dejando en claro quién es el sujeto y quién el objeto de su conceptualización. Es mérito de Palacio mostrar también los sucesivos desplazamientos que padecen algunos de sus conceptos fundamentales vinculados, como “alteridad radical”, “Otro”, “mismo-otro”, “la alteridad asimétrica respecto del yo” (siempre masculino), o el “rostro”. Las lecturas paradigmáticas de Luce Irigaray, entre otras, adquieren mejor comprensión temática y mayor densidad si se las vincula a la obra de Levinas. Del análisis de la equivocidad de algunos conceptos y de las nociones de “alteridad femenina como hospitalidad o casa del sujeto”, “mujer-morada” y su disyunción excluyente “mujer-erótica” –en el sentido de Bataille– pueden entrecruzarse, al mismo tiempo, los síntomas patriarcales (y sexistas) del discurso de Levinas y a la vez los aportes fundamentales de su crítica, recogidos por muchas feministas, en especial las de la diferencia sexual en su versión francesa.

Hasta cierto punto, los filósofos denominados postmodernos se apropiaron tanto del doble significado de la “diferencia” y de su vinculación con la identidad/unidad, como de la noción de alteridad radical. Si bien reconceptualizaron la identidad en clave discursiva (es decir, en el espesor narrativo del discurso) y la atravesaron con vectores de poder, ninguna de las nociones adoptadas logró despojarse por completo de su origen *metafísico*.² Por eso, la mayor parte de los análisis de los problemas en

² Otra versión del problema puede consultarse en: M. L. Femenías y M. M. Herrera “Los derroteros de la diferencia”, *Maracanan*, Revista da Pós-graduação da Universidade Federal de Rio de Janeiro, segundo semestre de 2008.



torno a la “diferencia” y a la “identidad” –sobre todo los vinculados a reivindicaciones grupales– oscilan entre esos niveles, sin delimitaciones precisas y padeciendo fuertes desplazamientos ontológicos. De modo que los conceptos de origen ilustrado –cuya recepción e interpretación entra en juego– padecen, en consecuencia, una fuerte interpretación ontologizante; de ahí que la igualdad se convierte en homogeneidad y del universal formal se exija su efectiva materialización.

Cuando Jacques Derrida adopta (y adapta) la noción de *différance*, estamos ante la inauguración de un nuevo modo de interpretar la razón y de explorar lo irracional integrándolas en un concepto más amplio de racionalidad (Descombes, 1979). Esta ampliación del horizonte de la razón, constituyó mucho más que una mera extensión; se trocó en una verdadera metamorfosis del pensamiento. Se afirma ahora un pensamiento que pretende no ser dialéctico, en un sentido hegeliano, pero que de igual modo abre un movimiento de la razón hacia lo que es fundamentalmente ajeno: lo Otro. Es preciso entonces un movimiento hacia lo Otro, donde este no se vea reducido a lo mismo, tal como sucede –según Irigaray– en el constructivismo kantiano. Para abarcar lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá de metamorfosearse, perder su identidad inicial, dejar de ser la misma para convertirse en un momento superador y *otro*, siempre en la lectura de Luce Irigaray, un momento *femenino* del pensamiento.

Esta atractiva propuesta, que pretende volver femenino al pensamiento para que evada la denuncia de fallogocentrismo, lleva al feminismo a interesarse en la “diferencia” y a buscar en ella un anclaje. Como lo han denunciado históricamente las mujeres, “diferencia” ha connotado inferioridad, con la consecuente exclusión de “los/as diferentes” inferiorizados. Tal es así, que cuando la democracia de la *pólis* clásica define a sus ciudadanos como “los iguales”, “diferentes” son precisamente aquellos a los que, en sentido estricto, se excluye de la ciudadanía; paradigmáticamente, las mujeres, los esclavos, los extranjeros, los pobres.³ Esta concepción de “diferencia” operó de hecho, incluso hasta

³ Cf. entre otros, M. L. Femenías, *Inferioridad y exclusión*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1996; A. González Suárez *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999. V. Kühne, *De la mejor manera de ejercitar el poder sobre las mujeres*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

nuestros días, limitando –de hecho– el universal formal moderno. Un buen ejemplo de ello es el modo en que ciertos mecanismos materiales excluyeron –ya en los Estados modernos– a los pueblos originarios, a las personas de color, los miembros de “otras” culturas y/o religiones, u opciones sexuales o a las mujeres. Aún hoy sucede con los grupos humanos marcados étnicamente –piénsese si no en las “deportaciones” masivas de inmigrantes “ilegales”, de “color”, jaqueados por el hambre, las guerras constantes o la falta total de libertades y posibilidades de proyecto futuro–. La “norma” y “lo normal” en casi todos los casos ha estado representada –como suele señalarse– por el varón blanco, ciudadano de un país hegemónico, heterosexual, clase media, etc. En consecuencia, los/as *diferentes* son aquellos que se *desvían de esa norma*, y quedan excluidos por inferiorización “racial”, “cultural”, “sexual”.⁴

En general –sin entrar ahora en nuestros vaivenes, producto de las interrupciones militares a la vida democrática–, desde mediados de los sesenta buena parte de la producción teórica “post” (postmoderna, postestructuralista, postfeminista) critica de manera radical el paradigma de la modernidad, apelando –entre otros– al concepto hegeliano de “reconocimiento”, en este caso, de la “diferencia” (propia de las mujeres), adoptando solo uno de los cuernos del dilema, como señalamos más arriba. Ahora bien, mientras que por un lado se remite a Hegel –en especial a la dialéctica del amo y el esclavo– “diferencia”, por otro, comienza a ser entendida en un sentido positivo, valorándosela en consecuencia, de modo contrario al modelo moderno (Pérez Cavana, 1995). Si “nosotras” somos “la diferencia”, nuestra “diferencia” es positiva, parecen decir las militantes de los sesenta y principios de los setenta, invirtiendo la carga valorativa de los pares excluyentes tradicionales.

Con todo, “diferencia” no es, en absoluto, una noción unívoca y coexisten varias conceptualizaciones, algunas contradictorias entre sí, dependiendo de los marcos teóricos de referencia. En el contexto actual, es importante tener en cuenta el sentido autoafirmativo y positivo de la diferencia. En el desarrollo del pensamiento feminista, cabe en-

⁴ Para mayor desarrollo, cf. M. L. Femenías, *El género del multiculturalismo*, Bernal, UNQUI, 2007, Cap. 2.

tender la “diferencia” primero como aquella que se considera propia o específica de las mujeres y segundo, por extensión, remite a la especificidad étnica (o de “raza”), cultura, clase o género. Por seguir una imagen de Irigaray, la “diferencia” se rompe, como un espejo, donde cada fragmento refleja diferentes diferencias, que entran en tensión y/o concluyen solidariamente. Los denominados feminismos postcolonial y multiculturales examinan esas tensiones.

Pero los escritos sesentistas y setentistas del feminismo italiano, agrupado fundamentalmente en *Rivolta Femminile*, con Carla Lonzi a la cabeza, adoptan un concepto previo de “diferencia”, en un doble sentido. Previo, históricamente, porque solo más adelante, bajo la influencia del feminismo estadounidense, la diferencia se fragmentará y potenciará, la étnica primero y la opción sexual después. Pero previo también porque en su dimensión marxista crítica, estas mujeres entienden que la diferencia sexual es la que lleva a la contradicción radical, aun antes que la clase; de ahí su exhaustiva revisión de Marx y de Engels. Su análisis y reivindicación de la “diferencia” contiene, con todo, elementos que preanuncian desarrollos posteriores, pero aún estrechamente ligados a los movimientos radicales y, en buena medida, ajenos a la hermenéutica francesa, a la estadounidense y, en general, a la exégesis teórica.

Si “igualdad” evoca un plano jurídico, del que no reniegan, “diferencia”, en cambio, supone de modo privilegiado la “diferencia de sexo” como fundante de la estructura de dominación/opresión/explotación patriarcal, que denuncian. Algunas, concluyeron a partir de ahí la insuficiencia de los logros de la igualdad sin rechazarla por completo, pero instalando las bases de un “feminismo de la diferencia sexual”, en clara oposición al luego denominado “de la igualdad” que, en razón de verdad, hasta ese entonces era el único que había. La división en dos líneas, teórica y políticamente enfrentadas, con el consecuente abandono del camino paradójico, la radicalización, desarrollo y consolidación de posiciones coherentes y concordantes con cada una de esas ramas (o bien igualdad, o bien diferencia como disyuntos excluyentes) alcanzó el nivel más álgido de debate hacia mediados de los ochenta. La eclosión de las diferencias (sexo-género, etnia, cultura, opción sexual, etc.) de la mano del pensamiento postcolonial y multicultural opacó la intersec-

ción de sexo-clase (propia de los sesenta-setenta) y se desplazó hacia otro tipo de atravesamientos y tensiones de poder.

Ello no implicó el abandono del paradigma tradicional moderno sino, más bien, su confrontación. Como consecuencia, se produjo un alejamiento sistemático de un cierto vocabulario técnico: patriarcado, opresión de clase –entendiendo por “clase” la de las “mujeres”, según la definición que más tarde elaboró Christine Delphy– androcentrismo, feminismo, arquetipo viril, entre otros. Al mismo tiempo, se produjo un lenguaje técnico nuevo o resignificado, diseñado, en buena medida, sobre el vocabulario postmoderno, falogocentrismo, género, identidad, transgéneros, etc.

Con todo, el feminismo militante setentista había desarrollado una crítica radical y exhaustiva a la sociedad civil y a la teoría política moderna, que se cristaliza más adelante en el desarrollo de obras teóricas y filosóficas, como bien lo muestran –a modo de ejemplo– Carole Pateman, desde una posición liberal, e Iris Marion Young, desde el marxismo. Esta producción teórica recoge analíticamente improntas militantes previas y las desarrolla extensamente, manteniendo en pie la radicalización de conceptos tales como “universal”, “ciudadanía”, “igualdad” (Pateman, 1998). Pateman, por ejemplo, detalla los límites teóricos y las falacias de los fundamentos del Estado patriarcal y del Contrato que le da origen. Young, por su parte, muestra cómo las estructuras patriarcales operan –más allá de los individuos– para producir la exclusión de las mujeres y de otros grupos con escaso poder.⁵ Ahora bien, si como señaló la propia Wollstonecraft, la paradoja consiste en que las mujeres *qua* mujeres tienen cierta diferencia que les es propia, la capacidad de gestación –que tradicionalmente ha implicado su reclusión en el ámbito doméstico y el punto de presión centrífuga de la esfera pública–, y derechos igualitarios *qua* humanas, ciertas vertientes posteriores del feminismo de la diferencia, en especial del italiano centrado en la revista *Diótima* y bajo la tutela de Luisa Muraro, han priorizado la maternidad, como elemento simbólico, destacando su especificidad fundante. Como

⁵ C. Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995. I.M.Young, *La Justicia y la política de la Diferencia*, Madrid, Cátedra, 1990.

vemos, el feminismo su militancia y su teoría atraviesa fronteras y se desplaza de un centro de actividad y producción a otro.

Es necesario subrayar que las nuevas lecturas de la “diferencia”, lejos de connotar inferioridad, como en el paradigma ilustrado, retoman la conceptualización positiva de las militantes de los setenta y afirman el aspecto propio de lo que las mujeres *qua tales* son. Recogen así, aunque elaboradamente, algunas consignas del feminismo militante de principios de los setenta que, de espaldas a la teoría, reivindica la “diferencia de ser mujer”, y en sus prácticas denuncia la reciprocidad de la diferencia con el varón y la ilegitimidad de la jerarquía que ordena el ámbito de lo humano. Si en esa militancia la apelación es a la “imaginación” como motor que habrá de cambiar el mundo, la imaginación teórica va desarrollando modos cada vez más complejos de comprensión de la “diferencia”, tal como en el caso de Irigaray y de Muraro (Irigaray, 1974).⁶

Al mismo tiempo, al otro lado del océano, se intenta trazar algunos límites conceptuales. Joan Scott subraya que “diferencia” no se opone a “igualdad”, sino más bien a la desigualdad y, de manera similar, su antónimo no es la igualdad sino la identidad (Scott, 1999). De modo que en un feminismo basado en la “diferencia” *como positivamente otra* –la entiende a la francesa o a la italiana– lo que se rechaza es la lógica de la identidad que subsume a las mujeres en la heterodesignación de los varones; denuncia contundente en los escritos militantes de las italianas. En suma, no hay un rechazo de plano a la “igualdad”, sino la defensa de una comprensión materialmente más extendida de la misma que implique suprimir jerarquías varón/mujer; joven/adulto, etc.; es decir, que simultáneamente, respete igualdad y diferencia/s.

Por tanto, en su crítica al marxismo, las italianas denuncian –como queda claro en las declaraciones que se transcriben más abajo– su ceguera a la “esclavitud” histórica de las mujeres quienes hipotéticamente deberían esperar que se alcanzaran primero los objetivos del proletariado, para poder aspirar luego a que se cumplieran los suyos propios; muchas veces descalificados o subsumidos en los ante-

⁶ Hay traducción castellana.

riores. El desencanto de la militancia marxista las llevó al feminismo visto, por ese entonces, como la única posibilidad de reforma efectiva de la sociedad mundial. En grandes líneas, consideran a la diferencia sexual fundante de toda otra diferencia, y sobre esta base desarrollan todas sus prácticas políticas militantes y escritos de concienciación. Las prácticas marxistas les habían enseñado la importancia de la “toma de conciencia”, el existencialismo –a su vez– los problemas de “falsa” conciencia y la necesidad de “autenticidad”. Todos estos conceptos se encuentran redefinidos en sus escritos, más dirigidos a las mujeres para que reflexionen sobre sus propias vidas que a la Academia respecto de la que adoptan una actitud crítica no exenta de cierto resentimiento: después de todo, ha sido la Academia, la filosofía, la ciencia, la psicología, etc. la que por siglos legitimó la inferioridad de las mujeres. Nuevamente es al otro lado del océano, en 1973, que *The Monist* publica uno de los primeros artículos académicos legitimando la necesidad de la teoría precisamente para desarticular los modos de la legitimación erudita de la inferioridad (Rosenthal, 1973). Militancia y teoría no deben escindirse sino retroalimentarse.

Las militantes italianas (y europeas en general) convocan a las mujeres a movilizarse en pos de su propia liberación: *No al “hombre nuevo”*; *Sí a la “mujer nueva”* –proclaman– y esa “mujer nueva” se convertiría en sujeto de todos los cambios, dueña de su propio cuerpo, de su propia sexualidad, de su propio placer y deseo; en síntesis, de su propio proyecto.⁷ En tanto consideran que la diferencia sexual es el principio de inteligibilidad de la razón y de la cultura, la posibilidad de simbolización, de referencia, de sentido y de producción de conocimiento se alcanza a partir del cuerpo *particularmente* sexuado en tanto varón o mujer. Nacer mujer (o varón) ni es algo superfluo ni un atributo secundario de los cuerpos. Es crucial, entonces, entender que el “sujeto humano” *qua tal* no es Uno sino Dos, en una relación de paridad recíproca.⁸ Si ha habido experiencia cultural de reclusión en la otredad, esa ha sido patrimonio

⁷ La noción de “género”, que no se había desarrollado extensamente en esa época, aún se acepta con dificultad en el discurso militante y académico europeo.

⁸ Irigaray vincula a la “díada platónica” esta idea del “dos” originario.

de las mujeres, que reivindican su diferencia de sexo como punto de apoyo de su apuesta por la transformación.

Por eso apuntan sus críticas más férreas a Hegel. La filosofía occidental se construye a partir de la hipótesis del ser Uno (absoluto-totalidad-ser-norma-varón), universal y neutro a la vez –sostienen–, por eso es preciso señalarla como cómplice fundante de la estructura patriarcal. Hegel debe ser denunciado porque legitima el orden patriarcal, el Estado, la comunidad, el matrimonio y la familia patriarcales. Su dialéctica del amo y el esclavo debe ser denunciada. La diferencia de los sexos, más aún del sexo tildado de “diferente”, llevó por muchos siglos a las mujeres a participar incompletamente de la esencia de lo “humano”, relegada a accidente o rasgo secundario (funcionalmente necesario), subsumida en estereotipos. “La Mujer” es depósito de la diferencia sexual del Varón = Hombre, que se instaura *qua* norma. Como lo había denunciado Simone de Beauvoir (1949), el “Hombre” es particular y universal a la vez; y el pensamiento de la diferencia sexual intenta pensar al “Ser Humano” en la dualidad de los sexos como formas primarias y, además, desmarcar a la mujer de características propias del varón (agresividad, ejercicio del poder, autorreferencialidad, etc.), entendidos como patrimonio de la condición humana. Los varones –denuncian– han hipostasiado las características de los varones patriarcales a todo el género humano. Pero las mujeres, que han vivido en la subordinación por milenios, deben y pueden desarrollar otras características para la vida en sociedad. Por eso, varones y mujeres deben librarse de la atadura patriarcal, de la que el matrimonio es la primera regla de control institucional, para poder reformar la sociedad; sin el feminismo –argumentan– ello no es posible.

A la luz de las décadas transcurridas, es fácil ver cómo la posterior fragmentación de los sexo-géneros e incluso los reclamos de institucionalización marital de las parejas *gay* chocan fuertemente con estos presupuestos: ante los ojos setentistas, contribuyen a “dividir para gobernar” y a “reforzar” las instituciones patriarcales que marcaron milenios de subordinación. En una época en que la “revolución” es pensable y, si es pensable es posible, urge la movilización más que la teoría y la fuerza de la convicción más que la argucia del argumento. El tiempo mostró sus limitaciones.

Sea como fuere, debemos a Adriana Cavarero, en un artículo de 1989, la elaboración filosófica de la diferencia sexual, anunciada y proclamada por los escritos militantes de Carla Lonzi y su grupo, a los que nos referíamos en los párrafos anteriores. Destaca esta filósofa la identificación occidental de la conciencia con la racionalidad y la masculinidad como campo adecuado para estudiar lo que denomina “la masculinización del pensamiento” en términos de universalización del sujeto masculino, modo paradigmático de ocultamiento de la sexuación originaria del ser humano, por un lado, de la mitad de la especie, por otro. Es decir, se trata de la invisibilización del dimorfismo sexual como “hecho originario” y de las mujeres como sujeto. En consecuencia, esa exclusión de las mujeres y de lo femenino muestra la necesidad de auto-representarse como sujetos reales, con pensamiento propio y no asimilarse al “otro sexo” homologándose a él. Por tanto, no es posible un sujeto universal único “neutro”.

Sin embargo –sostiene nuestra autora– los diversos paradigmas –desde el racionalista al deconstructivista– de la auto-representación de lo masculino comparten el presupuesto de que el pensamiento masculino es neutro y no sexuado, la mujer representa “lo otro en sí”, “el sexo” y no adquiere el carácter de sujeto, excluyendo la diferencia sexual como principio fundante de la humanidad. La negación de esa diferencia se refuerza en la constitución de pares excluyentes o desvalorizantes; por ejemplo, pensamiento ingenuo/ciencia objetiva; opinión/verdad; subjetivo/objetivo, etc., donde el primer par remite a las mujeres o a lo femenino y el segundo a los varones y lo masculino. Incluso –advierte– se sostiene que al “sujeto” (racional, conciente, etc.) se le opone una “crisis del sujeto” provocada precisamente por los reclamos de las mujeres. Ahora bien, ante la negación o neutralización del sexo de quien filosofa, Cavarero sugiere asumir la sexuación del sujeto y la inexistencia de espacios neutros de juicio y/o de verdad.

Al mismo tiempo, Cavarero denuncia la exclusión física de las mujeres de los lugares de saber autorizado donde, sin embargo, la mayoría de ellas cultiva, refuerza y transmite el pensamiento que las excluye, produciéndose una suerte de escisión entre “El pensamiento” como tradición filosófica y el “propio pensamiento” como ejercicio filosófico del pensar. Inadvertidamente, la mayoría de las mujeres estudia la

“auto-representación” en términos de representación “de un otro” que las excluye. Lo hacen al utilizar, perpetuar, estudiar y transmitir las estructuras lógicas de su propia exclusión, fenómeno que denomina de “auto-abnegación” o “pasión (*pathos*) de la diferencia sexual”, entendiendo “*pathos*” en su acepción etimológica de “padecimiento”, “sufrimiento”. La diferencia sexual, si bien recíproca, genera solo en las mujeres, por un lado, el *padecimiento* de la diferencia sexual, en tanto el varón y lo masculino se instituyen, por otro, en “normalidad”. Es necesario promover la conciencia del *pathos* –concluye Cavarero– para llevar a las mujeres a la toma de conciencia de la necesidad de pensar a partir de sí mismas.

Ahora bien, pensar a partir de sí mismas supone un conjunto de tareas que implican, en primer término, una *deconstrucción interna*. Esta deconstrucción es necesaria para poder elaborar un pensamiento propio; cada término o red conceptual contiene una historia de exclusión y negación de las mujeres, que debe examinarse, porque va más allá de la mera exclusión de un sujeto femenino. Hay que revisar tanto las categorías de la “igualdad” como las de la “diferencia” antes de rechazarlas: en realidad, no hay teorías o redes conceptuales verdaderas o falsas sino teorías que nos identifican o no. Sin embargo, para Cavarero, esa tarea no está libre de “peligros” teóricos: uno crucial es intentar crear una vía paralela que sustituya lo “masculino” por lo “femenino” sin alterar las vinculaciones tradicionales de poder y de exclusión entre los sexos y solo cambie un signo negativo por otro voluntarísticamente positivo. El desafío es buscar una teoría abarcadora de ambos. Porque, dado que la diferencia sexual es concreta, originaria, imprescindible y esencial –sostiene– no puede representarse lo humano ni con lo masculino, ni con lo neutro, ni con lo asexuado. El dimorfismo sexual es originario y nadie puede pensarse desde fuera de esa diferencia; no existe un lugar anterior a la diferencia sexual.

Con todo, Cavarero recoge algunas críticas interesantes. En principio, la “diferencia sexual” homologa a todas las mujeres en la medida en que se trata de un hecho fundante innegable, que se basa, en parte, en la “igualdad” de lo femenino, y este supuesto puede deslizarse fácilmente hacia un esencialismo (biologicista). Asimismo, presupone que solo puede desagregarse la diferencia sobre la base de esa igualdad.

¿Qué implicaría, entonces, que la mujer fuera sujeto? Para Cavarero, por un lado, que se corriera del lugar de “objeto” en el que históricamente ha sido recluida y que, en tanto pensamiento sexuado en femenino, respondiera a/con sus propias construcciones lógicas. Por otro, que no se la agrupara junto con otras “minorías silenciosas”, en tanto que la diferencia sexual constituye un *hecho originario*; suponer a las mujeres en conjunto con otros excluidos bajo la categoría de “opresión” implica adoptar y consentir una red conceptual masculina: es necesario apropiarse resignificativamente de las categorías masculinas tanto como dar lugar a las voces femeninas, rastreándolas a lo largo de la historia. Para Cavarero, no hay que permanecer en el “lugar del sometimiento” sino en el de la “necesidad de autSIGNIFICACIÓN”.

En este examen, Cavarero anticipa muchas de las líneas que se desplegarán en los años posteriores y brinda una elaboración teórica de los elementos conceptuales más importantes que aparecen lisa y llanamente expresados en los escritos militantes del grupo de Lonzi. Incluso, nuestra filósofa entrevistó algunas de las críticas que se le formulan actualmente al pensamiento de la diferencia –sobre todo en su derivación murariana– cuya radicalidad estriba en sostener y trabajar sobre la posibilidad de construir un *logos* Otro femenino, impedido hasta ahora por un lenguaje patriarcal que oscurece, reduce, invisibiliza, subsume o niega toda alternativa femenina. Desde Irigaray a Muraro, se va afirmando la necesidad de construcción un orden simbólico no falococéntrico; de una alternativa femenina (o ginecocéntrica) que no dependa del *logos* masculino sino del lugar de autSIGNIFICACIÓN propia de una mujer-sujeto. Este punto de anclaje se identifica, muchas veces, con el lenguaje materno; lenguaje –oculto o forluido– que es preciso recuperar. Como saber paradigmático, la filosofía debe, en consecuencia, cuestionar la ceguera del pensamiento masculino respecto de la diferencia sexual, porque solo habla de ella constituyendo en “objeto” de interés marginal e inferiorizado al otro par dimórfico: las mujeres.

En efecto, pocas veces la cultura occidental dio cuenta de cómo y en qué medida la diferencia sexual afecta al “sujeto”, hasta el punto de no reconocer a algunos como tales. Esa es la denuncia fundamental de las mujeres de *Rivolta Femminile*. Nótese que esas autoras llaman la atención sobre la diferencia sexual, como una de las marcas originarias del



estar *ahí* en el mundo, pero no deconstruyen ni el “dato” biológico ni el dimorfismo sexual, que dan por supuesto. Toda opción de “objeto de deseo”, la lleva a cabo un sujeto ya sexualmente marcado de modo originario. De manera similar, como queda claro en sus escritos, aceptan la fórmula de “diferencia en la igualdad”.⁹ Es decir, no niegan el principio de igualdad, que consideran irrenunciable. Sostienen que la igualdad es un principio jurídico; un denominador común para todo ser humano al que se le quiera hacer justicia. Pero defienden la diferencia como un principio existencial, que se refiere a los *modos de ser del ser humano*, a la particularidad de sus experiencias, a sus finalidades y aperturas, a su sentido de la existencia y –retomando consignas existencialistas–, según la situación de cada cual y en virtud de la que cada cual quiera darse como proyecto futuro.

Esta concepción de “diferencia”, y su particular relación con la igualdad, fue más tarde fuertemente criticada como la “trampa” que cambia algo para, en definitiva, no cambiar nada. “Igualdad” y “universalismo” son conceptos “patriarcales” para ciertos movimientos feministas culturalistas radicales o, en el pensamiento postcolonial y multicultural, expresiones de la filosofía occidental para extender su dominio. Así, la “diferencia” radical, positiva, múltiple –ajena desde todo punto de vista al modelo igualitario– debe desconocer ese marco y constituirse por fuera de sus límites. En una línea estratégica afín, se despliega también la disolución del dato biológico. Intereses y necesidades más complejos –que se intersectan con numerosas variables, desde la “etnia” y la “opción sexual” a la radicalización de la cultura, la edad, la religión y la clase como diferencias– alcanzan su extremo en la generación de grupos identitarios múltiples, que se alejan del concepto de “diferencia” elaborado mayormente por grupos de italianas y francesas. Por eso, el “feminismo de la diferencia sexual” puede, de alguna manera, imputar al dominio histórico ejercido por los varones sobre las mujeres, el silencio y/o la ignorancia de la diferencia sexual, como dato originario, y de sus consecuencias.

⁹ Cf. en este mismo volumen, *infra*.

Precisamente, un aspecto de la denuncia de las mujeres de *Rivolta Femminile*, que no ha sido suficientemente subrayado, es su agudo señalamiento sobre el papel que el deseo y el poder han jugado a lo largo de la historia, en detrimento de las mujeres y, en consecuencia, la necesidad de examinar “deseo” y “poder” por fuera de las estructuras patriarcales: solo con la reforma (derrota) del patriarcado, podrá emerger la “mujer nueva”, libre, creativa, etc. Se entiende así, cómo Muraro –tras anunciar el orden simbólico de la madre, alternativo, no falogocéntrico– proclama que el patriarcado ha muerto y, al mismo tiempo, la mujer ha quedado liberada, sin más. Tal vez la desmovilización general que sucedió a la convulsionada década de los setenta, el desgaste propio de todo movimiento, la derrota de todos los socialismos reales, entre otros, haya retrotraído también las energías críticas y las posibilidades de reforma del mundo real del movimiento de mujeres.

Más allá de sus derivaciones político-prácticas, la contribución de las mujeres italo-francesas al pensamiento de la diferencia sexual suele considerarse un momento creador de las mediaciones femeninas y de su experiencia, transformada en pensamiento político, listo para combatir el aislamiento de las mujeres y su extrañamiento del mundo en la reclusión en el orden privado y el lenguaje patriarcal. Con la aspiración de integrarse plenamente a la vida activa de las mujeres y a su inscripción *qua tales* en la reforma de la sociedad y del mundo, se intentó una maniobra audaz: inventar un lenguaje propio que les permitiera decir (con valor pleno de verdad) qué sienten, quieren, desean, proyectan, por fuera del parámetro masculino, denunciando los puntos neurálgicos de la “esclavitud” histórica.

Quizá como parte de esa ansia de reforma, Muraro dedicó su vida universitaria a la formulación teórica de la necesidad de un lenguaje materno.¹⁰ En su obra más importante, *El orden simbólico de la madre* (1991), enumera las dificultades que enfrentó a medida que quiso incursionar en el problema de un orden simbólico no falogocéntrico.¹¹

¹⁰ Cf. Femenías-Herrera (nota 9), para un desarrollo más extenso de este apartado.

¹¹ Para las citas, utilizo la traducción castellana de *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1994, con presentación de Luisa Posada Kubissa. p. 35 s.

Vemos, así, en principio, la aceptación de un punto de mira que les era ajeno a las militantes de los sesenta: comenzar por el lenguaje como lugar de emergencia simbólica de sujetos y objetos; comenzar por los discursos y las figuras retóricas que muestran y oscurecen, describen e inscriben. Ahora bien, en interpretación de Muraro, la historia de la filosofía occidental y la cultura patriarcal sostuvieron un esquema de rivalidad, de dualidad, entre un mundo ideal de lo verdadero y un mundo de lo real de las apariencias, entendido además como engañoso e injusto, replicando la división entre el mundo platónico de las Ideas y el fenoménico. Esta escisión se produce –Muraro sigue a Irigaray en esta interpretación– por lo que denomina un *desorden simbólico*, que consiste en negar lo material como real; es decir, en negar a la madre.

En efecto, tal como lo habían mostrado muchas teóricas y académicas a principios de los ochenta –entre otras, Silvia Campese, Giulia Sissa o Paola Manulli– el canon filosófico conceptualizó, salvo excepciones, a las mujeres como “materia” (o *chora*) y a los varones como “razón” (*lógos*) o “forma”. Por eso, Muraro considera que para que las mujeres sean *verdaderamente* libres, tienen “necesidad simbólica de la potencia materna” del mismo modo en que la necesitaron *materialmente* para venir al mundo. (Femenías y Herrera, 2008) Por tanto, se debe superar la creencia habitual de que “la independencia simbólica es la antítesis del reino de la madre, arbitrariamente definido” (Femenías y Herrera, 2008). Una posición de ese tipo tiene serias consecuencias, entre ellas, una fuerte crítica a las posiciones freudiana y lacaniana y una resignificación rotunda de la noción de “amor a la madre”.

El *desorden simbólico* en las mujeres –según Muraro– opera en la medida en que la madre es el fundamento práctico (oculto) a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos. En palabras de Adrienne Rich, la condición de posibilidad de todo lo humano, y en tal medida su punto ciego. Para Muraro, el orden simbólico materno es el que se oculta y se transfiere como potencia a la producción cultural (ciencia, religión, derecho) reduciéndola a una naturaleza opaca, informe, sobre la cual el Sujeto (cognoscente, creyente, legislador) debe alzarse para dominarla, produciéndose en consecuencia un *matricidio simbólico* (Femenías y Herrera, 2008). En otras palabras, debe reinstalarse un *orden simbólico materno* con autoridad, que lleve a las mujeres a la

certidumbre de decir *lo que es*. Así, la filósofa acuña la noción de *madre simbólica* y de *autoridad materna*, remitiendo a una dialéctica entre mujeres donde la madre simbólica es garantía de la existencia de las mujeres reales como sujetos y que consiste en la alianza entre la mujer que desea y la mujer que sabe (Muraro, 1994: 54).

Se abre de este modo un espacio conceptual y discursivo que media entre la mujer y lo simbólico, habilitándola como *sujeto parlante femeninamente generizado*, inclusión que se revela a través del *affidamento*. Este significa que dos mujeres entablan una relación de confianza, simbólicamente hablando, para que una se convierta en guía, mentora y mediadora de la otra respecto de ella y del mundo.¹² Según Muraro, esa confianza y valorización mutua de las mujeres entre sí permite entrar en un cuadro de referencia, no ya masculino o patriarcal, sino de valores, percepciones, conocimientos, actitudes y modos de relacionarse históricamente femeninos: por y para mujeres. La creación de este mundo femenino, con su revolución simbólica, la lleva a declarar en 1996 que “el patriarcado ha muerto” (Muraro, 1997)¹³. Posición que –como es bien sabido– ha recibido fuertes críticas desde diversas posiciones feministas, sea tanto en su vertiente marxista como liberal. En ambos casos se denuncia su negación de la dimensión público-política de la situación de las mujeres reales y su desvío hacia una concepción elitista o cerrada de libertad. Del mismo modo, se le critica un vuelco –cada vez más profundo– hacia la autorreferencialidad teórica y práctica. Incluso, una de las críticas posibles, anticipada por Cavarero, puede aplicarse: la apelación a dos órdenes en paralelo. En efecto, dado que el orden simbólico fálico sigue ocupando el centro de la escena, la propuesta de un orden simbólico materno, cuanto más duplica los órdenes; cuanto menos configura un lenguaje de “elite”. En sentido estricto, si ambos órdenes tuvieran igual espacio simbólico, se constituirían dos “mundos”, con todas las consecuencias del caso.

¹² L. Posada Kubissa, *Sexo y Esencia*, Madrid, horas y Horas, 1998, p. 105; P. Oria, “Affidamento” en S. Gamba, *Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

¹³ Traducción de M. M. Rivera Garreta.

¿Qué decimos cuando decimos “diferencia”? ¿En qué sentido la apelación a la “diferencia” de las primeras teóricas italianas se vincula con la fragmentación de la “diferencia” y la desestabilización de los sexogéneros de algunas teóricas más jóvenes como Judith Butler o Beatriz Preciado? ¿En qué medida el giro lingüístico influye en ese punto de mira que deconstruye o desconoce lo biológico “natural” como “dado”? Más aún, ¿en qué medida las feministas italianas de los sesenta y setenta se distinguen de la “diferencia” tal como se la entiende, en general, actualmente? Una vez más opera lo que Dona Staton denominó “desconexión transatlántica”, llamando la atención sobre un fenómeno muy estudiado por la brasilera Claudia de Lima Costa: el tráfico, traslado y resignificación de los conceptos (Lima Costa, 2002). En el pensamiento italiano, la diferencia de sexo es natural, biológica, constituye “lo dado” y, en todo caso, las opciones sexuales remiten a la libertad que los individuos tienen sobre sus propias decisiones en todos los órdenes, incluida su administración del deseo. La radicalización nominalista de la “diferencia” sexual por obra del trabajo teórico de Judith Butler (1989) transforma el campo de la comprensión del tema y de las posibilidades de la pluralidad de prácticas que definen la sexualidad. El aporte postcolonial y multicultural pone el foco en otras diferencias, como la etnia (“raza”) o la cultura, disputándole al dimorfismo sexual el lugar de contradicción originaria, jerarquizante y fundante de toda otra jerarquía. Un plexo de conexiones, intersecciones y tensiones se abre paso tras estas redefiniciones, cuyos ejes filosóficos tradicionales podrían dibujarse jugando al filo del esencialismo y del constructivismo, por un lado, y del correspondentismo y el coherentismo por otro.

¿Qué aprendemos de este breve e incompleto recorrido? En primer lugar, que la noción de “diferencia sexual”, que se inscribe en el denominado pensamiento de la diferencia, engloba varias concepciones de diferencia, que conviene no confundir, y que tienen que ver con el marco teórico-filosófico más amplio del que forman parte. La aguda observación de Luce Irigaray, que ilumina la nueva escena, es sencilla: los paradigmáticos pensadores de la diferencia obvian, no ven, niegan, invisibilizan, ignoran (los términos que se pueden utilizar en este caso son muchos y todos pertinentes) la primera diferencia fundante de todas las demás y que aprendemos a distinguir en primer término en to-

das las culturas del mundo (incluido el occidental): la diferencia sexual. De ahí que se autodenominaran, tanto ella como sus contemporáneas y seguidoras, “pensadoras de la diferencia sexual”.

Solo mucho más tarde, sobre todo bajo el impulso anglosajón, se produce una suerte de eclosión de las diferencias: de etnia, de opción sexual, de cultura, de religión, entre otras, relegándose la de sexo y clase, antes en primer plano, al mismo nivel que las anteriores. Lo que distingue a las pensadoras italianas de sus pares estadounidenses (y seguidoras) es que consideran que la diferencia sexual es más fundante que cualquier otra. Fundante en varios sentidos: el primero, de orden lingüístico-ontológico; del que se siguen órdenes políticos, científicos (incluido el psicoanálisis) y sobre todo legitimaciones filosóficas diversas, como fundamento último de la cultura en general. Precisamente la invisibilización histórica del poder reproductivo de las mujeres y la apropiación filosófica del mismo (el ejemplo de Irigaray es el Sócrates platónico en su práctica mayéutica que hace parir ideas) ha hecho –en clave irigariana– que las mujeres hayan permanecido ocultas, y también oculta y expropiada su potencia creativa ya desde su inscripción (negada) en el lenguaje que responde a un orden simbólico patriarcal o Ley del Padre.

Los textos de los sesenta-setenta, en especial, los pasajes del *Manifiesto* del grupo de *Rivolta Femminile* y de Carla Lonzi, destacan el orden sexual jerárquico que puso históricamente a las mujeres en el lugar de la exclusión, de la inferiorización o de la ignorancia. Respecto de esto último, en un doble sentido: 1) ignorancia de las mujeres como “objeto” (el continente negro de Freud, por ejemplo); 2) ignorancia total de las mujeres como “sujeto”. Como en Beauvoir, no hay intención de negar “la naturaleza” (o deconstruirla), solo (y no es poco) de denunciar sus ropajes. Tampoco parece haber intención de generar un “orden otro en paralelo”, sino de revertir las exclusiones y las inferiorizaciones para acceder al conocimiento (sea del cuerpo propio, del propio deseo, de las leyes para que las incluyan, de su calidad de sujetos plenos, etc.). Tienen una fuerte conciencia de clase y, en su mayoría, provienen de la militancia marxista. De ahí, esa suerte de remedo del *Manifiesto* marxista en el título de sus escritos, que además se centran en poner en evidencia cómo el sexo atraviesa la clase. Incluso, retienen la metodología marxista en el modo en que reconocen la importancia fundante de

las condiciones materiales de la vida y de la cultura, y son marxistas también cuando apelan a la constitución de un colectivo que denominan “la clase de las mujeres”, categoría que Christine Delphy desarrollará en varias etapas y recogerá definitivamente en *L'Ennemi principal* (1998). También se reconocen sus fuentes marxistas cuando adoptan el concepto y la modalidad de “concienciación” de las mujeres como necesaria y fundante de la posibilidad de crear sororidades colectivas.¹⁴

En suma, estos escritos feministas obedecen a la ola “de izquierda”, reformista o revolucionaria en el sentido etimológico del término –cambio de estructuras– que es, claramente, ajena al giro lingüístico y a la expansión de los modelos de análisis del discurso y del narrativismo. Sus lazos están más próximos al mayo francés y las movilizaciones en contra de la guerra de Viet Nam que al análisis académico minucioso y exegético del discurso. Apelan a la transformación de una realidad regida por la “dominación patriarcal”, muchas veces en términos de “revolución feminista”. “Revolución sexual” es, por cierto, el nombre englobante de las luchas de las mujeres de los sesenta y principios de los setenta: la “píldora”, la apropiación y denuncia pública de la sexualidad femenina –como derecho y patrimonio del propio cuerpo– y las ansias de cambiar el mundo generaron esos grandes movimientos, pacifistas o no, todos convencidos de la posibilidad fáctica de romper las estructuras de poder dominante tanto patriarcales como capitalistas. Con fuerza y más potencia revulsiva que exégesis hermeneútica, como bien lo muestran los artículos de Carla Lonzi y del colectivo *Rivolta Femminile* aquí seleccionados, el feminismo italiano de principios de los setenta se propone –en buena medida– profundizar la revolución iniciada por el marxismo y que Lenin –lo acusan– no se atrevió a encarar: así, se proponen acompañar a las mujeres en su “revolución” contra el patriarcado para el logro de su propia liberación.

Vendría luego la “pérdida de las energías utópicas” –por parafrasear a Habermas– y avanzaría el feminismo post giro lingüístico, con un exa-

¹⁴ En castellano se acuña el término “concienciación” para diferenciarlo de “concientización”. Adoptan también “sororidad” para reemplazar “fraternidad” de Sor = hermana en oposición a fráter (fray) = hermano.

men minucioso de los modos en que se encubren en el lenguaje igualitarista las discriminaciones y las diferencias, convirtiendo para algunas de sus críticas –dicho crudamente– al sexo en género y a los derechos y la libertad en un problema de resignificación. La polémica iniciada entre las protagonistas de estas diversas corrientes feministas sigue vigente, aunque prima la necesidad de suturas tanto en la práctica política como en la revisión crítica de los aportes que a lo largo de estas décadas se han realizado. Este ya es un dato histórico novedoso, que debería llevar efectivamente a un cambio significativo en el paradigma patriarcal. Con todo, los actuales procesos económicos impiden formular conclusiones entusiastas.

Con lo dicho, solo pretendo mostrar un esquema –discutible y mejorable– que favorezca la lectura en perspectiva de los textos de Lonzi y su grupo, por un lado, y de los estudios críticos incluidos en esta compilación, por otro. Volver a releer los textos fundamentales de las luchas de esas mujeres hacia una sociedad más equitativa permite despejar el horizonte teórico de la apropiación de algunas reivindicaciones que –como advierte Ángela Sierra– muchas veces solo responden a intereses de parte que se montan sobre las luchas históricas de las mujeres (Sierra, 2007).

Dra. María Luisa Femenías

Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género,
Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación,
Universidad Nacional de La Plata
La Plata, agosto de 2013



BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. (1996). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Baeri, Emma. (2008). *I Lumi e il cerchio. Una esercitazione di storia*. Rubbettino. Cavarero, Adriana, (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Collin, Françoise. (1995). "Praxis de la Diferencia". *Mora*, 1, p. 2-17.
- (1999). "Una herencia sin testamento". En VVAA, *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Santiago de Chile: Fempress especial.
- (2006). *Praxis de la diferencia: Liberación y Libertad*. Barcelona: Sagardiana-Akademia.
- Descombes, Vincent. (1979). *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra.
- Femenías, María Luisa y Herrera, María Marta, (2008). "Los derroteros de la diferencia". *Maracanan, Revista da Universidade Federal de Rio de Janeiro*. Primer semestre.
- Femenías, María Luisa. (2000). *Sobre Sujeto y Género*. Buenos Aires: Catálogos.
- (2007). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2003). *Judith Butler: una introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Herrera, María Marta, et alia. (2006). "Feminismo, Filosofía y práctica política". *Mora*, 12.
- Hirsh, Elizabeth & Olson, Gary. (1995). "Je - Luce Irigaray. (An Interview)". *Hypatia*, 10, 2.
- Irigaray, Luce. (1974). *Speculum*. Paris, Les éditions de Minuit. (Hay traducción castellana).
- (1984). *Ethique de la différence sexuelle*. Paris : Les éditions de Minuit. *Idem*. Cf. también, (1981). *Le corps-acorps avec la mère*. En castellano, *Cuerpo a cuerpo con la madre*. (1985). Barcelona: LaSal. (Opúsculo).
- Lazzerini, Gabriela. (2000). "Biografica di una comunità scientifica femminile, Ipazia". En Buttarelli, Muraro y Rampello (coords.). *Duemilauna. Donne che cambiano l'Italia*. Milano: Patriche Editrice.

- Lonzi, Carla. (1978). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Oria, Piera, (2007). "Affidameno". En Susana Gamba, *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Pérez Cavana, María Luisa. (1995). "Diferencia". En Amorós, Celia, *10 palabras clave sobre mujer*. Navarra: EVD.
- Posada Kubissa, Luisa. (1998). *Sexo y Esencia*. Madrid: horas y Horas.
- Rich, Adrienne. (1996). *Nacemos de mujer*. Madrid: Cátedra.
- Scott, Joan. (1999). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Navarro, Marisa y Stimpson, Catherine (comp.). *Sexualidad, Género y Roles sexuales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sierra, Angela. (2007). "La democracia paritaria y las paradojas ocultas de la democracia representativa". En Sierra Angela y Del Pino de la Nuez, María (eds.). *Democracia paritaria*. Barcelona: Laertes.



INTRODUCCIÓN

María Silvana Sciortino y Luciana Guerra

El feminismo italiano de la diferencia tuvo sus primeras manifestaciones en la década del sesenta ligadas al grupo Demau¹. El primer documento del que se tiene registro, fue un manifiesto que en 1966 publicó este grupo.

En tanto que se centraba sobre la posición contradictoria de las mujeres en la sociedad [...] el manifiesto de Demau contenía la sugerencia de que ninguna solución podría ser encontrada al problema de la mujer frente a la sociedad en tanto las mujeres mismas no pudieran encarar el problema que la sociedad les plantea a las mujeres; eso quiere decir, en tanto los términos de la cuestión no fueran revertidos, y las mujeres no se convir-

¹ Acrónimo de Desmistificación del Autoritarismo Patriarcal

² “La cuestión de la mujer” refiere a la denominación que el marxismo dio en esa época a la situación conflictiva de la mujer en la sociedad.

tieran más bien en el sujeto, más que en el objeto, de la “cuestión de las mujeres”². (De Lauretis 1990: 96-97)

Pudiéndose considerar el documento de Demau como antecedente, en 1970 se publica el manifiesto de *Rivolta Femminile*. Este primer manifiesto, que el grupo publica, es acompañado poco tiempo después por la fundación de la casa editorial *Scritti di Rivolta Femminile*. En esta editorial se publicaron obras como *Escupamos sobre Hegel* en 1970, seguida en los años posteriores por diversos textos escritos y firmados colectivamente, los cuales describen la identidad y posición del grupo. Las prácticas de “autoconciencia” eran fundamentales para la existencia de este tipo de grupos, por las que se promovía la toma de conciencia a partir del reconocimiento entre mujeres. Un grupo de este tipo se distanciaba de acciones tales como la movilización política o la lucha exclusiva por la igualdad de los derechos entre varones y mujeres.

Frente a la homogeneización y al reduccionismo que el Derecho hace, desde algunos sectores del feminismo se comienza a reclamar en los años setenta el derecho de las mujeres a ser escuchadas por aquello que tienen que decir, rechazando ser reducidas a un problema –aborto, divorcio, violencia sexual, malos tratos... – o vistas en función de la imagen que los otros se hacen de ellas. Lo que se reclama, en definitiva, es el derecho a ser sujeto, el derecho a hablar en primera persona, el derecho a decidir. (Rubio Castro, 1990: 185)

Carla Lonzi integra este grupo y sus escritos toman sentido en tanto forman parte del colectivo de la *Rivolta*. Tras abandonar sus trabajos de crítica de arte, en los setenta se acerca al movimiento feminista, participando en el grupo mencionado para el cual será una importante influencia. En *Scritti di Rivolta Femminile* publica sus dos obras principales: el antes nombrado *Escupamos sobre Hegel* en 1970 y al año siguiente *La mujer clitorica y la mujer vaginal*.

Una de las razones que nos llevó a publicar los escritos de Lonzi y las feministas de la *Rivolta* fue la dificultad de acceder a sus escritos.

Solo se conseguían fragmentos publicados en Internet o citas en textos de otras autoras. El vacío textual frente al que nos encontramos también continúa en la información que tratamos de obtener sobre Carla Lonzi, sus compañeras, la historia del grupo *Rivolta Femminile*. Gracias a María Luisa Femenías conseguimos en préstamo una vieja versión en castellano de *Escupamos sobre Hegel y otros escritos* completamente agotada. La versión en italiano del mismo libro fue producto del favor y la buena predisposición a colaborar con nuestra tarea de María Marta Herrera, quien hace años que investiga sobre las corrientes de “la diferencia”. Estas idas y vueltas nos incentivaron a trabajar en esta publicación con el fin de facilitar sobre todo a las jóvenes generaciones de feministas el acceso en español a los textos de las feministas italianas de los setenta.

En esta introducción quisiéramos exponer los puntos de continuidad que encontramos, y/o los planteos que consideramos aportes pertinentes para trabajar las tensiones y conflictos que atraviesan las prácticas feministas actuales en Argentina. En un primer momento, podría parecer que la distancia existente entre aquellas feministas de la diferencia, italianas, que luchaban en plena década del setenta es tan abismal que poco podrían decirnos de nuestras prácticas presentes en el contexto argentino. Pero sorprendentemente, y sin negar la distancia que evidentemente existe, los ejes de sus disputas y discusiones dentro del feminismo y con otros sectores muestran cierta continuidad con los conflictos que en nuestro país el movimiento de mujeres y los feminismos viene enfrentando.

El primer eje que retomaremos refiere a las discusiones y posicionamientos respecto al aborto. Claramente, en el apartado “Sexualidad femenina y aborto” Lonzi y sus compañeras se posicionan, en tanto que feministas de la diferencia, en contra de la legalización del aborto. Para ellas obtener la legalización del aborto sería equiparable a conseguir un permiso masculino para intervenir sobre el cuerpo de las mujeres. El análisis crítico que las feministas italianas realizan apuntando a un modelo sexual masculino coitocéntrico, trasciende la usual polémica legalización/despenalización del aborto. La imposición de la sexualidad del varón patriarcal, colonizadora del cuerpo de las mujeres, es lo que cuestionan y critican.

La tensión entre legalización-despenalización atraviesa las luchas actuales que en Argentina se vienen dando al menos desde la recuperación de la democracia. ¿Hasta qué punto la legalización del aborto otorga a las mujeres autonomía sobre sus cuerpos? ¿Obtener el derecho al aborto deviene en una reestructuración del modelo médico hegemónico colonizador de los cuerpos de las mujeres? ¿Conseguiríamos las mujeres decidir sobre nuestro placer? ¿O lo que se consigue es la modificación de un engranaje dentro de una amplia red de opresión, en la cual la mujer seguiría sometida al placer masculino?

Las feministas de la *Rivolta* logran ir más allá del aspecto formal y jurídico respecto al aborto, para introducir el conflicto en el marco cultural y político al que pertenece. Para ellas, la cultura patriarcal es el objetivo de base sobre el cual hay que batallar. Concretamente advierten, debe desarmarse el modelo coitocéntrico que pone a la mujer en un lugar de sumisión, imponiendo el placer vaginal, la reproducción como fin y la heterosexualidad como normas primordiales. Desde su perspectiva, la legalización del aborto no sería más que un paliativo que perpetuaría la sexualidad del varón patriarcal como sexualidad “natural” para ambos.

Un segundo eje de continuidad que nos interesa remarcar se vincula con la reivindicación de la práctica de la autoconciencia, del encuentro entre mujeres y de la toma de la palabra por parte de las mismas para la construcción de un sujeto-mujeres autónomo. La autoconciencia, se presenta como una metodología que permite a las mujeres reconocerse en tanto sujetos. Este reconocimiento es independiente de la aprobación del varón, una mujer busca el reconocimiento de sí en la autenticidad de otra mujer. Durante la década del setenta, gran parte del feminismo italiano tomó el camino de una política anti-institucional radical. Otros sectores de mujeres continuaron trabajando por los derechos de las mujeres y por la igualdad social (por ejemplo la despenalización del aborto conseguida en 1978). Teresa de Lauretis destaca, que tanto para las mujeres activistas dentro de los partidos y sindicatos de izquierda como para las reunidas al margen de estas agrupaciones, el desarrollo de la conciencia feminista tuvo lugar en pequeños grupos de mujeres, en la forma de la práctica feminista conocida como *autocoscienza*.



Autocoscienza (auto-conciencia o conciencia de sí, pero la palabra italiana, a diferencia de las inglesas “self-consciousness” y “consciousness of self”, y al igual que la castellana “autoconciencia”, sugiere algo así como un proceso auto-inducido o auto-dirigido de consecución de conciencia) fue el término acuñado por Carla Lonzi para la práctica de los grupos de toma de conciencia que las mujeres italianas adaptaron del feminismo norteamericano para encajar en su propia situación sociocultural. (De Lauretis, 1990:99)

Próximas al concepto marxista de “conciencia de clase”, las prácticas feministas de autoconciencia dieron lugar a otro tipo de formas de interacción entre mujeres; las cuales pueden ser descritas como “más abiertas y conflictivas, que expandieron o crearon nuevos espacios para la sociabilidad femenina” (De Lauretis, 1990: 101) Como la misma Lonzi afirma, los grupos de autoconciencia permiten a las mujeres recuperar el espacio histórico, psicológico y mental del que fueron excluidas.

La autoconciencia feminista se construye compartiendo entre mujeres las experiencias cotidianas. Así, desde esas vivencias, llegar a reconocer la dimensión política que contienen las situaciones de dependencia personales. Como describe De Lauretis, los grupos de autoconciencia fueron intencionalmente pequeños, sin ninguna relación con una organización más amplia, integrados únicamente por mujeres. Ellas se reunían para hablar de sí mismas o de cualquier otro tema, pero siempre el material provenía de su propia experiencia. En Argentina, se pusieron en práctica tales grupos antes de la dictadura, y poco a poco se reorganizaron en *Lugar de Mujer* hasta que ya en democracia comenzaron a expandirse sistemáticamente.

Un modo de expansión de los mismos cristalizó, a nuestro modo de ver, en los Encuentros Nacionales de Mujeres, espacio construido y vivenciado por mujeres, a partir de 1986. Estos *Encuentros* consisten en dos días seguidos de discusión en talleres temáticos, los cuales se cierran con la redacción de las conclusiones. Durante esos días también se realiza una fiesta, una marcha por la ciudad en la que se desarrolla el *Encuentro* y una reunión plenaria en la cual se leen las conclusiones. En *Mujeres que se encuentran*, Amanda Alma y Paula Lorenzo, proponen como

antecedente de estos encuentros nacionales los grupos de autoconciencia que en el país se llevaron a cabo en los setenta. Como en aquellos grupos, las mujeres se autoconvocan, comparten experiencias personales y colectivas que como mujeres las reúne. Los talleres que conforman el *Encuentro* se basan en temáticas que ellas mismas proponen y que se relacionan con su participación en la sociedad o en el grupo familiar, se vinculan con situaciones de violencia y opresión compartidas en tanto mujeres o con prácticas y estrategias desplegadas para transformar el lugar de subordinación. La experiencia cotidiana envuelve los talleres, los cuales al igual que en los grupos de autoconciencia escapan a la verticalidad y organización jerárquica de otro tipo de organizaciones como pueden ser las estructuras partidarias.

Un tercer eje de continuidad que quisiéramos señalar refiere a los debates y las críticas desarrolladas por las feministas de la *Rivolta* al marxismo.³ Los límites tanto en las experiencias históricas, como en la misma propuesta teórica de dicha corriente fueron puestos en cuestión. La opresión de la mujer, para las feministas italianas, no puede ser abordada teniendo en cuenta solo la cuestión de clase. Por el contrario, debe ser abordada en todas sus dimensiones a partir de una crítica a la cultura patriarcal en su totalidad.

El sexo es una variable olvidada en la teoría marxista. Este sesgo genérico, o “laguna” como la denominó Lonzi, es la clave para visibilizar la base patriarcal a partir de la cual se desarrolla la ideología revolucionaria fundada por Marx y Engels. El poder absoluto que el varón tiene sobre la mujer en cuanto tal, no es cuestionado por el marxismo. Las feministas italianas entendían que para poder comprender y combatir los mecanismos del poder patriarcal, no se puede centrar el análisis de la opresión de la mujer solo en relación al capital. Como Lonzi señala, “Que la mujer se subordine según el planteo clasista, significa reconocer como términos semejantes un tipo de esclavitud que es distinto al suyo”⁴. Esta impostación de la causa

³ Los cuestionamientos a la teoría marxista no solo se dan en Italia con las feministas de la *Rivolta* sino también en Francia con Simone de Beauvoir y Cristine Delphy; en Estados Unidos con Kate Millet y Gayle Rubin, y más recientemente Heidi Hartmann, Batya Weimbaum y Celia Amorós entre otras.

⁴ Ver *Escupamos sobre Hegel*.



de las mujeres explica por qué en los procesos históricos revolucionarios las mujeres son postergadas en sus demandas y vindicaciones.

Con la intención de interpelar a las mujeres para no caer nuevamente en falsas ilusiones, las feministas de la *Rivolta* se preguntan *¿Volveremos a permitir lo que se ha repetido continuamente al término de toda revolución popular, cuando la mujer, que ha combatido junto a todos los demás, se ve postergada en todos sus problemas?*⁵ El alcance y la vigencia de estos planteos y estas críticas muestran la riqueza y profundidad de las ideas plasmadas en los escritos de Lonzi y sus compañeras. No jerarquizar las opresiones de los distintos movimientos sociales es, aún en nuestros días, una cuenta pendiente.

Para terminar, nos gustaría hacer referencia al escrito principal de Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*. Simone de Beauvoir ya había analizado la dialéctica del amo y el esclavo en su muy difundido ensayo *El segundo sexo*. No cabe duda de la importancia e influencia que ha tenido su pensamiento en la denominada segunda ola del feminismo. Por tanto, nos gustaría hacer algunos señalamientos en relación a la perspectiva adoptada por Lonzi y los posibles encuentros y desencuentros con la herencia beauvoiriana.

Una manera de abordar este análisis comparativo es examinar el modo en que cada pensadora interpreta la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. Las consecuencias políticas que cada una deduce de su propia interpretación representan dos maneras distintas de entender el feminismo y la política. Esta divergencia se manifiesta a fines de los

⁵ Para citar algunos ejemplos de la modernidad podemos mencionar la experiencia de la Revolución Francesa y la suerte que corrió Olympe de Gouge al ser guillotinado por presentar su célebre "Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana". O los poco afortunados comentarios que Lenin formuló a Zetkin respecto de la cuestión femenina en el contexto de la Revolución Rusa, oportunamente citados por Lonzi en su escrito *Escupamos sobre Hegel*. También podríamos nombrar el caso de las sufragistas norteamericanas las cuales adherían a la lucha abolicionista. Pero a pesar de haber participado activamente en la guerra de Secesión, la solidaridad de las feministas con la causa antiesclavista no encontró reciprocidad. En 1866, el Partido Republicano, con el cual se habían identificado, al presentar la Decimocuarta Enmienda a la Constitución, negaba explícitamente el voto a las mujeres e insistía en conceder el derecho al voto a los esclavos varones liberados. Ni los republicanos accedieron a las demandas de las feministas ni el movimiento antiesclavista las quiso apoyar en sus reivindicaciones, ya que tenían poner en peligro la Enmienda.

sesenta y principio de los setenta a través del polémico debate entre el feminismo de la igualdad y el naciente feminismo de la diferencia.

Tomando como marco teórico la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Beauvoir observa cómo, en esa lucha por el reconocimiento constitutiva de las conciencias que aspiran a ser sujetos humanos, las mujeres, siempre han sido puestas en el lugar de lo Otro inesencial que jamás retorna a lo Uno, a lo esencial. La mujer es excluida de la lucha por el reconocimiento que se da entre las conciencias, porque a pesar de ser una conciencia la situación que la rodea la degrada a la inmanencia. La convicción de que la mujer es lo Otro absoluto hace que los varones no la consideren como una amenaza, como una otra conciencia hostil la cual puede oponerse para constituirse en sujeto. La mujer no es considerada una igual o semejante por los varones autoproclamados como el Sujeto de la historia por excelencia. Por tanto, para Beauvoir “La representación del mundo, como el mundo mismo, es operación de los hombres, ellos lo describen desde el punto de vista que les es propio y que confunden con la verdad absoluta” (Beauvoir, 2005: 142). De igual forma, definen y describen a la mujer, no como un ser autónomo e independiente, sino en relación a sí mismos según sus propios intereses y necesidades.

La propuesta política y filosófica de Beauvoir es que las mujeres rechacen los límites de su situación y se abran camino a la trascendencia a través de un proyecto libremente elegido. Y esto solo es posible si las mujeres se posicionan como sujetos. Como se sabe, dentro del marco teórico de la dialéctica del amo y el esclavo, solo se alcanza el estatus de sujeto a través del reconocimiento de otras conciencias. Por tanto, es fundamental para Beauvoir, que varones y mujeres se reconozcan mutuamente como sujetos afirmando sin equívocos su fraternidad.

Lonzi, por su parte, entiende a la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel como un ajuste de cuentas entre colectivos de varones. Varias veces afirma en sus escritos que es una relación interna del mundo humano masculino. La feminista italiana considera que las mujeres no están en relación dialéctica con los varones ya que la dialéctica misma es pensada y definida en términos masculinos.

Ambas autoras comparten la convicción de que para liberarse, las mujeres tienen que abrirse camino como sujetos y no como objetos.



Pero para ello, Lonzi considera –discrepando con Beauvoir– que el reconocimiento no tiene que ser buscado en relación con los varones, porque eso implicaría una identificación con los valores del colonizador. Por el contrario, el reconocimiento tiene que ser entre mujeres. Como las feministas italianas señalan “los grupos feministas de autoconciencia [...] operan el salto a sujeto de las mujeres que se reconocen unas a otras como seres humanos completos, que no necesitan más de la aprobación por parte del varón”.⁶

El llamado ético-político de Simone de Beauvoir de una fraternidad y reconocimiento entre varones y mujeres en tanto seres humanos, sería para las feministas italianas, más que una liberación, una especie de permiso o aprobación de los colonizadores sobre las colonizadas. Lejos de ser un sujeto autónomo, las mujeres pasarían a ser, como máximo, “sujetos bajo vigilancia”.

Por ello, Lonzi, considera que

El feminismo comienza cuando una mujer busca el reconocimiento de sí en la autenticidad de otra mujer, porque comprende que el único modo de afirmarse a sí misma reside en su propia especie. Y no por querer excluir al varón, sino porque se da cuenta de que la exclusión con la que el varón le retrucea expresa un problema del varón, una frustración, una incapacidad suya, una costumbre masculina de concebir a la mujer en vistas a su propio equilibrio patriarcal.⁷

En fin, más allá de los distintos posicionamientos teórico-políticos que Beauvoir y Lonzi puedan tener, ambas señalaron, cada una en su momento, la importancia de trabajar y pensar para nuestra liberación. Ya sea poniendo el eje en la toma de conciencia, la obtención de derechos, la afirmación entre mujeres, ambas (y junto a ellas otras tantas feministas), forman parte de una historia de voces de mujeres que se animaron a tomar la palabra y expresarse en medios más que hostiles para las mujeres.

⁶ Ver “Significado de la autoconciencia en los grupos feministas”

⁷ Ver “Significado de la autoconciencia en los grupos feministas”

De esta manera, con esta publicación intentamos no solo visibilizar la historia y las luchas de las feministas italianas de la *Rivolta*, sino que también esperamos que sea un aporte para la ardua tarea que hace tiempo viene desplegándose: la de revisar al interior de cada disciplina y del propio activismo el sexismo que silenció el hacer y pensar de las mujeres. “Nosotras somos el pasado oscuro del mundo, nosotras realizamos el presente”, así, las feministas de la *Rivolta*, nos proponen al releerlas, pensar colectivamente las estrategias transformadoras que en la actualidad se vienen discutiendo y desplegando.

BIBLIOGRAFÍA

Alma, Amanda y Lorenzo, Paula. (2009). *Mujeres que se encuentran*. Buenos Aires: Feminaria.

De Lauretis, Teresa. (1990). “La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y gran Bretaña”. *Debate Feminista*, Año I, 2.

Lonzi, Carla. (1978). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*. Buenos Aires: La Pléyade.

——— (1977). *Sputiamo su Hegel La Donna Clitoridea e La Donna Vaginale e altri scritti*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.

Rubio Castro, Ana. (1990). “Feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja”. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) (70), 185-207.

De la Autoconciencia a la Red: una aproximación al feminismo italiano

Saleta de Salvador Agra

Hay una transformación de la polis en relación con ellas y, por lo tanto, también una transformación de los temas del feminismo. De ahí que el feminismo sea una palabra política, ya que se ha dirigido a la ciudad, a la esfera política, pidiendo y buscando imponer.

Lidia Campagnano (1987)¹

Si hay una característica que atraviesa la historia del feminismo italiano ésta es su peculiar sentido político. Con una clara vocación de enlazar teoría y praxis, las mujeres italianas se encaminaron hacia una relación muy particular con la política. Su forma de trasladarse a la *polis*, al ámbito de lo público, fue objeto de conflictos en el propio seno del movimiento y marca parcialmente el esbozo del recorrido histórico que aquí nos proponemos. Partiendo de los años setenta, de una atmósfera cultural propicia, que podríamos calificar de vanguardista, toma fuerza la marcha social de las mujeres. Si bien ya había estado presente en las luchas emancipacionistas de las sufragistas (con figuras paradigmáticas como la de la milanese Anna María Mozzoni), las prácticas distintivas del ‘neofeminismo’ van a orientarse hacia una praxis política que persigue y tiene por objeto construir una nueva sociedad. Los éxitos cosechados por

¹ Cita recogida del libro *Las otras*, de una entrevista realizada por Rossana Rossanda a Lidia Campagnano.

el feminismo de los setenta marcarán el camino hacia el pensamiento de la diferencia sexual, afianzado en la década de los ochenta. Siendo, sin duda, uno de sus trazos distintivos, como decíamos, el modo de relacionar el discurso teórico con su puesta en práctica. Así lo reconocen abiertamente Alessandra Bocchetti o Lidia Cigarini, dos abanderadas del pensamiento de la diferencia sexual: “la diferencia no precisa celebraciones, precisa la práctica; no precisa palabras, precisa hechos; no precisa lo viejo, precisa lo nuevo” (Bocchetti, 1995: 213) o en palabras de Cigarini, “tenemos necesidad de teoría y esta la obtiene cada una y todas las mujeres mediante la práctica política” (Cigarini, 1995: 72)

Esta manera de entender el feminismo configurará un proceso que se construye sobre la idea de la diferencia sexual y sobre la idea de una acción separada, diferenciada de las organizaciones ‘masculinas’. En las páginas que siguen sintetizaremos en tres apartados el devenir de un movimiento que es fruto de un contexto muy singular, el italiano, y que dará lugar a un feminismo principalmente sustentado e identificado con la diferencia sexual, aunque no agotará la vitalidad y riqueza del mismo. De esta manera la presentación que sigue arranca, en los años post 68, en un clima de ebullición política feminista en el que tomará cuerpo la llamada práctica de la autoconciencia, esto es, un primer proceso de reconocimiento, entendido como una forma de tomar conciencia individual y colectiva de una problemática social. En segundo lugar, los problemas derivados de la falta de visibilidad y presencia social conducirán, en la década de los ochenta, a la creación de los Centros de Mujeres y a la consolidación de un feminismo propio. Los noventa, por su parte, supondrán una etapa llena de transformaciones: el salto al ciberespacio, las nuevas formas de autogestión de los Centros o la crítica y confrontación con otras líneas teóricas del movimiento de mujeres. Por tanto, y con la finalidad de dar cuenta de un feminismo en movimiento, a continuación abordaremos sumariamente esta atmósfera cambiante que ha ido introduciendo y explorando nuevos discursos teóricos a través de las circunstancias políticas. Siendo el objetivo que orienta este recorrido, aún mostrando la importancia del feminismo de la diferencia, tratar de poner de relieve la complejidad y la especificidad del feminismo en Italia.

1. PRACTICANDO LA AUTOCONCIENCIA: LOS AÑOS SETENTA

Durante la década de los setenta, en un período histórico de efervescencia político-social, una parte importante del feminismo italiano aboga por una política ‘separatista’, creando lugares alejados de los masculinos. Influidas por los acontecimientos del Mayo del 68, muchas mujeres, en línea con el feminismo norteamericano de aquellos momentos, convienen en poner en marcha las llamadas ‘prácticas de la autoconciencia’. Esto es, reunidas en pequeños grupos se propusieron poner fin al silencio femenino, revalorizando las relaciones entre mujeres y haciendo de la reflexión sobre la experiencia personal el punto de partida. La idea radicaba en experimentar la ‘autonarración’ como ventana desde la cual construirse, desde donde ‘hacerse mujer’, en sentido beauvoiriano o, podríamos decir, desde donde nacer de sí mismas sin ser guiadas, sin adoptar los parámetros de otros². Se trataba, como así lo expresaban ellas, “de un modo de hacer política, partiendo de nosotras mismas, de las exigencias que tiene cada una de nosotras...; luego, tener conciencia de nuestra condición...” (Librería de las Mujeres de Milán, 2006: 23-24).

Carla Lonzi, referencia ineludible del movimiento feminista italiano, fue la encargada de introducir el término autoconciencia en 1970. En su célebre texto *Escupamos sobre Hegel* anuncia la aparición de un nuevo sujeto que se busca en el interior para liberarse del discurso cultural patriarcal. Su denuncia de las categorías hegemónicas imperantes del pensamiento occidental le lleva a rechazar la dialéctica hegeliana del amo-esclavo, justamente por la exclusión de la mujer como sujeto autónomo: “escupamos sobre Hegel, la dialéctica amo-esclavo es un arreglo de cuentas entre colectividades de hombres” (Lonzi, 1981: 15). Entonces, la vía para despojarse de las interpretaciones que la cultura da a las mujeres pasa por la autoconciencia: por la “expansión de la conciencia” a través de la autorepresentación, conociéndose individualmente y reconociendo-

² Este crearse a sí misma está en consonancia, según la interpretación de la italiana Elena Laurenzi, con el pensamiento filosófico de la española María Zambrano. Ver Laurenzi, E., *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid: Horas y Horas, 1995.

se colectivamente, compartiendo las experiencias personales y rechazando la separación de lo público y lo privado³, situada en la base del dualismo opresor hombre/mujer. Por tanto, rechaza el esquema marxista como eje de la acción política al considerar que “la mujer, en cuanto tal se halla oprimida a todos los niveles sociales: no sólo a nivel de clase, sino a nivel de sexo” (Lonzi, 1981:18). Este ataque a los postulados marxistas configurará un clima crítico y un foco de atención para algunas mujeres, entre ellas, aparte de la ya citada Lonzi, destaca la socióloga Laura Balbo –no por casualidad posteriormente ministra de *Pari Opportunità* desde 1998 hasta el 2000– quien acuña, por aquel tiempo, el concepto de ‘*doppia presenza*’. La categoría de doble presencia le permitirá evidenciar el papel de las mujeres en el ámbito del mercado: trabajo fuera y dentro del ámbito familiar, y constituirá una clave interpretativa desde donde pensar también la subjetividad femenina, abriendo un período de investigación sociológica sobre la situación paradigmática de las mujeres. En particular destacará la labor del colectivo de investigación GRIFF (*Gruppo di Ricerca sulla famiglia e la condizione femminile*). Instituido en 1973, en torno a la facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Milán, este grupo de historiadoras serán las encargadas de inaugurar un campo de investigación específico sobre las mujeres y su relación con el problema de la representación institucional.

Si nos paramos a observar la relación del feminismo con el sistema político o con la representación institucional entonces podremos distinguir, a lo largo de estos años setenta, dos tiempos claramente distintos. El primero arranca desde comienzos de la década hasta 1975, año en el que empiezan los primeros debates en torno al aborto, se funda la *Librería delle Donne* de Milán y se celebra el primer gran Congreso Nacional Feminista en Pinarella di Cervia. La crítica situación de los partidos marcará el inicio de este período posibilitando un espacio para los nuevos movimientos sociales. El feminismo pondrá de manifiesto su capacidad de convocatoria y seguimiento al conseguir reunir el 8 de Marzo de 1972, debajo de la estatua del filósofo Giordano Bruno, en el

³ Cabe recordar y tener presente el conocido lema de los setenta de Kate Millet de que “lo personal es político”.



Campo de' Fiori de Roma, a más de veinte mil mujeres que, sin autorización previa, salen a la calle anunciando la revolución bajo el lema: ¡Temblad, las brujas han vuelto! Se estrena así un proceso donde el movimiento de mujeres también tendrá cabida dentro de la Nueva Izquierda, dentro de la política institucional, con asociaciones feministas ya consagradas como la UDI (*Unione Donne Italiane*) ligada al Partido Comunista Italiano o el MLD (*Movimenti di Liberazione della Donna*), emparentado con el Partido Radical y al que tiempo después se sumará el FilF (*Fronte Italiano di Liberazione Femminile*). Éstas, situadas en una línea emancipacionista, centradas en la consecución de derechos civiles y legales, destacarán por implicarse activamente en luchas legales e institucionales. Duramente cuestionadas, desde un sector del feminismo, por seguir parcialmente el materialismo marxista y por demandar cambios en las condiciones materiales de la vida de las mujeres, actuarán, sin embargo, como puente entre la izquierda tradicional y el movimiento de las mujeres. No obstante, las tensiones no se hacen esperar.

En 1971 se celebra, en la capital italiana, el primer Congreso Nacional del MLD donde aparecen ya enfrentadas las dos líneas del feminismo que luego se conocerán como: igualdad *versus* diferencia, contraponiendo al mismo tiempo emancipación y liberación:

entre mujeres y política, el feminismo ha situado dos palabras: primero emancipación y ahora liberación. Sumariamente los dos términos se han utilizado de este modo: la liberación es algo que tiene que ver con lo privado, la sexualidad, las relaciones interpersonales; la emancipación tiene que ver con lo público, las relaciones con la esfera social y política. (Rossanda, 1982: 247)

En el Congreso, que marcará un punto de inflexión dentro del feminismo, el núcleo del conflicto se focalizará en torno al problema de la doble militancia.⁴ A las mujeres ligadas a los partidos se las descalifica

⁴ El MLD empezará a tomar distancias, a partir de 1978, con el Movimiento Radical para reafirmar una postura autónoma y la UDI se separará del Partido Comunista en el año 1982.

con el sobrenombre de las '*maschilcomuniste*' por formar parte de organizaciones masculinas y, frente a ellas, se defiende como única forma de acción una política separatista. Esto es, refugiarse y replegarse en corporaciones únicamente compuestas por mujeres como el colectivo *Rivolta Femminile*, fundado por la florentina Carla Lonzi, o el grupo *Anabasi* de Milán que, poniendo en el centro la autoconciencia, apuestan por la acción fuera de los escenarios de la política tradicional. Para ello ven imprescindible destejer el orden simbólico masculino, 'desculturizarse', a la vez que se resisten a él y producen nuevas representaciones de las subjetividades femeninas.

A pesar de los debates propios de cómo organizarse, en estos años, la atención se dirige también hacia cuestiones teóricas, como el incipiente interés por el lenguaje. La eficacia liberadora de las palabras, del hablar en primera persona, pone de manifiesto la conexión que se empieza a dar entre feminismo y psicoanálisis. Por ejemplo, un año después del Congreso, en 1972, el grupo de Via Cherubini de Milán, ya se constituye como un punto clave de encuentro para practicar la toma de conciencia y las llamadas prácticas del inconsciente (examinar las emociones profundas). Aquí se establecerá una deuda con la pensadora Lucy Irigaray⁵, sobre todo de su escrito *Speculum*, traducido por Luisa Muraro en el año 1975. También se sentirá, por aquel entonces, la influencia del Colectivo de las Mujeres de Boston (*Women's Health Collective*) de su *Our Bodies, Ourselves*, traducido en el 1974 al italiano. Los temas relativos al cuerpo (aborto, violencia, salud, sexualidad, maternidad...) conforman el otro núcleo de la reflexión. La misma Carla Lonzi en 1971 escribe *La mujer clitorica y la mujer vaginal* donde, a pesar de beber de la corriente psicoanalítica, ataca las teorías freudianas de la sexualidad por seguir los mismos elementos represivos que la dialéctica amo-esclavo. Recuperar el control de la corporeidad así como el reclamo de la identidad a través del cuerpo constituirá a partir de ahora una cavilación constante y crucial dentro del movimiento feminista en Italia. Estos serían los más relevantes temas y problemas de la primera etapa del movimiento.

⁵ Las categorías conceptuales postestructurales de Lucy Irigaray están en la base de la filosofía de la diferencia sexual y constituirán una referencia teórica que se dejará sentir a lo largo del movimiento italiano.



El segundo período se caracteriza fundamentalmente porque “mujeres y política se convirtieron en dos universos irreconciliables” y porque “convirtieron la renuncia explícita a la política casi en un valor” (Fiume, 2006: 76), siempre entendida ésta como expresión masculina (la ley, la norma, la representación...). Lo que no significa que renunciaran a otro sentido de la política sino que, por el contrario, exploraron y desarrollaron otra forma de relacionarse con ella. De manera que se refutó la igualdad como homologación al canon imperante, desligándose definitivamente de las primeras fases del movimiento, y se abrió la puerta del que podríamos denominar como el segundo tiempo, donde resurge el primado de la ‘política tradicional’ y con él se agravan los conflictos. El caso paradigmático de la crítica hacia la política institucional⁶ lo encontramos en el debate sobre el aborto. La iniciativa de derogación de una ley injusta, promovida por las feministas del Partido Radical a causa de las numerosas prácticas ilegales de abortos clandestinos, dará lugar a una viva discusión entre las partidarias de la legalización frente a las defensoras de su exclusiva despenalización.

En 1975, como decíamos, se funda en Milán la *Librería delle Donne*. Un centro de recopilación de obras femeninas y de venta, pero también un espacio de relación entre mujeres donde se organizan charlas, debates y se proyectan documentales. Fruto de aquellos primeros encuentros en la librería se suscita la reclamación de la no intervención del Estado en materia abortiva. Mostrándose claramente contrarias a su reforma legislativa, en el *Sottosopra rosa*⁷ de 1976 escribían:

⁶ Hay quien sitúa a finales de los sesenta la deriva hacia una política anti-institucional en el colectivo milanés DEMAU, *Desmitificazione autoritarismo patriarcale*. En su *Manifesto Programático* de 1967, considerado el primer documento feminista italiano, ya se planteaba la idea de superación de la emancipación femenina y se proferían duros ataques a la izquierda histórica y a las políticas integracionistas aunque “les faltaba el concepto de diferencia” (Librería de las Mujeres de Milán, 2006: 33), según pensaban las mujeres de la librería de Milán.

⁷ Literalmente significa Patas arriba, la revista, de carácter no periódico, *Sottosopra* fue una importante vía de difusión de las ideas debatidas por las mujeres que frecuentaban la librería de Milán. Con un estilo informal, desde 1973, año en el que sale a la luz su primer número, transcribieron en ella las experiencias vividas por el grupo hasta 1996, cuando se publica el último número con el polémico título “El final del patriarcado ha ocurrido y no por casualidad”.

es evidente que la abolición del aborto (como de la prostitución) no se consigue reglamentándolo: no es verdad que la legalización y el reconocimiento oficiales en códigos y legajos facilite la modificación de esta realidad y de sus causas. Lo único que queremos de una ley es la cancelación del delito, o sea, la despenalización. (Librería de las Mujeres de Milán, 2006: 65)

Legalizado finalmente en 1978, y refrendado en 1981, la problemática del aborto tendrá como telón de fondo de nuevo las disputas entre posiciones ligadas al feminismo de la igualdad, el denominado por ellas “feminismo ideológico”, y el feminismo de la diferencia donde las prácticas abortivas eran vistas como un síntoma de la sexualidad femenina sometida, y por mor de la mediación del Estado, en manos masculinas, se reforzaría, según ellas, la cultura androcéntrica. La importancia del tema les lleva a publicar un fascículo especial: el *Sottosopra rojo*, con el concluyente título, “Nosotras sobre el aborto hacemos un trabajo político distinto”. Disputas que también se volverán a poner de manifiesto en torno a la *Ley de la violencia sexual* del año 1979. Promovida por el primer proceso de violación que llega a los tribunales italianos en 1978. El caso, que conmocionará a la opinión pública al ser retransmitido por el canal de televisión pública la RAI, pondrá de relieve nuevamente las dos partes enfrentadas, tal y como recuerda Alessandra Bocchetti: las defensoras de la ‘querrela de parte’ y las del ‘procedimiento de oficio’. Las primeras poniendo en el centro la voluntad femenina abogan por la no modificación de la ley, mientras que las segundas reclaman la intervención del Estado para “que se haga cargo de perseguir el delito de estupro, independientemente de la voluntad de quien lo haya sufrido” (Bocchetti, 1996: 72).

Como antes se indicó, en noviembre de 1975, tiene lugar, en Pinarella di Cervia, el primer Congreso Nacional que aglutinará, bajo el tema del “Individuo-colectivo: práctica del inconsciente”, a las distintas corrientes del feminismo. El resultado de la reunión originará una nueva etapa que pondrá en entredicho los propios límites de las prácticas introspectivas y de la toma de conciencia. La exigencia de confrontarse con el ‘exterior’: con las instituciones, con los partidos, con los movimientos de mujeres, les exigirá buscar formas de visibilidad abandonando espacios más privados. No por casualidad, nacen revistas como *Sottosopra*, *L’erva voglio*,

DWF, Quotidiano Donna o la revista *Effe* (donde se publica el primer documento del grupo *Rivolta Femminile*); editoriales (La Tartaruga de Milán o Edizione delle Donne de Roma); bibliotecas (la Biblioteca italiana delle Donne de Bolonia creada de la mano de la Asociación Orlando⁸ y la Biblioteca delle Donne di Parma, entre otras) o librerías (que junto con la de Milán se empiezan a abrir en varios lugares de la geografía italiana como Roma, Turín, Bolonia, Pisa o Nápoles). La necesidad de una efectiva puesta en práctica, de la búsqueda de soluciones inmediatas, coincide con la conclusión de las experiencias de los colectivos de autoconciencia;

La autoconciencia –ese trabajo extraordinario consistente en decir de sí misma y escuchar a las demás, a través del cual las mujeres habían reconocido felicidad e infelicidad comunes y habían roto de esta manera la raíz de un aislamiento interior– se había agotado. (Bocchetti, 1998: 35-36)

Por ello deciden dar un paso más, produciendo herramientas conceptuales para autodesarrollarse así como un salto a lo social, a la *'práctica del hacer'* como forma de visibilización, como forma de conjugar espacio público y privado. De este modo, nos comentan las mujeres de la Librería de Milán, “se introduce el nuevo tema de una política femenina no centrada ya en la toma de conciencia y de la palabra, sino en la transformación conjunta del cuerpo femenino y del cuerpo social” (Librería de las Mujeres de Milán, 2006: 117). Conscientes de que corrían el riesgo de “invertir la consigna de partida ‘lo personal es político’ transformándola en ‘lo político es personal’” (Gómez, 2004: 116) creyeron necesario que la transformación individual debería ir acompañada de una transformación en el mundo exterior, en el espacio público de la

⁸ La Asociación Orlando negocia, a finales de los setenta, con el Ayuntamiento de Bolonia, para crear un centro de documentación que fuese al mismo tiempo autónomo (gestionado por las mujeres de la asociación) y público (al servicio de los ciudadanos y ciudadanas de Bolonia y del resto de Italia) para promover el patrimonio feminista. La Biblioteca, inaugurada en 1982, cuenta actualmente con un fondo interdisciplinar de más de 30.000 volúmenes entre los que se encuentra la colección privada de Rosi Braidotti, cedida por la filósofa a la Biblioteca.



polis. La conjugación de ambos ámbitos, de lo social y de lo individual, conduce por tanto al movimiento a articularse en torno a nuevas estructuras socio-políticas: los Centros de Mujeres. La búsqueda de un espacio propio, de una ‘habitación propia’, en términos de la escritora Virginia Woolf, donde estar, donde socializarse y desde donde actuar, marca el comienzo de la política de la diferencia sexual, articulada, principalmente, en torno a las ciudades italianas de Roma, Verona, Milán.

2. PENSANDO LA DIFERENCIA DESDE LA DIFERENCIA SEXUAL: LOS AÑOS OCHENTA

Hemos visto como la postura distante con la política institucional y con sus formas específicas de los grupos separatistas de los setenta deviene en la necesidad de usar/ocupar espacios urbanos, de crear lugares desde donde difundir y producir a partir de la propia experiencia. El punto de inflexión que, según Luisa Muraro, “marca el fin del igualitarismo feminista y la liberación de las energías que el igualitarismo tenía aprisionadas” (Muraro, 1992: 56-57), se produce en 1981 cuando, en torno a una tertulia organizada sobre la novelista británica Jane Austen, una de las participantes sentenció, al hilo de la discusión, “aquí no somos todas iguales” (Librería de las Mujeres de Milán, 2004: 165). Con estas palabras se anunció de la manera más sencilla la política de la disparidad, el abandono definitivo de la lógica emancipacionista y el camino hacia la práctica de la diferencia, que caracterizará los años ochenta y buena parte de los noventa.

El documento clave, que supondrá el paso definitivo del feminismo practicado en la anterior década al pensamiento de la diferencia sexual, será el fascículo especial publicado en 1983 en la revista *Sottosopra*: “Piú donne che uomini” (Más mujeres que hombres)⁹. El escrito del co-

⁹ Para Gómez se trata de un discurso herético, en el sentido de Bourdieu, pues propone nuevos significados a la vez que desvela y crítica el discurso androcéntrico. De la mano de las tesis sobre la performatividad de Foucault analizará el papel del manifiesto en la producción de nuevas subjetividades. Para un estudio pormenorizado ver Gómez, L. (2004) “Subjetivación y Feminismo: Análisis de un manifiesto político” *Athenea Digital*, n.º 5, pp. 97-123. Disponible en <<http://antalya.uab.es/athenea/num4/gomez.pdf>>.



lectivo de Milán se aleja finalmente de la práctica del autoconocimiento para tomar en consideración la diferencia. No sólo la diferencia entre mujeres y hombres sino entre mujeres, pues se dieron cuenta de que:

la disparidad entre mujeres es practicable y de que su práctica es algo precioso. Reconocer que una semejante vale más desmonta la regla de la sociedad masculina según la cual, quitada la madre, las mujeres son, en definitiva, todas iguales. (Librería de las Mujeres de Milán, 2006: 123)

Y como dice Anna Buttarelli buscaron por ende:

dar significado a la diferencia de ser mujer en el orden de lo simbólico, en el orden del discurso, a partir de escucharse a sí misma y del deseo de decir, a partir de la experiencia propia y de la experiencia que viene dada a través de la relación con otra mujer. (Buttarelli, 1998: 29-30)

Se alude así, por vez primera, a la llamada ética del *affidamento*¹⁰ como una forma de reconocimiento encaminada a reforzar las experiencias entre mujeres sin reproducir la ‘norma’ masculina; en el camino de la autoridad sin poder (Muraro, 1992). En palabras de Cigarini la fórmula será “el máximo de autoridad con el mínimo de poder” (Cigarini, 1995: 212). Resolver la relación entre poder y feminidad, salvando la mediación simbólica, pasa entonces por el *affidamento* como “una relación significativa con una mujer a la que le reconocemos saber y capacidad de reforzar nuestro deseo” (Cigarini, 1995: 114) o como lo expresan las mujeres de la Librería de Milán: “la rela-

¹⁰ *Affidamento* proviene del verbo *affidare* que significa confiar, autorizar, por lo que su traducción, algo inexacta, sería confianza. Por ello, optamos por mantener el término en italiano al igual que así lo defiende Milagros Rivera y también Ana de Miguel cuando dice que es “un concepto de difícil traducción, en el que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un importante papel” (de Miguel, 1995: 251). Hablar de *affidamento* es hablar de una relación en la que reconoces a una mujer como igual y a la vez como diferente.

ción de *affidamento* entre mujeres es una relación social y hemos hecho de ella el contenido de un proyecto político” (Librería de las Mujeres de Milán, 2004: 200).

La experiencia, lo vivido, pasa a primer plano, defendiendo el valor, la autoridad, de lo femenino a la vez que respaldan la construcción de una genealogía femenina a través de una praxis de lecturas y relecturas del pasado (es de destacar, en este sentido, el papel jugado por las italianas en la recuperación de la memoria del feminismo). Se inicia un proceso de reconstrucción de la historia de las mujeres que dará lugar al primer congreso nacional sobre la historia de las mujeres, en Módena, *Percorsi del femminismo e storia delle donne* (“Recorridos del feminismo e historia de las mujeres”), en el año 1982¹¹. Ir a aquellos lugares de la historia para encontrar un claro en el bosque, como diría María Zambrano, para rescatar de la oscuridad arquetipos de mujeres, ideas que sirvan de referente y de modelo. Se trataba precisamente de lo que Adriana Cavarero denomina la “hermenéutica de la diferencia sexual” que debe trabajar “sobre el doble telar filosófico de la construcción y de la deconstrucción” (Cavarero, 1995: 12).

Para ellas la práctica de la relación, por vía de la disparidad, consigue cambiar los significados, logra mudar el orden simbólico y producir autoridad social. Partiendo de sí, esto es, portando “consigo la experiencia de la propia separación con la palabra, y, en la palabra, trasmitirla y renovarla” (Cavarero, 1987: 177), se busca “sexualizar”, distanciándose de “la tentación del neutro”, en línea con el pensamiento de la filósofa francesa Lucy Irigaray. Sexualizar la política para romper un pacto social exclusivo de los hombres. En definitiva, sexualizar las relaciones para generar nuevas narrativas que quiebren con los significados establecidos. Es decir, crear un lenguaje, una mediación simbólica, para lograr instaurarse en la diferencia sexual. Una forma de asomarse al mundo que se sustentaba en las siguientes premisas básicas, tal y como nos las resume Adriana Cavarero (1988):

- a. i) la filosofía no es neutral ni universal;

¹¹ Siete años después se constituirá la Sociedad Italiana de Historiadoras (SIS) dedicada exclusivamente a la historiografía femenina.



- b. ii) el sujeto masculino no es la entera humanidad;
- c. iii) y la necesidad de un sujeto femenino.

Esto es, como bien señala Lucía Gómez, “una vez que la *diferencia sexual* cuestiona la noción de individuo (asexuado) que sustenta la constelación teórica de lo político en Occidente, todas las demás categorías de esta constelación (igualdad, representación, mayoría, decisión, poder) son también objeto de revisión crítica” (Gómez, 2004: 103). Por tanto, se podría decir que, tal y como sostiene Ida Dominijanni (1995), estamos ante un nuevo paradigma político que, en contraposición con la política institucional, de corte masculino, defiende: la diferencia sexual frente a la idea del individuo abstracto, la práctica del partir de sí y la experiencia frente a la abstracción, la autoridad a diferencia del poder, las relaciones frente a las representaciones y una política “sin ley” frente a la normatización. Contra la teorización desencarnada, contra el universal neutro masculino –como representante de ambos sexos– proponen un pensamiento radicado en el cuerpo y en la experiencia vital que rechace la identidad impuesta, que transgreda y subvierta el orden simbólico recibido. La diferencia sexual se sitúa entonces en el centro para constituir la posición adecuada desde donde construirse pero también desde donde actuar políticamente, desde donde construir y reconstruir un orden simbólico femenino que había estado desvalorizado.

En estos años, como ya indicamos, Milán, Roma y Verona se erigen como los puntos cardinales desde donde “vivir y pensar la diferencia”, en los que se ponen en acto la práctica de la disparidad y la del *affidamento*. De esta manera, y con la finalidad de “dar seguimiento a las ideas expresadas en *Más hombres que mujeres*” (Diótima, 1987: 175), surge en Verona, tal y como manifiestan sus fundadoras, la comunidad filosófica femenina Diótima. Nacida en 1983, en su origen denominada *Fontana del Ferro* por ser el nombre de la calle donde se reunían, se funda en torno a la idea de crear una nueva organización política, un lugar de encuentro y de visibilidad –en este caso en el marco de la propia Universidad de Verona– de la práctica de la política de la diferencia sexual. Según nos cuentan dos de sus creadoras, Luisa Muraro y Chiara Zamboni, hasta el otoño del 1984, sus preocupaciones “eran varias pero rotaban todas

en torno al problema del lenguaje¹², de la relación entre cuerpo y lenguaje, siguiendo las huellas de investigación ya puestas en marcha por el movimiento de las mujeres en los años Setenta” (Diótima, 1987: 177). Es la etapa de “i fogli volanti” (las hojas volantes) en la que abandonan el nombre de Fontana para pasar al de Diótima, vigente hasta hoy. Luisa Muraro, reconocida autoridad dentro de la propia comunidad, en el Apéndice de *Traer al mundo el mundo*, nos dice que el grupo se constituye según las características de ‘no separatismo’ y ‘no pluralismo’ al mismo tiempo que lo define como una “realidad que transforma la realidad” (Diótima, 1996: 252). Con más de 26 años a sus espaldas y sin definirse ni como escuela filosófica ni como un grupo de *women’s studies*, lo cierto es que Diótima continúa siendo una referencia obligada dentro del contexto italiano. Entre sus diversas actividades, sobresale su ya afamado ‘Gran Seminario’ en el que se dan cita, con carácter anual, mujeres provenientes de todo el país que participan activamente en las discusiones propuestas y de las que han nacido sus conocidos libros como: *El pensamiento de la diferencia sexual* (1988), *Traer al mundo el mundo* (1990) o *Más allá de la igualdad* (1995), entre otros títulos.

Junto a Verona, cabe destacar a Roma y el Centro Cultural Virginia Woolf fundado en 1979 y que, tal como lo expresa Alessandra Bocchetti, una de sus co-fundadoras:

partió de un proyecto de atravesar críticamente la cultura masculina con la certeza de que la afirmación de la subjetividad femenina tenía que pasar necesariamente por una desestructuración del orden simbólico dado. (Bocchetti, 1996: 182)

Este centro respondía a una empresa ideada por la feminista romana Michi Starderini, que aglutinó al principio un pequeño grupo de unas

¹² Las aproximaciones del feminismo italiano a las temáticas relativas al lenguaje han sido también una constante a lo largo de los ochenta. Ejemplos paradigmáticos de estos años son: el Congreso Internacional de Urbino, celebrado en 1983, sobre Mujeres y signos, del que surgirá la publicación del libro *Le donne e i segni. Scrittura, linguaggio, identità nel segno della differenza femminile*, y el texto de la profesora Patrizia Violi *L’Infinito Singolare* de 1988 [trad. (1991) *El Infinito singular*, Madrid, Cátedra].



diez mujeres. Como si de una universidad se tratase, organizaron el centro, con sede primero en un edificio del Governo Vecchio de la capital italiana, al que acudían mujeres de todos los ámbitos profesionales y de distintas edades, enriqueciendo las charlas que siempre partían de la idea de hablar desde la propia experiencia personal. Con reuniones semanales reclamaron nuevos conocimientos para difundirlos y “acabar con la falsa idea de la neutralidad del saber, ésa era la finalidad de nuestra empresa” (Bocchetti, 1998: 39), como dice la misma Alessandra Bocchetti quien en su libro *Cosa vuole una donna* (“Lo que quiere una mujer”) ofrece una radiografía histórica del Centro y de las problemáticas surgidas desde 1981 hasta el 1995.

Milán, con la librería de las Mujeres, será el otro de los puntos neurálgicos para la difusión y producción del feminismo de la diferencia sexual. De sus frecuentes encuentros y debates en la histórica sede de la Via Dogama (actualmente desplazada a la Via Pietro Calvi) nacerá la primera comunidad de mujeres científicas. El desastre trágico de Chernobil, acontecido el 26 de abril de 1986, cuando el reactor nuclear saltaba por los aires, consiguió alarmar al mundo a la vez que hizo que la atención se dirigiera hacia la propia ciencia. Así, en 1987, a causa de ello, ve la luz la *Comunità scientifica Ipazia* (en honor a la matemática y filósofa griega Hipatía de Alejandría): un ‘lugar simbólico’ desde el que demandar “la necesidad de una fuente de autoridad femenina que permita la existencia libre de la mujer en la ciencia” (Susi, 1995: 15). La “extrañeza” de la mujer en el ámbito científico y el carácter masculino del mismo expresado en 1978 por Evelyn Fox-Keller llegará a Italia en 1985, por vía de la traducción del libro de la filósofa. Los problemas epistemológicos hacen así su entrada en el feminismo italiano que se abre, de esta manera, a las cuestiones teóricas relativas a la ciencia, a la tecnología y a sus límites, reapareciendo viejos problemas como la ya mencionada “doble militancia” (en este caso, referida a la situación de las mujeres en ámbitos científicos masculinos): “entre nosotras se añade a una ajenidad histórica hacia el obrar del conocimiento científico la exclusión de la diferencia sexual de los horizontes que la ciencia considera significativos” (Hipatía, 1998: 14). Denuncian que la ciencia, lejos de ser objetiva, transparente, neutral e incluso universal es fruto de una convención social. La mirada crítica les revela la exclusión e invisibilidad

de las mujeres en los laboratorios científicos porque, desde la propia Hipatía, fueron muchas las que contaron, por el hecho de ser mujeres, con menores reconocimientos que sus colegas varones. Con posiciones teóricas próximas a la Librería, el grupo Hipatía discute estas cuestiones de las que surge la publicación del texto *Autorità scientifica, autorità femminile* (“Autoridad científica, autoridad femenina”) en un momento histórico en el que se debatían además las cuestiones relativas a la relación entre mujeres y naturaleza.

El ecofeminismo, la unión de dos preocupaciones anunciada a finales de los años setenta por la francesa Françoise D'Eubonne en “El feminismo o la muerte”, hace su entrada en el contexto italiano de la mano de un grupo de ecofeministas de Friuli que traduce a una de sus mayores exponentes como es Ynestra King. También en 1988 se traduce al italiano *The Death of Nature* (escrito en 1980) de Carolyn Merchant donde la neoyorkina ofrece un recorrido por la historia occidental del concepto de naturaleza, desde la perspectiva de género, poniendo en entredicho el método masculino inaugurado en la época moderna. La rápida difusión de estas temáticas, vividas como una cuestión política, va a contribuir a la toma de conciencia epistemológica y ecologista, dando lugar a nuevos temas y reflexiones dentro del seno del feminismo, y también en el de la diferencia sexual.

Cabría indicar y resaltar que son momentos de grandes cambios. Lo que parece como un “feminismo difuso”, denominado así por la supuesta dispersión del movimiento y por su falta de influencia en lo social, consigue, a final de la década, poner en marcha una forma pionera de comunicación e interrelación. Por iniciativa de algunos Centros de Mujeres, una decena al principio, se estrena el proyecto de la *Red Lilith*: una forma de recuperación y difusión del patrimonio político y cultural femenino. La red informativa de género femenino, como se hizo llamar, fue presentada al público a principios de los noventa, en 1993, y supuso un gran paso cuantitativo y cualitativo al favorecer la comunicación, la coordinación y la transmisión de conocimientos entre los Centros de documentación, archivos y bibliotecas de mujeres. La idea residía en desarrollar a nivel nacional, principalmente, pero también internacional, la cooperación e intercambio de información entre mujeres, además de la recuperación de la memoria feminista. Para ello se creó el primer tesoro

en lengua italiana sobre género: el *Linguaggiodonna* que recogía las palabras clave del movimiento feminista y en el que cada entrada remitía a una familia semántica. De esta forma los centros autogestionados por mujeres se servían de una base común de datos, compartiendo todo tipo de materiales de trabajo. Este catálogo único, que se gestionaba a través de instrumentos informáticos, curiosamente, como comenta una de las participantes del proyecto, “nace antes que la red por excelencia, Internet, pero en la base tenía el mismo sueño de compartir, participar” (De Fazi, 2007: 14). La aparición del mundo virtual traerá nuevos retos para el pensamiento feminista, tal y como a continuación veremos.

3. HABITANDO LA RED: DE LOS AÑOS NOVENTA HASTA HOY

Al inicio de los noventa se constatan ciertas confrontaciones en el seno del feminismo a nivel internacional que hacen resonar los ecos de debates anteriores. Concretamente entre el 12 y el 15 de julio de 1991, tiene lugar en Glasgow, según nos comenta Alessandra Bocchetti, un debate internacional, organizado entre otras por Paola Bono y Sandra Kemp, sobre feminismo que enfrentará a las defensoras de los *women's studies*, la línea mayoritariamente inglesa, y a las anti-institucionalistas, seguida principalmente por las italianas. El congreso pondrá de manifiesto las diferencias entre un movimiento social centrado en la necesidad de presencia institucional frente a un movimiento que “privilegia la interpretación de toda la realidad a partir de la experiencia femenina” (Bocchetti, 1995: 257). Reaparece así de nuevo el clima que ya se había dado dentro del contexto italiano a principios de los setenta. Sin embargo, a finales de la década, empiezan a cambiar las cosas, tal y como así lo recogen las siguientes palabras de Paola Di Cori, escritas en un ensayo sobre los estudios de las mujeres en Italia:

en los años noventa en las universidades iniciaron a dar signos de visibilidad algunas agrupaciones de mujeres –cuantitativamente consistentes pero profundamente heterogéneas desde el punto de vista de la pertenencia generacional y político-cultural– que se habían acercado a los *women's studies*

con motivaciones muy diversas, aunque no menos importantes desde el punto de vista de su influencia, de aquellas que habían caracterizado el decenio precedente. (Di Cori, 2001: 21)

Pero esta muestra de visibilidad no será definitiva hasta 1999 cuando, la entonces ministra de *Pari Opportunità*, la socióloga Laura Balbo, obtenga un acuerdo entre los rectores de las universidades italianas para introducir en los programas curriculares los estudios de género. Pese a todo, la relación del feminismo italiano con las instituciones, con el Estado, seguía siendo, por aquel entonces, problemática. La oposición a lo institucional como norma, les lleva a defender la llamada ‘política de lo simbólico’, la ‘política del deseo’.

La apelación, por parte de las defensoras de la diferencia, a la alteridad, las conduce inexorablemente a tener que redefinir a las mujeres, a atribuirles características diferenciales en contraposición a los hombres-varones, y es en este contexto en el que aparece la figura de la madre. Si bien había estado presente a lo largo del período pasado, será Luisa Muraro quien, en 1991, le dé un fuerte impulso al publicar *El orden simbólico de la madre*.

Restituir el puesto de la madre que la cultura patriarcal –el orden simbólico del padre– había devaluado es la ardua tarea que intenta llevar a cabo la filósofa italiana. Reclamar y recuperar la potencia materna, como un nuevo acceso a la autoridad, por vía de las relaciones entre mujeres, no entendidas como sororidad sino atendiendo a la *disparidad*, configurará el núcleo de las tesis allí sostenidas. Sólo a partir de la restitución simbólica de la madre –la figura del origen– se podrá generar la alternativa al discurso patriarcal, permitiendo modificar su significado. La madre es de quien aprendimos la lengua, la mediación por excelencia, quien nos trae al mundo y de quien debemos aprender a “traer al mundo el mundo” y por ello, dice Muraro, que “el origen de la vida no es separable del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente” (Muraro, 1994: 49). Porque, “sin madre simbólica, o sea, sin mediación sexuada, las riquezas producidas por las mujeres circulan en el cuerpo social bajo un signo neutro y no revierten ventajosamente sobre el sexo femenino” (Librería de la Mujeres de Milán, 2004: 170). Contrarias a la racionalidad abs-

tracta, disconformes con la falacia de la universalidad del universo simbólico masculino, la revolución simbólica de las madres apelará a la no separación de la vida y de la política (volviendo a pasar la experiencia personal a primer plano):

no encomendarse a la propia experiencia significa abandonar lo que somos, lo que hemos conseguido ser gracias a todas las mediaciones y relaciones de nuestra vida, significa permanecer fuera de la posibilidad de juicio, por tanto fuera de la realidad y de la posibilidad de actuar eficazmente. (Bocchetti, 1995: 334)

Por tanto, reivindicar y revalorizar el universo simbólico femenino, expresándolo en la lengua materna y a través del *affidamento*, es la puerta hacia la praxis política de la diferencia sexual. No obstante, las controversias en torno a la figura de la madre simbólica, real o irreal, no se harán esperar en el ambiente italiano, y por supuesto fuera de él. De entre las voces discordantes con la diferencia, y que mejor reflejan el panorama del país, despunta la de la feminista Lidia Cirillo. Esta pensadora marxista, gran promotora de la Marcha Mundial de las mujeres en Italia, somete a crítica el feminismo de la diferencia sexual, el denominado por ella “diferencialismo”, en su escrito *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia* de 1993. El nacimiento de la madre simbólica será uno de sus puntos de ataque porque:

considerar la maternidad un privilegio maravilloso e idealizar su naturaleza positiva parece posible cuando se tienen dos, uno o ningún hijo o hija, se usan métodos anticonceptivos, se disfruta del derecho al aborto legal y asistido y se dispone de la suficiente cultura y autoridad para utilizar de la mejor forma posible lo poco o mucho que la lucha feminista ha conquistado. (Cirillo, 2002: 43)

En una línea próxima al emancipacionismo ve el orden simbólico dibujado por Muraro como un “modelo feminista autoritario” (Cirillo, 2002: 14) para terminar sentenciando que “hay determinadas circunstancias

en las que mejor es ser *huérfanas*” (Cirillo, 2002: 162). De esta forma declara su disconformidad con las consideraciones, en particular, de Luisa Muraro y, en general, con la práctica de la política de la diferencia sexual (sobre todo carga contra las ideas expuestas en el “panfleto” *No creas tener derechos* de la Librería de la Mujeres de Milán). Cirillo consigue mostrar y señalar las temáticas más conflictivas y problemáticas que ha seguido un sector del pensamiento de la diferencia sexual italiano: el *affidamento* y la madre simbólica como prácticas encaminadas a la restauración de una ‘jerarquía’, en este caso femenina.

A las críticas internas que se dan en el entorno del feminismo italiano, y a la introducción y consolidación de los *women’s studies*, hay que sumar ahora otra significativa innovación dentro del cambiante panorama. Nos referimos a que, si los Centros de Mujeres habían sido clave en el círculo de los ochenta como lugares físicos desde donde trabajar la diferencia, en los noventa vuelven a tener un claro protagonismo pero, en parte, porque deciden reubicarse al mismo tiempo en un nuevo escenario: en el territorio virtual. Este cambio refleja un movimiento que, a pesar de la preponderancia de una corriente como la de la diferencia, ha sabido renovarse e instalarse a la vanguardia de una época en la que Internet y la sociedad de la información han traído consigo un nuevo *locus*, desde donde pensar y desde donde hacer política a través de las nuevas tecnologías.

Las primeras en servirse de la red Internet fueron las mujeres de la Sociedad Italiana de Historia que el 15 de marzo de 1994 crearon el proyecto Gopher-donna: una forma de poner a disposición información y contrainformación en materia de género, rompiendo las barreras geográficas. También fueron pioneras en lanzarse al ciberespacio en Italia las mujeres de la Asociación Orlando que, con la Biblioteca delle donne de Bolonia, se pusieron de acuerdo para crear, en 1994, el portal *Server Donne*¹³: el primer sistema informático *online* de género gestionado sólo por mujeres. El portal “publica contenidos, da información y produce reflexiones en clave sexuada también para caracterizar la presencia de las mujeres en los nuevos media y recoger/difundir ‘otras voces, otras

¹³ <www.women.it>.

visiones, otras ideas” (Vaccari, 2007: 23). En el 2002 crean un sistema de búsqueda de género por palabras, el ‘cercatrice di rete’ (la buscadora de red), un tesoro al estilo del Lilith¹⁴ pero *online*, donde el término que se introduce remite a páginas web, como hace el famoso google. Así mismo logran poner en marcha un espacio físico, ubicado en el Convento de Santa Cristina en Bolonia, para proporcionar acceso a Internet: la “Sala da the Internet”, en el que incluso se llevan a cabo cursos de alfabetización digital para mujeres.

En Venecia, lo que en un principio fue un suplemento dedicado a temáticas exclusivas sobre el ciberespacio de la revista *MadrePerla*, fundada en 1993, cuatro años más tarde surgirá de forma independiente, con el nombre de *Info@perla*: una revista digital consagrada a la relación entre género y nuevas tecnologías. El mismo grupo crea el portal Medea que se presenta como un sitio de reflexión, con mirada de género, que se propone reflexionar sobre la ‘sociedad de la información’ así como difundir en la comunicación electrónica “una cultura sensible con las diferencias”. Pero pronto se empiezan a propagar por la red de redes innumerables blogs y páginas web, y las feministas italianas, conscientes de las importantes repercusiones de la comunicación mediada por ordenador, se encomiendan habitar la red.

Las mujeres de la Librería de Milán así lo vieron y por ello decidieron poner en funcionamiento su propia página: www.libreriadelledonne.it/. Tal como nos comentan dos de sus responsables, entendieron que debían “abrir una ulterior puerta, un espacio abierto al otro, al exterior, a lo imprevisto, en el gran universo de la red” (Colombo y Giardini, 2007: 37). Los objetivos que perseguían se concretaban en: “hacer política en red sin anular la diferencia sexual, sin renunciar al sentido crítico frente a la velocidad de la información y sin renunciar a la corporeidad” (2007: 40). El problema del cuerpo en el ciberespacio, objeto de estudio del ciberfeminismo, estará muy presente en este contexto pues suscitará importantes polémicas teóricas sobre su posible descarnalización en las ondas virtuales, algo que no compartirán las milanesas. Éstas concibieron Internet como una nueva forma de actuar políticamente que posibili-

¹⁴ La red Lilith también dio el salto al mundo virtual. Ver <<http://www.retelilith.it/>>.

taría llegar a más partes del mundo, por lo que pronto invitaron a ocupar una ‘habitación’ (un espacio dentro de su propia página) a las mujeres de Diótima. Éstas, no obstante, finalmente optaron por crear su propio espacio en el mundo virtual de Internet, <http://www.diotimafilosofe.it/>, esperando “ser capaces de integrar las dos redes: la red virtual informática y la red de nuestras relaciones reales” (Sartori, 2007: 48). Una de las ventajas de instalarse y habitar el ciberespacio es que les permitió crear una revista *online*, *Per amore del mondo* (Por amor al mundo) que, desde 2007, va por el sexto número.¹⁵

Con todo, cabe por tanto concluir que la pronta propagación de las voces online de las mujeres italianas las ha situado a la vanguardia, poblando el espacio público de la red, entendido como un complemento y una herramienta política útil para la causa feminista.

Tras este sintético recorrido, lo cierto es que desde los tiempos de las prácticas de la autoconciencia, como toma de conciencia de una realidad sexuada, hasta el traslado a la red de redes, el feminismo en Italia ha ido abriendo caminos, abriendo ventanas desde donde observar y espacios desde donde participar en la construcción social y política de las mujeres. El objetivo de este estudio –que requeriría ser complementado con un análisis crítico de las diferentes concepciones que contiene el feminismo italiano, y en particular a lo que respecta a la corriente de la diferencia– ha procurado mostrar una suerte de mapa. Es decir, los distintos aspectos que se han ido introduciendo, atendiendo a los contextos y a las temáticas (en algunos casos coincidentes con lo que acontecía en otros países). Aunque si bien en Italia la diferencia sexual ha conseguido, a partir de las disputas con las mujeres de los partidos políticos, ocupar casi todo el escenario, cabe decir que ésta no ha sido exclusiva ni de una sola corriente, ni de una sola perspectiva sino que ha habido variaciones (baste mencionar aquí las aportaciones de dos italianas consagradas en el pensamiento internacional como son Teresa de Lauretis y Rosi Braidotti). Por tanto, con la finalidad de mostrar y aglutinar resumidamente el abanico teórico-práctico de este movi-

¹⁵ Aunque este ha sido un punto de discusión que ha derivado en que la publicación también salga ahora en papel impreso sin abandonar el formato digital.



miento, hemos pretendido mostrar la fuerza de un feminismo que ha perseguido alterar el orden de las cosas y que se ha construido en un marco específico. De hecho, actualmente, el debate feminista, bien sea en la red bien fuera de ella, pivota sobre esta historia, sobre una tradición donde la condición de las mujeres ha ido cambiando a través de las vicisitudes históricas y donde la situación socio-política específica de Italia configuró y configura una articulación particular entre el nexo política y feminismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bocchetti, Alessandra. (1995). *Cosa vuole una donna. Storia, politica, teoria. Scritti 1981/1995*. Milano: Tartaruga [trad. *Lo que quiere una mujer*, Valencia, Cátedra, 1996].
- (1998). “Cuándo, cómo, porqué del Centro cultural Virginia Woolf de Roma”. *Duoda. Revista d’Estudis Feministes*, (15), 35-43.
- Buttarelli, Annarosa. (1998). “Vita femminile. Oltre la modernità”. En Caruncho y Mayobre (coords.) *Entre a igualdade e a diferencia*. Santiago de Compostela: Tórculo.
- Buttafuoco, Annarita. (1990). “Historia y memoria del sí. Feminismo e investigación histórica en Italia”. En Colaizzi (ed.) *Feminismo y Teoría del Discurso*. Madrid: Cátedra.
- Cavarero, Adriana. (1995). *Ermeneutica della differenza sessuale*. Valencia: Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo.
- (1988). “Per una teoria della differenza sessuale”. *Diotima*.
- (1987). “L’elaborazione filosofica della differenza sessuale”. Marcuzzo: Rossi-Doria.
- Cigarini, Lidia. (1996). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria.
- (1997). *Meglio Orfani*. Milán: Quaderni Viola. [trad. *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2002]
- (2001). *Lettera alle Romane. Sussidiario per una scuola dell’obbligo di feminismo*. Milán: Quaderni Viola.

- Della Porta, Donatella. (2001). "Diritti di cittadinanza e movimento delle donne". En Di Cori y Barazzetti, (coords.). *Gli studi delle donne in Italia. Una guida critica*. Roma: Carocci editore.
- De Miguel, Ana. (1995). "Feminismos". En Amorós, C., (coord.). *10 palabras claves sobre Mujer*. Pamplona: Verbo Divino.
- Di Cori, Paola y Barazzetti, Donatella. (coords.) (2001). *Gli studi delle donne in Italia. Una guida critica*. Roma: Carocci editore.
- Diotima. (1988). *Il pensiero dell differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga.
- (1996). *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria.
- Dominijani, Ida. (1987). "El deseo de política". En Cigarini, *La política del deseo*.
- Ergas, Yasmine. (1987). "Tra sesso e genere". *Memoria. Rivista delle donne*, (19-20), 11-18.
- Fiume, Giovanna. (2006). "Crítica de la política e historia política de las mujeres en Italia: un balance problemático". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 28, 57-81.
- Gómez, Lucia. (2004). "Subjetivación y Feminismo: Análisis de un manifiesto político". *Athenea Digital*, (5), 97-123.
- Hipatía. (1998). *Autoridad científica, autoridad femenina*. Madrid: horas y Horas.
- Lazzerini, Gabriela, "Biografica di una comunità scientifica femminile, Ipazia" en Buttarelli, Muraro y Rampello, (coords.), (2000). *Duemilauna. Donne che cambiano l'Italia*. Milano: Patriche Editrice.
- Libreria Delle Donne Di Milano. (1987). *Non credere avere mai diritti*. Torino: Rosenberg & Sellier. [trad. *No creas tener derechos*, Madrid, horas y Horas, 2004].
- (2006). *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra con el final del patriarcado 1973-1996*. Madrid: horas y Horas.
- Lonzi, Carla. (1975). *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Marcuzzo, M^a Cristina y Rossi-Doria, Anna. (1987). *La ricerca delle done. Studi femministi in Italia*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- Melandri, Lea. (1996). *De las diferencias de género a la individualidad del macho y la hembra*. Valencia: Episteme.

- Muraro, Luisa. (1991). *Le ordine simbolico della madre*. Turín: Riuniti [trad. *El orden simbólico de la madre*, Madrid, horas y Horas, 1994].
- (1992). “Sobre la autoridad femenina”. VV.AA *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Pamplona: Pamiela.
- Posada Kubissa, Luisa. (2005). “El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y el orden simbólico de la madre”. En Amorós y De Miguel (eds). *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización, II*. Del Feminismo liberal a la posmodernidad. Madrid: Minerva Ediciones.
- Rossanda, Rossana. (1982). *Las otras*. Barcelona: Gedisa.
- Susi, Enrichetta, (1995). *Autorità scientifica, autorità femminile*. Valencia: Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo.
- Tagliavini, Annamaria. (2009). “L’esperienza delle Biblioteche Italiane delle Donne tra memoria e futuro: aspetti organizzativi, di gestione e strategici”. En Mariño Costales, Mariam y Pérez Pais, Carmen, (coord.), (2009). *Xénero e documentación. Unha ferramenta de achega ao tratamento documental*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- VV.AA. (2007, abril-septiembre). “Webwoman: femminismi in rete”. *DWF*, (2-3).

Premisa

Carla Lonzi

Estos escritos, tanto los que llevan mi firma como los firmados colectivamente, señalan la primera etapa de mi toma de conciencia, que va de la primavera del 70 al invierno del 72, estimulada por el descubrimiento de la existencia del feminismo en el mundo y por los encuentros con las mujeres de *Rivolta Femminile*.¹

El riesgo de estos artículos es que se tomen como puntos teóricos estables cuando, en realidad, reflejan sólo el modo inicial que tuve de enfrentar el descubrimiento en momentos en que predominaba mi desdén por haber comprendido que la cultura masculina en todos sus aspectos había teorizado sobre la inferioridad de la mujer. Por esa razón, su inferiorización parece completamente natural.

¹ Algunos puntos de conciencia fueron elaborados en los grupos de *Rivolta Femminile*, y, por lo tanto, los escritos donde se enunciaban fueron firmados colectivamente. Queda a mi nombre la elaboración de los temas de los escritos más extensos. Al presente, esa fase está terminada: la verdadera autoconciencia ha llevado a una expresión estrictamente personal. (Nota de la autora)

Las mujeres mismas aceptaban ser consideradas “segundas”, quien las convencía parecía merecer el aprecio del género humano: Marx, Lenin, Freud y todos los otros. Me sentí movida a impugnar algunos de los principios del patriarcado, no sólo del pasado o presente, sino también los que plantean las ideologías revolucionarias.

El *Manifiesto* contiene las frases más significativas que la idea general de feminismo nos trajo a la conciencia durante nuestras primeras aproximaciones. La clave feminista obraba como una revelación. El deseo de expresarnos fue para nosotras sinónimo de liberación.

Escupamos sobre Hegel lo he escrito porque me perturbaba constatar que casi la totalidad de las feministas italianas daba más crédito a la lucha de clases y a la cultura marxista que a su propia opresión. Hoy ya no es así, pero es necesario recordar que me refiero a cuatro años atrás.

Cuando ya ni la política, ni la filosofía, ni la religión gozaban de nuestra fe incondicional, afrontamos el punto central de nuestra inferiorización: lo sexual. Durante una campaña para la abolición del delito de aborto me pregunté: ¿Qué nos esclaviza más, someternos al aborto clandestino o el hecho de quedar embarazadas sin haber probado el placer; es decir, sólo para satisfacer al varón? ¿Quién nos ha obligado a satisfacerlo a costa nuestra? Nadie. Somos víctimas inconscientes pero voluntarias.²

¿Por qué la mujer no tiene asegurada, como el varón, la resolución en el orgasmo? ¿Cuál es su funcionamiento fisio-sexual? ¿Y el psico-sexual? ¿Cuál es, en fin, su sexo? Existen mujeres clitorídeas y mujeres vaginales: ¿quiénes son?, ¿qué somos?³ Al tomar conciencia de condicionamientos culturales que desconocemos, no dudamos siquiera de que habíamos descubierto algo esencial, algo que cambiaba todo: el sentido que tenemos de nosotras, de las relaciones, de la vida. A medida que se llegaba al fondo de la opresión, el sentido de la liberación se convertía en algo más interior, más personal. Por tal razón, el camino de la toma de conciencia –sea como fuere que se lo lleve a cabo– es el único camino para la liberación, de lo contrario se corre el

² Ver “Sexualidad femenina y aborto”.

³ Ver “La mujer clitorídea y la mujer vaginal”.



riesgo de luchar, siguiendo un camino ilusorio, por una liberación que luego se revelará exterior, aparente.⁴

Por ejemplo, luchar por el mañana, un mañana sin condicionamientos para la mujer, un mañana tan lejano que ya ni siquiera existiremos. Siempre el varón aplazó las soluciones para un futuro ideal de la humanidad, que no existe; debemos entonces revelar a la humanidad el presente; esto es, a nosotras mismas.

Nadie está *a priori* condicionado al punto de no poder liberarse; nadie está *a priori* tan poco condicionado como para ser libre. Las mujeres no estamos condicionadas de modo irremediable: sólo que en ningún siglo hay experiencia expresa de liberación de nosotras mismas como ha ocurrido, en cambio, en el mundo masculino. Descubrir en qué consiste la liberación ya es liberarse. Estos escritos son para mí un primer paso hacia esa experiencia: una premisa y una profecía.

⁴ Ver "Significado de la autoconciencia en los grupos feministas".

El Manifiesto

Rivolta Femminile

*“¿Las mujeres siempre estarán divididas entre ellas?
¿Lograrán alguna vez formar un único cuerpo?”
(Olympe de Gouges, 1791)*

1. La mujer no se halla definida por su relación con el varón. La conciencia de este hecho es fundamental tanto para nuestra lucha como para nuestra libertad.
2. El varón no es el modelo al que la mujer se debe adecuar en el proceso de descubrirse a sí misma.
3. Respecto del varón, la mujer es lo otro. Respecto de la mujer, lo otro es el varón. La igualdad es un intento ideológico para someter a la mujer en niveles más elevados.
4. Identificar a la mujer con el varón significa anular la última posibilidad de liberación.
5. Para la mujer liberarse no quiere decir aceptar una vida idéntica a la del varón, que es invivible, sino expresar su propio sentido de la existencia.
6. La mujer en cuanto sujeto no rechaza al varón como sujeto, sino que lo rechaza en su rol absoluto. En la vida social lo rechaza en su rol autoritario.
7. Hasta ahora el mito de la complementariedad ha sido utilizado por el varón para justificar su poder.

8. Desde la infancia, se persuade a las mujeres para que no tomen decisiones y para que dependan de una persona “capaz” y “responsable”: el padre, el marido, el hermano...
9. La imagen femenina con la que el varón ha interpretado a la mujer ha sido invención suya.
10. La virginidad, la castidad, la fidelidad, no son virtudes, sino vínculos contruidos para mantener la familia. El honor es la codificación represiva resultante.
11. La mujer, en el matrimonio, privada de su apellido, pierde su identidad, con lo cual se da a entender que ha cambiado de propietario, pasando del padre al marido.
12. La persona que genera al hijo no le puede dar su propio apellido: el derecho de la mujer ha sido codiciado por otros y se ha convertido en privilegio de ellos. Nos obligan a reivindicar la evidencia de un hecho natural.
13. Reconozcamos que el matrimonio es la institución que ha subordinado a la mujer al destino masculino. Manifestémonos en contra del matrimonio.
14. El divorcio es un injerto en el matrimonio, con el cual se refuerza dicha institución.
15. La transmisión de la vida, el respeto a la vida, el sentido de la vida son intensas experiencias de la mujer, valores que la mujer reivindica.
16. El primer elemento del rencor de la mujer hacia la sociedad es verse obligada a afrontar la maternidad como disyuntiva excluyente.
17. Denunciamos la desnaturalización de una maternidad pagada al precio de la exclusión.
18. La negación del aborto libre debe ser considerada como parte del veto global que se ejerce sobre la autonomía de la mujer.
19. No queremos continuar pasando toda la vida en la maternidad y continuar siendo instrumentos inconscientes del poder patriarcal.
20. La mujer está harta de criar un hijo que se convertirá en un pésimo amante.
21. En una libertad que es difícil de afrontar, la mujer libera incluso al hijo y el hijo es la humanidad.
22. En toda forma de convivencia, alimentar, limpiar y atender todos los momentos de la vida cotidiana, deben ser gestos recíprocos.

23. Por su educación y por *mimesis*, el varón y la mujer se adaptan a sus roles desde la más tierna infancia.
24. Reconozcamos el carácter mistificador de todas las ideologías, porque mediante las formas razonadas del poder (teológico, moral, filosófico, político), la humanidad se ha visto empujada a una condición inauténtica, oprimida y tolerante.
25. Detrás de toda ideología adivinamos la jerarquía de los sexos.
26. De ahora en adelante no queremos que entre nosotras y el mundo exista ninguna barrera.
27. El feminismo ha sido el primer momento político de crítica histórica a la familia y a la sociedad.
28. Unifiquemos las situaciones y los episodios de la experiencia histórica feminista: en ellas la mujer se ha manifestado interrumpiendo, por primera vez, el monólogo de la civilización patriarcal.
29. Nosotras identificamos en el trabajo doméstico no remunerado la prestación que permite subsistir al capitalismo privado y al estatal.
30. ¿Volveremos a permitir que se siga repitiendo continuamente que al término de toda revolución popular, la mujer, que ha combatido junto a todos los demás, se vea postergada con todos sus problemas?
31. Detestamos los mecanismos de competencia y chantaje que la hegemonía de la eficiencia ejerce en el mundo.
32. Queremos poner nuestra capacidad de trabajo al servicio de una sociedad inmune a estos males.
33. La guerra siempre ha sido la actividad específica del varón y el modelo de comportamiento viril.
34. La paridad retributiva es uno de nuestros derechos, pero nuestra opresión es otra cosa. ¿Nos basta la paridad salarial cuando ya cargamos sobre las espaldas con las horas del trabajo doméstico?
35. Reexaminemos las aportaciones creadoras de la mujer a la comunidad, deshaciendo el mito de su laboriosidad subsidiaria.
36. Dar gran valor a los momentos “improductivos” es una extensión de la vida propuesta por la mujer.
37. Los que detentan el poder afirman: “Amar a un ser inferior es parte del erotismo”. Mantener el *statu quo*, por lo tanto, es su acto de amor.
38. Aceptamos la libertad sexual en todas sus formas, porque hemos cesado de considerar que la frigidez es una alternativa honrosa.

Continuar reglamentando la vida entre los sexos es una necesidad del poder; la única elección satisfactoria es una relación libre.

39. La curiosidad y los juegos sexuales son un derecho de los niños y de los adolescentes.
40. Hemos esperado cuatro mil años: ¡por fin abrimos los ojos! A nuestras espaldas se halla la apoteosis de la milenaria supremacía masculina. Su pedestal más firme han sido las religiones institucionalizadas. Y el concepto de “genio” ha constituido su escalón inalcanzable.
41. La mujer ha tenido la experiencia de ver destruido día a día todo cuanto hacía. Consideramos incompleta una historia que se ha constituido sobre huellas no percederas. Sobre la presencia de la mujer no se nos ha dicho nada, o lo que se ha dicho se ha dicho mal: nosotras debemos redescubrir tal presencia para saber la verdad.
42. La civilización nos ha definido como “inferiores”, la Iglesia nos ha llamado el “sexo”, el psicoanálisis nos ha traicionado, el marxismo nos ha vendido una revolución hipotética.
43. Demandamos a los milenios de pensamiento filosófico en los cuales se ha teorizado la inferioridad de la mujer.
44. Consideramos responsables de las grandes humillaciones que nos ha impuesto el mundo patriarcal a los pensadores: ellos son quienes han mantenido el principio de la mujer como ser adicional para la reproducción de la humanidad, vínculo con la divinidad o umbral del mundo animal; esfera privada y *pietas*.
45. Ellos han justificado en la metafísica lo que en la vida de la mujer había de injusto y atroz.
46. Escupamos sobre Hegel. La dialéctica amo-esclavo es un arreglo de cuentas entre colectividades de varones: no previó la liberación de la mujer, la gran oprimida de la civilización patriarcal.
47. La lucha de clases, como teoría revolucionaria desarrollada a partir de la dialéctica amo-esclavo, excluye igualmente a la mujer. Nosotras volvemos a poner en tela de juicio el socialismo y la dictadura del proletariado.
48. Al no reconocerse en la cultura masculina, la mujer denuncia la ilusión de universalidad.

49. El varón siempre ha hablado en nombre del género humano, pero ahora la mitad de la población terrestre le acusa de haber sublimado una mutilación.
50. La fuerza del varón reside en su identificación con la cultura, la nuestra en su refutación.
51. Tras este acto de conciencia el varón será diferente de la mujer y deberá escuchar de ella todo lo que le concierna.
52. El mundo no se acabará aunque el varón pierda el equilibrio psicológico que se basa en nuestra sumisión.
53. En la realidad ardiente de un universo que nunca ha revelado sus secretos, nosotras restamos mucho crédito a los empeños de la cultura. Queremos estar a la altura de un universo sin respuestas.
54. Nosotras buscamos la autenticidad del gesto de rebelión y no lo sacrificaremos ni a la organización ni al proselitismo.

Rivolta Femminile
Roma, julio de 1970

Escupamos sobre Hegel

Carla Lonzi

Escupamos sobre Hegel es uno de los más importantes escritos de Carla Lonzi. Con la profundidad crítica que la caracteriza, la autora analiza los componentes patriarcales de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana al considerarla una relación intrínseca de la cultura masculina donde la mujer no tiene lugar. La crítica de la autora a la interpretación de la dialéctica amo/esclavo que hace el marxismo en términos de lucha de clases es uno de los temas centrales del escrito. Subsumir la lucha contra la opresión de las mujeres a la lucha de clases como propone el marxismo es, para Lonzi, una impostura que invisibiliza el privilegio absoluto del varón sobre la mujer.

La definición androcéntrica que Freud hace de la mujer como “carente de” o “incompleta” por no tener pene, también es cuestionada por la feminista italiana que considera que ningún ser humano o grupo debe ser definido en referencia a otro ser humano o a otro grupo. En palabras de Lonzi, *la mujer, tal como es, es un individuo completo: la transformación*



que debe producirse es cómo se ve ella misma en el universo y cómo la ven los otros.

Respecto a la familia y al matrimonio Lonzi afirma que son instituciones políticas creadas para garantizar la supremacía masculina. El divorcio, más que una conquista de las mujeres, es un paliativo histórico funcional al poder patriarcal. Sólo con la disolución de dichas instituciones por obra de las mujeres será posible la liberación femenina.

La propuesta estratégica de Lonzi, trasciende la lucha de clases, no forma parte de la dialéctica amo/esclavo, ni participa del poder masculino. La respuesta está en las mujeres, quienes tomando conciencia de sí mismas, pueden introducir en el mundo el Sujeto imprevisto capaz de convertir el presente en una modificación total de la vida.

NOTA DE COMPILADORAS.

El problema femenino implica una relación entre cada mujer carente de poder, de historia, de cultura, de rol y cada varón con su poder, su historia, su cultura y su rol absoluto.

El problema femenino cuestiona todo lo hecho y pensado por el varón absoluto; el que no tenía conciencia de que la mujer fuese un ser humano de su misma dimensión. En el siglo XVIII pedimos la igualdad y Olympe de Gouges fue condenada al patíbulo por sus *Declaraciones sobre los Derechos femeninos*. La demanda de igualdad entre mujeres y varones en el plano jurídico coincide, históricamente, con la afirmación de la igualdad de los varones entre ellos. Entonces nuestra presencia fue oportuna. Hoy tenemos conciencia de ser nosotras las que planteamos una nueva situación.

La opresión de la mujer no se inicia en el tiempo, sino que se esconde en la oscuridad de los orígenes. La opresión de la mujer no se resuelve con la muerte del varón. No se resuelve en la igualdad, sino que prosigue dentro de la igualdad. No se resuelve en la revolución, sino que se perpetúa dentro de la revolución. El plano de las alternativas es una fortaleza de la preeminencia masculina en la que no existe lugar para la mujer.

La igualdad de la que hoy disponemos no es filosófica, sino política: ¿Queremos, después de milenios, insertarnos con este título en el mun-

do que han proyectado otros? ¿Nos parece gratificante participar en la gran derrota del varón?

Por igualdad de la mujer, se entiende su derecho a participar en la gestión del poder en la sociedad, por medio del reconocimiento de que aquella posee la misma capacidad que el varón. Pero la experiencia femenina más auténtica de estos años nos ha mostrado el proceso de devaluación global en el que se encuentra el mundo masculino. Hemos comprendido que, en el plano de la gestión del poder, no concurren capacidades, sino una forma particular de alienación, que es muy eficaz. La actuación de la mujer no implica una participación en el poder masculino, sino en el cuestionamiento de ese concepto de poder. Si hoy se nos reconoce nuestra imbricación a título de igualdad es, precisamente, para alejar aquel peligro.

La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. La diferencia entre mujer y varón es la básica de la humanidad.

El varón negro es igual al varón blanco, la mujer negra igual a la mujer blanca. La diferencia de la mujer consiste en haber estado ausente de la historia durante miles de años. Aprovechémonos de esa diferencia: una vez lograda la inserción de la mujer, ¿quién puede decir cuántos milenios transcurrirán para sacudir este nuevo yugo? No podemos ceder a otros la tarea de derrocar el orden de la estructura patriarcal. La igualdad es todo lo que se les ofrece a los colonizados en el terreno de las leyes y los derechos. Es lo que se les impone en el terreno cultural. Es el principio sobre cuya base el colono continúa condicionando al colonizado.

El mundo de la igualdad es el mundo de la superchería legalizada, de lo unidimensional; el mundo de la diferencia es el mundo en el que el terrorismo depone las armas y la superchería cede ante la variedad y multiplicidad de la vida. La igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la inferioridad de la mujer. Esta es la posición de alguien diferente que quiere operar un cambio global en la civilización que le ha recluso.

Hemos descubierto no sólo los datos de nuestra opresión, sino la alienación que se ha originado en el mundo por habernos tenido prisioneras. La mujer ya no tiene pretexto alguno para adherirse a los objetivos del varón. En este nuevo estadio de conocimiento, la mujer rechaza en tanto que dilema impuesto por el poder masculino tanto el plano de la igualdad como el de la diferencia, afirmando que ningún ser humano, ni ningún grupo, debe ser definido en referencia a otro ser humano o a otro grupo.

La opresión femenina es el resultado de largos milenios: el capitalismo, más que producirla, la ha heredado. La aparición de la propiedad privada ha presentado el desequilibrio entre los sexos como una necesidad del poder de cada varón sobre cada mujer, en tanto las relaciones de poder se definían entre varones. Interpretar sobre bases económicas el destino, que nos ha acompañado hasta hoy, significa apelar a un impulso motriz cuyo mecanismo se desconoce. Nosotras sabemos que, caracterológicamente, el ser humano se orienta hacia la satisfacción de sus instintos, al menos en sus contactos con el sexo opuesto. El materialismo histórico olvida la clave emocional que ha determinado el tránsito a la propiedad privada. Queremos recalcar que reconocer la propiedad como arquetipo permite ver cuál fue el primer objeto que el varón concibió como propio: el objeto sexual, la mujer. Al sustraer a la mujer como la primera presa del inconsciente masculino, se desatan los nudos originarios de la patología posesiva.

Las mujeres tienen conciencia del nexo político que existe entre la ideología marxista-leninista y los sufrimientos, necesidades y aspiraciones de las mujeres. Pero no creen que sea posible esperar a que la revolución los solucione. No consideran válido que su propia causa esté subordinada al problema de clase. No pueden aceptar una impostación de su lucha y una perspectiva que pase por encima de sus cabezas.

El marxismo-leninismo necesita equiparar a ambos sexos, pero el ajuste de cuentas entre las colectividades masculinas no puede sino traducirse en una dádiva paternalista a la mujer de los valores masculinos. Además se les pide su ayuda más de lo que se está dispuesto a ayudarla.

La relación hegeliana amo-esclavo, es una relación interna del mundo humano masculino, y es a ella a la que se refiere la dialéctica, en términos deducidos exactamente de las premisas de la toma de poder.

Pero la discordia mujer-varón no es un dilema: para ella no se ha previsto ninguna solución, puesto que la cultura patriarcal no la considera un problema humano, sino un dato natural. Es algo que viene con la jerarquía de los sexos, a los que se les atribuye como esencia lo que es resultado de su oposición: la definición de superior e inferior esconde en su origen un vencedor y un vencido. La visión masculina del mundo ha encontrado la justificación inherente a los límites de su propia experiencia unilateral. Pero, para la mujer, el origen de la oposición entre los sexos sigue inexplicado, de modo que busca en los motivos de su derrota primitiva la confirmación de la crisis del espíritu masculino.

Incluir el problema femenino dentro de una concepción de la lucha amo-esclavo, como lucha clasista, es un error histórico por cuanto la mujer proviene de una cultura que excluye un punto esencial de discriminación de la humanidad -el privilegio absoluto del varón sobre la mujer- que ofrece a la humanidad perspectivas en términos de problemática masculina (esto es: ofrecían perspectivas sólo a la colectividad masculina).

Que la mujer se subordine según al planteo clasista, significa reconocer como términos semejantes un tipo de esclavitud que es distinto al suyo; términos que son el testimonio más convincente de su desconocimiento. La mujer, en cuanto tal, se encuentra oprimida en todos los niveles sociales: no sólo a nivel de clase, sino a nivel de sexo. Esta laguna del marxismo no es casual, ni podría ser subsanada ampliando el concepto de clase de modo que englobase la masa femenina, a la nueva clase. ¿Por qué no se ha visto la relación de la mujer con la producción, gracias a su actividad de reconstitución de las fuerzas de trabajo en la familia? ¿Por qué no se ha visto que su explotación dentro de la familia es una función esencial para el sistema de acumulación del capital? Confiando en el futuro revolucionario de la clase obrera, el marxismo ha ignorado a la mujer como oprimida y portadora de futuro, y ha desarrollado una teoría revolucionaria que encuentra su matriz en la cultura patriarcal.

Examinemos la relación mujer-varón en Hegel, el filósofo que ha visto en el esclavo el momento liberador de la historia.

Él -con mayor insidia que cualquier otro- ha racionalizado el poder patriarcal en la dialéctica entre un principio divino femenino y un principio humano viril. El primero preside la familia, el segundo, la comuni-



dad. Mientras que la comunidad se da su subsistir sólo destruyendo la beatitud familiar y disolviendo la autoconciencia en la autoconciencia universal aquella produce lo que la oprime y que, al mismo tiempo, le es esencial, es decir, en la femineidad en general su enemigo interno. La mujer no sobrepasa el estadio de la subjetividad; reconociéndose en sus parientes y allegados se hace inmediatamente universal, pero le faltan las premisas para escindirse del *ethos* de la familia y unirse a la fuerza autoconsciente de la universalidad, gracias a la cual el varón se convierte en ciudadano. Hegel considera esa condición femenina, fruto de la opresión, como su motor; la diferencia entre los sexos viene a constituir la base metafísica natural tanto de su oposición como de su reunificación. Hegel coloca en el principio femenino el *a priori* de la pasividad, con el que se anulan las pruebas del dominio masculino. La autoridad patriarcal que ha sometido a la mujer le reconoce como único valor haberse adecuado a ella como a su propia naturaleza.

En consonancia con la tradición del pensamiento occidental, Hegel retiene a la mujer vinculada -por su propia naturaleza- a un estadio al que le atribuye, con toda la resonancia posible, una condición tal que el varón preferiría no haber nacido si tuviese que considerarlo propio.

De todos modos, lo femenino la “eterna ironía de la comunidad” hace reír al pensador que, de edad avanzada e indiferente al placer, exclusivamente piensa y se preocupa por lo universal, volviéndose hacia los jóvenes para encontrar cómplices de su desprecio. La mujer, más allá de la ley divina que encarna, más allá del deber hacia el hogar, más allá de los bellos gestos de tragedia griega con los que sale del averno hacia la luz de la existencia, la mujer, pues, se revela en una actitud que sólo su debilidad ha hecho que fuese considerada más extraña que amenazadora: su reacción al enfrentarse al varón maduro y su inclinación hacia los jóvenes. Pero la identificación de Hegel con los valores de la civilización patriarcal hace que, en ese pasaje, encuentre un significado puramente instrumental. De hecho, interpreta la elevación jerárquica de la juventud es decir, de la virilidad, efectuada por una mujer como el estímulo que dispara, en la comunidad, el elemento con el que hay que contar para la actividad contra el extranjero: la guerra. En realidad nosotros, a través de ese gesto de mujer, vemos con claridad el poder del patriarca sobre ella y sobre los jóvenes. Actualmente, su intención se



vuelve contra la familia y contra la sociedad, en la figura del representante del poder que las domina a ambas. Mediante el escarnio, resalta la figura histórica del opresor del que hay que librarse. Pero, es precisamente él quien como cabeza, puede jugar y orientar hacia sus fines todo el movimiento de la mujer o del joven: este último, encariñado por las atenciones de ella, verdaderamente será un guerrero valiente para conservar la comunidad.

En la manifestación de la mujer, en tanto “eterna ironía de la comunidad”, nosotras reconocemos, en todos los tiempos, la presencia del ejemplo feminista.

En Hegel coexisten estas dos posiciones: una, ve el destino de la mujer ligado al principio de femineidad y, otra, descubre en el siervo no ya un principio inmutable, una esencia, sino la condición humana que realiza en la historia la máxima evangélica de “los últimos serán los primeros”. Si Hegel hubiese reconocido el origen humano de la opresión de la mujer como reconoció el de la opresión del siervo se hubiera visto obligado a aplicar al caso femenino la misma dialéctica amo-esclavo. Pero para ello habría encontrado un serio obstáculo: de hecho, si el método revolucionario puede acoger el pasaje de la dinámica social, no hay duda alguna de que la liberación de la mujer no puede encajar dentro de los mismos esquemas; en el plano mujer-varón no existe una solución que elimine al otro, de ahí que la meta de la toma del poder sea totalmente vana.

El elemento que distingue la lucha contra el sistema patriarcal, como fase sucesiva y concomitante de la dialéctica amo-esclavo, es que se torna vana la toma del poder como meta.

El axioma “todo lo racional es real” refleja la convicción de que la astucia de la razón no dejará nunca de concordar con el poder. Y la dialéctica es el mecanismo que deja continuamente abierto el camino a esa operación. En un modo de vida que no esté dominado por el carácter patriarcal, la construcción triádica perderá asidero en la psiquis humana.

La *Fenomenología del Espíritu* es una fenomenología del espíritu patriarcal, la encarnación, en el tiempo, de la divinidad monoteísta. La mujer aparece como imagen cuyo nivel significativo es ser hipótesis de otros.

La *Historia* es el resultado de las acciones patriarcales.

Cristo representa la irreversibilidad del sentimiento de culpa sobre el que se funda la potencia del padre. Al recorrerla hasta el final, adquiere la certeza de que, inmolándose, ejecuta su voluntad. Y redime a la comunidad para mayor gloria del padre.

Los dos asertos más colosales de la interpretación hegeliana están dentro de nosotras: la mujer que rechaza la familia, el joven que rechaza la guerra.

El joven intuye que el antiguo derecho de vida y de muerte que detentaba el padre sobre sus hijos, más que legalizar una praxis, explicitaba un deseo. Por eso la guerra le parece un expediente inconsciente para asesinarle, una conjura contra él.

No olvidamos este *slogan* fascista: *Familia y Seguridad*.

En la angustia de su inserción social, el joven esconde un conflicto con el modelo patriarcal. Ese conflicto se revela en los ejemplos anárquicos en los que se expresa un “no” global, sin alternativa; la virilidad se niega a ser paternalista, chantajista. Pero sin la presencia de su aliado histórico, la mujer, la experiencia anárquica del joven resulta veleidosa y acaba cediendo ante el reclamo de la lucha de masas organizada. La ideología marxista-leninista le ofrece la posibilidad de hacer constructiva su rebelión poniéndose del lado de la lucha proletaria, a la que delega, incluso, su liberación. Pero al obrar de este modo, el joven vuelve a ser absorbido por una dialéctica provista por la cultura patriarcal, que es la cultura de la toma del poder; mientras cree haber individualizado, junto con el proletariado, al enemigo común, el capitalismo, en realidad está abandonando, su propio terreno de lucha para pasarse al sistema patriarcal. Deposita toda su confianza en el proletariado en tanto portador de la posibilidad revolucionaria; quiere despertarlo porque le parece adormecido, por los éxitos sindicales y por las tácticas de los partidos, pero jamás duda de que pueda no ser la nueva figura histórica. Luchando por cuenta de otro, el joven se subordina una vez más; eso es exactamente lo que siempre se pretendió de él.¹ La mujer, cuya experiencia feminista es dos siglos más antigua que la del joven y que, primero en la Revolución Francesa y luego

¹ En buena medida parecen estar refiriéndose al movimiento *hippie* (N. de E.)



en la Rusa, ha intentado unir su problemática a la del varón en el plano político, obteniendo tan sólo el papel de agregado, *afirma que el proletariado es revolucionario en su enfrentamiento al capitalismo, pero reformista en su enfrentamiento al sistema patriarcal.*

Según unas notas de Gramsci,

(...) los jóvenes de la clase dirigente (en el sentido más amplio) se revelan y pasan a la clase progresista que históricamente se ha convertido en capaz de tomar el poder: pero en este caso se trata de jóvenes que pasan, de ser dirigidos por los ancianos de una clase a serlo por los ancianos de la otra; sea como sea la subordinación real de los jóvenes a los ancianos como generación se perpetúa. (De *Los intelectuales y la organización de la cultura.*)²

Desde la *República* de Platón a la *Utopía* de Tomás Moro y a los socialistas utópicos del mil ochocientos, el ideal de la comunidad de bienes siempre ha estado acompañado por el corolario lógico de la disolución de la familia como núcleo de intereses particulares. Marx y Engels desarrollaron esta corriente de pensamiento; pero, de todos modos, todavía insisten no sobre el hecho de que la supresión del elemento económico deba llevar “a cada hombre a disponer de todas las mujeres y a cada mujer a disponer de todos los hombres” (Fourier), sino a una relación carente de implicaciones utilitarias. La primera formulación hecha por Engels en los *Principios del Comunismo* en 1847 es la siguiente:

La ordenación comunista de la sociedad hará que la relación entre ambos sexos sea simplemente una relación privada, que afectará tan solo a las personas involucradas, y en la que la sociedad no tendrá por qué inmiscuirse. Podrá ser así porque la propiedad privada se habrá eliminado, y se educará en común a los niños, destruyendo así los dos fundamentos del

² Gramsci, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Argentina, Nueva Visión, 2004. (N. de E.)

matrimonio, tal como ha existido hasta ahora: dependencia de la mujer respecto al varón y de los hijos respecto a los padres, debido a la propiedad privada.³

Al año siguiente, encontramos en el *Manifiesto del Partido Comunista*, de Marx y Engels,

¡Abolición de la familia! Incluso los más radicales se aterrorizan ante proyectos tan vergonzosos de los comunistas. ¿Cuál es el fundamento de la familia actual, de la familia burguesa? El capital, la ganancia privada... Pero vosotros, comunistas, intentáis adoptar la comunidad de mujeres, nos grita a coro toda la burguesía. El burgués no ve en su mujer más que un instrumento de producción. Oye que los instrumentos de producción deben ser disfrutados en común y naturalmente se siente autorizado a creer que las mujeres también correrán idéntica suerte. Ni siquiera piensan que el problema reside en esto: abolir la posición de la mujer como simple instrumento de producción.⁴

Casi cuarenta años después, en *Los orígenes de la familia*, Engels precisa las relaciones entre la estructura económica y la familia según el materialismo histórico y hace explícita su convicción de que el matrimonio encontrará, en el ámbito de la caída del capitalismo, su realización más humana:

Una vez disminuidas las condiciones económicas..., se habrá llegado así a la igualdad de la mujer, y según todas las experiencias que hasta ahora conocemos, actuará, en medida muchísimo mayor que la hasta ahora conocida, para que los varones se conviertan efectivamente en monógamos, antes

³ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

⁴ Marx, K y Engels, F. *Manifiesto del partido comunista*, cap. II Proletarios y comunistas, 1848. (N. de E.)

bien que en hacer que las mujeres sean poliándricas. Pero lo que seguramente desaparecerá de la monogamia son todos los caracteres que lleva impresos por haber nacido de las relaciones de propiedad: es decir, en primer lugar, el predominio del varón; en segundo lugar, la indisolubilidad... Lo que hoy podemos presumir acerca de la ordenación de las relaciones sexuales, en cuanto el modo de producción capitalista haya sido liquidado, lo cual no puede tardar mucho en suceder, es principalmente de carácter negativo, y se limita en su mayor parte a aquello que será suprimido. Pero, ¿qué se logrará? Esto se decidirá en cuanto haya madurado una nueva generación... La plena libertad para contraer matrimonio sólo puede ser concedida en general cuando la eliminación de la producción capitalista y de las relaciones de propiedad que ella crea hayan alejado todas las consideraciones económicas secundarias, que todavía hoy ejercen una influencia tan potente sobre la elección del cónyuge. Entonces, en verdad, no existirá otro motivo de elección que la simpatía recíproca.⁵

Lenin actúa con ventaja al catequizar a las mujeres y los jóvenes, que veían una relación directa entre la eliminación de la propiedad privada y el amor libre:

Bonito marxismo aquel para el que todos los fenómenos y todas las modificaciones que intervienen en la superestructura ideológica de la sociedad se deducen inmediata <y> únicamente de la base económica. Un cierto Friedrich Engels, ya hace mucho tiempo, subrayó en qué consiste verdaderamente el materialismo histórico... En su Origen de la familia señala la importancia del desarrollo y del refinamiento, propios del impulso sexual del individuo. (De un coloquio con Lenin relatado por Clara Zetkin (1857-1933), ocurrido en el Kremlin en 1920)⁶

⁵ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

⁶ *Idem.*

En los países del área comunista, la socialización de los medios de producción a penas ha cambiado la estructura familiar tradicional. Más bien la ha reforzado en la medida en que se ha reforzado el prestigio y el papel de la figura patriarcal. El contenido de la lucha revolucionaria ha asumido y expresado la personalidad y los valores típicamente patriarcales y represivos, los que han repercutido en la organización de la sociedad, primero como Estado paternalista y luego como un verdadero Estado autoritario y burocrático. La concepción clasista, y por ello *la exclusión de la mujer como parte activa en la elaboración de los temas del socialismo*, ha hecho de esa teoría revolucionaria una teoría inevitablemente androcéntrica. Sexofobia, moralismo, conformismo y terrorismo han cerrado sus redes sobre los roles sociales impidiendo la disolución que durante siglos se había anhelado, como resultado obvio de la eliminación de la propiedad privada. La familia es la piedra angular del sistema patriarcal: está fundada, no sólo en intereses económicos, sino también en los mecanismos psíquicos del varón, que en todas las épocas ha tenido a la mujer como objeto de dominio y como pedestal para sus empresas más elevadas. El mismo Marx se comportó en vida como un marido tradicional, absorbido por su trabajo de estudioso e ideólogo, cargado de hijos, uno de los cuales lo tuvo con su sirvienta. La abolición de la familia no significa, de hecho, ni comunidad de mujeres como Marx y Engels ya habían aclarado ni ninguna otra fórmula que haga de la mujer un instrumento ejecutivo del “progreso”; sino la liberación de una parte de la humanidad que habrá hecho oír su voz y se habrá enfrentado, *por primera vez en la historia*, no sólo con la sociedad burguesa, sino con cualquier otro tipo de proyecto de sociedad que tenga al varón como protagonista, situándose así mucho más allá de la lucha contra la explotación económica, denunciada por el marxismo. La liberación de la mujer no continúa hoy en los países socialistas, en los que la estructura social ha alcanzado el rigor del alto medioevo a causa de la imposición autoritaria de los mitos patriarcales rehabilitados por la revolución, sino dentro de los Estados burgueses en los cuales el derrumbe de los valores sólo puede lograrse con la intervención femenina. Esto, de hecho, se produce como derrumbamiento de la concepción y de la realidad patriarcales, cuyo éxito se manifiesta en la corrosión no sólo de la burguesía, sino de todo un tipo de civilización masculina. El



marxismo se ha movido dentro de la dialéctica amo-esclavo, como contraste fundamental, separado de la cultura de la naciente burguesía cuya concreción de clase posibilitó. Pero la dictadura del proletariado ha demostrado, con creces, no ser portadora de la disolución de los roles sociales: ha mantenido y consolidado la familia como centro en el que se repite una estructura humana incompatible con cualquier cambio sustancial de los valores. La revolución comunista se ha logrado sobre unas bases político-culturales masculinas, *con la represión y la instrumentalización del feminismo*, y ahora tiene que enfrentarse a aquella rebelión contra los valores masculinos, que la mujer desea llevar hasta sus últimas consecuencias, más allá de la dialéctica de clases, en el interior del sistema patriarcal.

El feminismo, incluso en el momento culminante de la lucha por la dictadura del proletariado, se ha enfrentado de modo directo a la situación de la mujer, utilizando intuiciones y métodos de una gran apertura. Pero en aquellas circunstancias, la autoridad exigía que las mujeres defendieran los “verdaderos” problemas y su impostación no desviacionista, creando en ellas una frustración que las abocaba, sobre todo, a su propio holocausto.

Vuelve a ser Lenin quien habla con Clara Zetkin:

La lista de vuestros pecados, Clara, todavía no se ha terminado. He oído que en vuestras reuniones nocturnas dedicadas a la lectura y a las discusiones con las obreras, os ocupáis sobre todo de problemas sexuales y matrimoniales. Este argumento se halla en el centro de vuestras preocupaciones, de vuestra enseñanza política y de vuestra acción educadora. No podía dar crédito a lo que oía... Me han dicho que los problemas sexuales también son el argumento favorito de vuestras organizaciones juveniles. Nunca falta quien quiera extenderse sobre este particular. Esto resulta especialmente escandaloso y pernicioso para el movimiento juvenil. Estas discusiones pueden contribuir fácilmente a estimular y excitar la vida sexual de ciertos individuos, a destruir la fuerza y la salud de la juventud. También debéis luchar contra esta tendencia. El movimiento de las mujeres y de los jóvenes tiene muchos puntos de contacto. Por

eso las mujeres comunistas y los jóvenes deben emprender un trabajo sistemático. Un trabajo que tenga por objetivo elevarles, trasportarles del mundo de la maternidad individual al de la maternidad social... Las formas matrimoniales y las relaciones entre ambos sexos en el sentido burgués ya no son satisfactorias. En este campo se aproxima una revolución que corresponde con la revolución proletaria. Se comprende que toda esta madeja de problemas, tan extraordinariamente intrincados, preocupe profundamente tanto a las mujeres como a los jóvenes (...). Muchos jóvenes denominan su posición como “revolucionaria” y “comunista”. Y creen sinceramente que lo son. Pero nosotros, que somos viejos, no nos podemos engañar. Aunque yo no sea exactamente un asceta melancólico, esta nueva vida sexual de la juventud, e incluso de los adultos, me parece muy a menudo algo perfectamente burgués, uno de los múltiples aspectos de lupanar burgués (...). Sin duda conocéis la famosos teoría según la cual en la sociedad comunista la satisfacción de los propios instintos sexuales y el mismo impulso amoroso son tan simples y tan insignificantes como beber un vaso de agua (...). Pero un hombre normal, en condiciones igualmente normales, ¿se echará por los suelos en la carretera para beber de un charco de agua sucia? ¿O beberá en un vaso cuyos bordes llevan las marcas de decenas de labios ajenos?(...) Esta teoría del “vaso de agua” ha enloquecido a nuestra juventud, la ha enloquecido de verdad.⁷

En la carta de Lenin a Inés Armand⁸ de enero de 1915 leemos:

Estimada amiga: Recomiendo encarecidamente que el esquema del opúsculo sea escrito con mayor extensión... Hasta aho-

⁷ *The emancipation of women: from the writings of V. I. Lenin*, New York International Publishers, 1966, apéndice: “My recollections of Lenin” [*La emancipación de la mujer*, Madrid, Akal, 1974].

⁸ Elizaveta Fiódorovna, que con el “alias” de Ines Armand fue feminista y dirigente desde 1904, del Partido Socialdemócrata Ruso.

ra debo hacer una sola observación: la “reivindicación (femenina) de la libertad amorosa” aconsejo que sea totalmente suprimida. En efecto, no se basa en una reivindicación proletaria sino burguesa.

La contraposición propuesta por Lenin al “vulgar y cochino matrimonio campesino” y al “intelectual y pequeño burgués, carente de amor” era “el matrimonio civil proletario con amor”. La consecuencia de este intercambio epistolar con Lenin fue que Inés Armand renunció a la publicación de su opúsculo para las trabajadoras.

¿En qué difiere la “reivindicación de la libertad amorosa” del “matrimonio civil proletario con amor”? La diferencia estriba en que el primero fue formulado por las mujeres y acogido por los jóvenes como un tema de conducta revolucionaria, el segundo cristaliza los valores represivos y edificantes del varón nuevo ligado al partido y a la ortodoxia ideológica. El amor libre era la versión feminista de la crítica a la familia; el matrimonio proletario la consecuencia viril, llena de orden, según Engels, salida de las premisas del comunismo. Cuando una mujer comunista de Viena publica un opúsculo sobre los problemas sexuales, Lenin se indigna:

Este opúsculo, qué necedad. Las pocas nociones exactas que contiene, las obreras ya las conocen por Bebel y sin un esquema tan árido y pesado. Las hipótesis freudianas mencionadas en el opúsculo en cuestión le confieren un carácter pretendidamente “científico” pero, en el fondo, se trata de un embrollo superficial. La misma teoría de Freud hoy sólo es un capricho de la moda.⁹

Para Lenin la mujer podía desarrollarse hasta alcanzar la igualdad efectiva con el varón cuando, en la sociedad comunista, se hubiese librado del trabajo doméstico improductivo, para enfrentarse al trabajo productivo.

⁹ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

Nosotras reconocemos en la competitividad productivista el plano de poder al que está vinculada la sociedad capitalista, sea de capital privado o estatal. En ambas, la gestión de los medios de producción opera bajo la cobertura de una gama de valores económicos e ideológicos que sirven para que se pueda contar con un máximo rendimiento. Hoy en día, la humanidad aparece definitivamente bloqueada por el automatismo masculino como función de una disposición de la sociedad, cuya diferenciación interna consiste en procurar no admitir la crudeza de una condición de hecho: la instrumentalización.

Ninguna ideología revolucionaria podrá convencernos de que las mujeres y los jóvenes tienen deberes y soluciones en la lucha, el trabajo, la sublimación y el deporte, cuando los varones adultos perpetúan el privilegio de su control sobre aquéllos.

Nosotras vemos en el apoliticismo de la mujer tradicional, una respuesta espontánea al universo de ideologías y de reivindicaciones, en los que sus problemas no aparecen más que tangencialmente, mientras que desde la cumbre del paternalismo se la interpela como masa de maniobra.

Mientras los jóvenes trabajan por una revolución político-social que les impida malograr sus vidas, administrando una sociedad en la cual no se reconocen, hay quien cuenta con el entusiasmo neófito de las mujeres para solventar la crisis de la sociedad masculina: se les concede que ocupen ciertos cargos y se hace aparecer esta maniobra como la compensación a una vida que, desde siempre, fue de exclusión, como una victoria del movimiento femenino.

La industria necesita una reserva de mano de obra, que se encuentra en las mujeres; la sociedad de consumo tiene el proyecto de cargarlos con sus prestaciones en el sector terciario.

En las conclusiones del informe de la *Children's Employment Commission*, de 1866, citada por Marx en el capítulo XIII del volumen I del *Capital*, a propósito del trabajo del menor de edad, se afirma: *Niños y adolescentes tienen derecho a ser protegidos por la legislación contra el abuso de la autoridad paterna que quebranta prematuramente su salud física y los degrada en la escala de seres morales e intelectuales.* Marx prosigue comentando:



De todos modos no ha sido el abuso de la autoridad paterna el que ha creado la explotación directa e indirecta de la fuerza de trabajo inmadura por parte del capital; todo lo contrario, ha sido el mundo capitalista de la explotación el que ha convertido en abuso la autoridad de los progenitores, eliminando el fundamento económico que le correspondía. Por eso, por más terrible y repelente que parezca la disolución de la familia de viejo estilo dentro del sistema capitalista, a pesar de ello, la gran industria crea el nuevo fundamento económico para una forma superior de familia y de relación entre ambos sexos, con la parte decisiva que otorga a las mujeres, a los adolescentes y a los niños, tanto varones como mujeres, en los procesos productivos socialmente organizados, más allá de la esfera doméstica.

Desde los ritos de iniciación de los pueblos primitivos, a la guerra, la patria potestad, el aprendizaje y el trabajo, la autoridad paterna siempre se ha manifestado como aquello que caracteriza a toda autoridad, el abuso, diferente según cada circunstancia, pero cuyo objeto -mujeres y jóvenes- siempre ha guardado una relación con ello. En el rechazo de la utilización que hace de ellos el capitalismo, Marx ve las premisas de una forma superior de la familia, una vez derrocada la propiedad de los medios de producción. La previsión de la cultura revolucionaria ha quedado, a todas luces, contradicha: despreció las exigencias de aquella categoría de oprimidos cuya liberación se posponía a favor del desarrollo de la sociedad masculina, incluido el marxismo, a fuerza de proyectar una autoridad patriarcal que tuviese todo el aspecto de ser una igualdad. La rebelión femenina lleva en sí misma la posibilidad de desatascar el mundo de las alternativas en las que se encuentra paralizado: la gran industria ha creado el fundamento económico no para una familia de tipo superior, sino para la ruptura del contrato y del modelo familiar. Ruptura que sólo la mujer puede alcanzar, puesto que ha sido condenada a perpetuidad en las instituciones que constituyen la base del predominio masculino.

La maternidad se ha desnaturalizado por el desprecio entre ambos sexos, por el mito impersonal de la continuación de la especie y por la

rendición forzada de la vida de la mujer, pero a pesar de todo a sido nuestra fuente de pensamiento y sensaciones y la circunstancia de una iniciación particular. No somos responsables de haber engendrado a la humanidad desde nuestra esclavitud: quien nos ha hecho esclavas no ha sido el hijo, sino el padre.

Antes de ver en la relación madre-hijo un compás de detención de la humanidad, recordemos la cadena que siempre nos ha oprimido con un único lazo: la autoridad paterna. Contra ella se ha creado la alianza de la mujer y el joven. Que no nos pregunten qué pensamos del matrimonio y de su paliativo histórico, el divorcio. Las instituciones creadas para asegurar el privilegio del varón reflejan una impostación no más tolerable que las relaciones entre los sexos. Nosotras hacemos saltar todos, absolutamente todos, los instrumentos de tortura de la mujer.

Nosotras odiamos, sí, odiamos, todo cuanto tortura y oprime a la mujer trabajadora, al ama de casa, a la aldeana, a la mujer del pequeño comerciante y, en muchos casos, a la mujer de las clases pudientes. Reivindicamos de la sociedad burguesa, una legislación social a favor de la mujer porque nosotras comprendemos su situación y sus intereses y a ello dedicaremos nuestra atención durante la dictadura del proletariado”.¹⁰

La familia es la institución en la cual se han expresado los tabúes con los que el varón adulto siempre ha circundado las relaciones libres entre la mujer adulta y el joven. El psicoanálisis ha vuelto a plantear esta situación en los términos de tragedia, que le había decretado la antigüedad. La tragedia es una proyección masculina porque en el momento en que el varón es empujado de sus ciclos vitales hacia nuevos objetos sexuales, no soporta que la mujer manifieste sus deseos y que cualquier repercusión se verifique en el ámbito de sus posesiones.

El mito del amor materno se desata en el instante en que la mujer, en la época más plena de su vida, encuentra auténticamente, en el in-

¹⁰ Lenin, en el coloquio referido por C. Zetkin de 1920.

tercambio natural con la juventud, el sentido de la alegría, el placer y la diversión, que los tabúes de la organización patriarcal le permiten transferir sólo a sus hijos.

Tras el complejo de Edipo no se halla el tabú del incesto, sino el goce por parte del padre de este tabú con el fin de salvaguardarse.

Se destruye una imagen significativa del pasado: una escalera que por un lado es ascendida orgullosamente por el varón, mientras que por otro la mujer la va descendiendo fatigosamente. Aquella pizca de orgullo que se le concede en una fase de su vida no es suficiente para sostenerla hasta su conclusión.

Cuando la mujer plantea la causa, ya esta vencida.

De la cultura a la ideología, los códigos, las instituciones, los ritos y las costumbres, existe una circularidad de supersticiones masculinas sobre la mujer: toda situación privada está contaminada por ese territorio interior del que el varón va extrayendo presunción y arrogancia.

El joven está oprimido por el sistema patriarcal, pero al mismo tiempo ofrece su candidatura como opresor; el estallido de intolerancia de los jóvenes tiene el carácter de ambigüedad interna.

La cultura patriarcal mantiene la acción falsificadora de sus esquemas, incluso dentro de los modos en los que se articula la rebelión juvenil: interpretando el movimiento *hippie* como un movimiento religioso, los estudiantes comprometidos se sirven de una etiqueta políticamente desacreditada para obrar con paternalismo. Desde la cumbre de sus certidumbres ideológicas afirman: he aquí un episodio significativo, un momento no dialéctico de la sociedad. Pero incluso nosotras reconocemos el mérito de esto, de esta huída disgustada del sistema patriarcal; tal actitud representa el abandono de la cultura de la toma del poder y de los modelos políticos de los grupos de participación masculina. Los *hippies* no escinden la existencia entre momentos privados y públicos, y su vida es un amasijo de masculino y femenino. La muchacha que se aleja frustrada de los grupos políticos estudiantiles o acepta, frustrada, adecuarse al comportamiento cultural revolucionario de sus compañeros, se encuentra en una alternativa cuyas premisas se refieren al colectivo de varones: ellos escudriñan como un sector aparte, lo que desde siempre ha sido su campo de acción. La globalidad de los problemas es una ficción, mientras los

varones mantengan el monopolio, no sólo de la cultura burguesa sino también de la cultura revolucionaria y socialista. Los *hippies* han puesto de manifiesto lo irrisorio de esa jerarquía; muchachos y muchachas han formado una comunidad de tipo no viril, sobre los despojos desprestigiados de comportamientos agresivos y violentos y la historia belicosa de sus padres, quienes siempre tuvieron los instrumentos ideológicos y racionales necesarios para justificar su conducta, con el fin de modificar el mundo. La ausencia forzada de la mujer de todo el arco vital de la comunidad ha agigantado los comportamientos aberrantes del varón en la lucha por un cierto modo de vivir y de pensar. La reaparición de la mujer ha dado empuje a una marginación voluntaria de la juventud que manifiesta, de todos los modos posibles, destructivos, pero pacíficos, la convicción de que se debe partir de cero. Que la sociedad establecida pueda reabsorber a los *hippies*, como muchos profetizan y esperan, no disminuye la turbación que su improvisada e inesperada aparición ha provocado en la escena mundial. Ya ha sucedido antes que los muchachos y las muchachas, que por primera vez combatían por ellos mismos en las montañas, durante la guerra de guerrillas, vieron desaparecer “su” horizonte de autogestión y de sociedad inmune al paternalismo, con la organización de post-guerra sobre las consabidas plataformas de poder político, económico y cultural, que temporalmente cancelaron la sensación de haberse liberado del nazi-fascismo. En lugar de prever el tipo de fragilidad sobre la que se mantienen los *hippies*, nosotras observamos que el poder patriarcal les persigue y aísla, no sólo en tanto que imperialismo sino, incluso, dentro de la aristocracia cultural de los jóvenes progresistas.

Toda la estructura de la civilización, como en una cacería, empuja a la presa hacia los puntos en los que será capturada: el matrimonio es un momento conclusivo en el que se produce su cautiverio. Mientras los Estados aprueban el divorcio y la Iglesia católica se agita negándolo, la mujer revela su madurez denunciando la absurda reglamentación de las relaciones entre los sexos. La crisis del varón se demuestra en el modo en que se aferra a las fórmulas: porque en ellas se encuentra la consagración que lo hace superior.

La mujer se encuentra sometida, toda la vida, a la dependencia económica, primero de la familia del padre, luego del marido. Pero su libe-



ración no consiste en lograr la independencia económica, sino en demoler la institución que la ha hecho esclava durante más tiempo que a los esclavos.

Todo pensador, que ha dirigido una mirada amplia a la situación humana, ha remachado con su propio punto de vista la inferioridad de la mujer. Incluso Freud ha encontrado la tesis de la maldición femenina en el presunto deseo de una completitud que se identifica con el pene. Mostramos nuestra incredulidad ante el dogma psicoanalítico que atribuye a la mujer, en su más tierna edad, el sentido de comenzar en desventaja por la angustia metafísica de su diferencia.

En toda la familia, el pene del niño es una especie de hijo del hijo al que se alude con complacencia y sin inhibiciones. El sexo de la niña, sin embargo, es ignorado: no tiene nombre, ni afecto, ni carácter, ni literatura. Se aprovecha su ocultamiento fisiológico para callar su existencia: la relación entre varón y mujer no es, pues, una relación entre dos sexos, sino entre un sexo y su carencia.

En el epistolario de Freud con su novia, leemos: *Querido tesoro, mientras tú te solazas con los cuidados domésticos, yo me siento atraído por el placer de resolver el enigma de la estructura del cerebro.*

Indaguemos en la vida privada de los grandes hombres: la vecindad con un ser humano considerado, en los momentos más desapasionados, inferior ha colmado los gestos más comunes de una aberración a la que nadie se ha sustraído.

Nuestra observación directa es que no vemos ni genios ni individuos que hayan alcanzado globalmente, en todos los frentes, la posición justa. Nadie ha desmentido las trampas de la naturaleza humana.

Nosotras vivimos en este momento, que es excepcional. Queremos que el futuro sea imprevisto, no excepcional.

Nos importa muchísimo que se salvaguarde el impulso extraordinario de la osadía emocional de la mujer, del período vital de la juventud, con el que los individuos sientan las bases de la creatividad que dará impronta a su vida. El engaño que puede extraviar a la muchacha es creer que puede recuperar, con el tiempo, una experiencia psíquica de la que se la privó en su juventud. La mujer emancipada es un modelo estéril porque propone el ajuste de una personalidad que no ha tenido sus escapes en el momento oportuno.

Si miramos hacia atrás podemos reconocernos en las ocasiones de creatividad que han aparecido casualmente en el mundo femenino pero, sobre todo, en la dispersión de inteligencias que se ha producido en todas las épocas bajo la coerción y la domesticidad cotidianas. Sobre esa hecatombe el idealismo ha hecho proliferar continuamente los mitos de la femineidad.

Nosotras no queremos que se haga un distingo entre mujeres mejores o peores, porque lo que nos interesa es el punto más íntimo que cada una tiene en común con las otras y que para todas es tan vivo y doloroso.

El movimiento feminista no es internacional, sino planetario. La escisión entre infraestructura y superestructura ha sancionado una ley según la cual las mutaciones de la humanidad, desde siempre y para siempre, han sido y serán mutaciones de estructura: la superestructura ha reflejado y reflejará estas mutaciones. Este es el punto de vista patriarcal. Para nosotras, la creencia en los reflejos ha concluido. *Nuestra acción es optar por la des-aculturación*. No se trata de una revolución cultural que sigue o integra la revolución estructural, no se basa en la verificación, en todos los niveles, de una ideología, sino en la carencia de necesidad ideológica. La mujer no ha contrapuesto a las construcciones del varón más que su dimensión existencial; jefes, pensadores, científicos, no han salido de entre ellas, pero han poseído energía, pensamiento, coraje, decisión, atención, sentido, locura. Las huellas de todo esto se han borrado porque no estaban destinadas a perdurar, pero nuestra fuerza estriba en no poseer ninguna mistificación de los hechos: actuar no es una especialización de casta, aunque se convierte en ello mediante el poder por el que está orientada la acción. La humanidad masculina se ha adueñado de este mecanismo cuya justificación ha sido la cultura. Desmentir la cultura significa desmentir la valoración de los hechos que constituyen la base del poder.

La maternidad es el momento en el que la mujer recorriendo las etapas iniciales de la vida en simbiosis con el hijo se des-acultura. Ve el mundo como un producto extraño a las exigencias primarias de la existencia que está reviviendo. La maternidad es su "vuelo". La conciencia de la mujer se vuelca espontáneamente hacia adentro, hacia los orígenes de la vida, y se interroga.

El pensamiento masculino ha ratificado el mecanismo que hace parecer necesaria la guerra, el caudillaje, el heroísmo, el abismo generacional.

El inconsciente masculino es un receptáculo de sangre y de temor. Porque reconocemos que el mundo está habitado por los fantasmas de muerte, vemos en la piedad el papel impuesto a la mujer; nosotras abandonamos al varón para que toque el fondo de su soledad.

(...) La guerra preserva la salud ética de los pueblos en su indiferencia hacia el hábito y la inmovilidad; del mismo modo como el movimiento de los vientos preserva el agua de los lagos de la putrefacción que se producirá si existiese una prolongada bonanza; así una paz prolongada, o aún peor perpetua, llevaría a los pueblos a la putrefacción –puesto que el hombre es negativo-o-negador, y no convertirse en algo fijo-y-estable.¹¹

Incluso los más recientes análisis psicológicos y psicoanalíticos sobre los orígenes y motivos de la institución de la guerra aceptaban como ley natural de la raza humana la sumisión de la mujer al varón. Se estudiaba el comportamiento de los individuos y de los grupos primitivos y actuales dentro del absoluto patriarcal, sin reconocer, en el dominio del varón sobre la mujer, la circunstancia del engaño en la que ya se manifiesta un curso psíquico alterado. El padre y la madre de los que continuamente se habla como sujeto y objeto de los procesos de proyección, que invisten y deforman la que podría ser una elaboración normal de los datos de la realidad, no son dos entidades primarias, sino el producto de una prevaricación entre los sexos que ha encontrado su asentamiento en la familia. Sin esas premisas, se elude la supresión de las causas psíquicas de la guerra como amenaza atómica, bien postulando un retorno a los valores privados, como negación de la soberanía del Estado, bien promoviendo una institución que prohíba la guerra como delito individual. Pero de este modo se olvida, por un lado, que los valores privados son los valores de la familia y que la familia ha firmado la rendición incondicional de la mujer al poder masculino, consolidando aquel mecanismo de angustias patológicas y de defensas relativas, a partir de las cuales se desarrolla, vicariamente, la vida de la comunidad, y por

¹¹ Hegel, del *Derecho natural*, 1802.

otro que la enfermedad mental de la humanidad no puede elegir por sí misma su salvación en una forma autoritaria y someternos a ella.

En *L'Unità* del 4 de junio de 1944 se lee: *Italia es nuestra Patria y nuestra madre común: y es nuestro deber -deber de todos los ciudadanos italianos, varones y mujeres, jóvenes y adultos- combatir por su honor y su libertad.*¹²

Con motivo de la muerte de Nasser (acontecida en estos días de septiembre de 1970) un periódico libanés ha escrito: *Cien millones de árabes se han sentido inesperadamente huérfanos.*¹³

El fantasma obsesivo que utiliza la propaganda racista es el del estuprador, el del superdotado sexual que roba y viola a las mujeres. En la concepción hegeliana, “trabajo” y “lucha” son las acciones de las que el mundo humano parte para una historia masculina. Sin embargo, el estudio de los pueblos primitivos sirve para constatar que el trabajo es atributo femenino, y la guerra el oficio específico del varón. Hasta tal punto, que cuando está privado de la guerra, vencido o reducido al trabajo, el varón afirma haber dejado de serlo, y sentirse transformado en mujer. En los orígenes, por tanto, la guerra aparece estrechamente conexas a la posibilidad de identificarse y de ser identificado como sexo masculino, superando así, mediante una prueba externa, la ansiedad interior por la falta de la virilidad propia del varón. Nosotras nos preguntamos en qué consiste esa angustia del varón, que recorre luctuosamente toda la historia del género humano, volviendo siempre a un punto de insolubilidad de todo esfuerzo por salir de la disyuntiva de la violencia. La especie masculina se ha expresado matando, la femenina trabajando y protegiendo la vida: el psicoanálisis interpreta las razones por las que el varón ha considerado la guerra como tarea viril, pero no nos dice nada sobre la concomitante opresión de la mujer. Y las razones que han llevado al varón a institucionalizar la guerra, como válvula de escape de sus conflictos internos, nos hacen creer que tales conflictos son fatales para él, pero que son un *primum* de la condición humana. Pero la condi-

¹² Palmiro Togliatti (1893-1964) Fundador del Partido Comunista Italiano, Secretario General del mismo desde 1927 hasta su muerte. (N. de E)

¹³ Gamal Abdel Nasser (1918-1970) Presidente de Egipto desde 1956 hasta 1970. (N. de E.)

ción humana de la mujer no manifiesta la misma necesidad; al contrario, ella llora por la suerte de los hijos que han sido enviados al matadero e, incluso, en la misma pasividad de su *pietas*, escinde su papel de aquel del varón. Hoy nosotras intuimos una solución para la guerra mucho más realista que las ofrecidas por los estudiosos: ruptura del sistema patriarcal mediante la disolución de la institución familiar por obra de la mujer. Así se podrá verificar el proceso de renovación de la humanidad a partir de la base; proceso que ha sido invocado muchas veces sin que se supiese a santo de qué milagro debía producirse una normalización de la humanidad.

El trabajo como lucha señala el paso a la supremacía de la cultura masculina.

La mujer conoce la atmósfera de tensión de la familia: de ahí parte la tensión de la vida colectiva. Devolvámonos a nosotras mismas la grandeza de la ruina histórica de una institución que, en cuanto simula la condena de la mujer, ha terminado por revelarse como la condena auténtica del género humano.

Que no nos consideren ya más las continuadoras de la especie. No demos hijos a nadie, ni al varón ni al Estado: démoslos a sí mismos, restituyámonos nosotras a nosotras mismas.

En el moralismo y en la razón de Estado reconocemos las armas legalizadas para subordinar a la mujer; en la sexofobia, la hostilidad y el desprecio para desacreditarla.

El veto contra la mujer es la primera regla de la que los varones de Dios extraen la conciencia de ser ejército del Padre. El celibato de la iglesia católica es el nudo angustioso en el que la postura negativa del varón hacia la mujer deviene institución. Durante siglos se ha enseñado sobre ella, casi inexplicablemente a través de concilios, disputas, censuras, leyes y violencia.

La mujer es la otra cara de la tierra.

La repetición de las previsiones filosóficas lleva a un universo homologado por la sabiduría: así se proyecta la amarga felicidad del genio cuando es viejo. Pero el varón y la mujer no podrán ser homologados, la sabiduría es el paraíso masculino de la filosofía.

La cultura ha definido el sentido religioso y el sentido estético, dos actitudes de la humanidad discordantes con el poder, y ha hecho enca-

jar el comportamiento relativo a ellas en dos grandes categorías de poder: la institución religiosa y la institución artística. Nosotras observamos en la transferencia religiosa un modo de vivir las leyes patriarcales en una zona metafísica que desprecia los sucesos del mundo histórico y se opone a ellos; y en la actuación artística observamos un operar confuso de los valores autoritarios que son sometidos al capricho de la propia y libre insubordinación. Mientras el religioso y el artista dan máxima importancia al hecho de actuar en tal sentido, la sociedad continúa aplicando, incluso a ellos, el canon del éxito para utilizar su prestigio.

Nosotras elegimos libremente nuestros amigos, no entre aquellos que alardean de nuestra causa, sino entre los que no se han manchado, con culpas excesivas, secundando el curso de la represión. La afinidad caracterológica que encontramos con los artistas está en la coincidencia inmediata entre el hacer y el sentido del hacer, sin la angustia que todos los otros tienen de recurrir a la garantía de la cultura.

Leamos la respuesta de Freud a Karl Abraham¹⁴, que le había enviado un dibujo expresionista, en diciembre de 1922:

Querido amigo: he recibido el dibujo que seguramente quería representar su cabeza. Es horroroso. Se que es una excelente persona y me siento herido más profundamente por el hecho de que una pequeña laguna en su personalidad, como su tolerancia o simpatía por el "arte" moderno, haya de ser castigada tan cruelmente (...) A personas como estos artistas no se les debería permitir el acceso a los círculos analíticos porque ilustran del modo más desagradable la teoría de Adler según la cual son precisamente los individuos nacidos con graves defectos de la vista los que se convierten en pintores o dibujantes. Permítame olvidarme del retrato al mandarle mis mejores deseos para el año 1923.

La mujer no está en relación dialéctica con el mundo masculino. Las exigencias que viene reclamando no implican una antítesis, sino un *moverse en otro plano*. Ese es el punto en el que constará que seamos más comprendidas, pero es esencial no dejar de insistir en él.

Incluso en las revoluciones socialistas vemos cómo se prolonga aquel mecanismo de disfunción de la psiquis humana que, políticamente, se considera herencia de las condiciones burguesas, y al que se le suele oponer como antídoto la meditación sobre los datos de sabiduría y de realismo elaborados por el Padre. En ese sentido, la ideología política ha sustituido a la teología en la confrontación con las masas.

La corrupción de la democracia, tanto sobre bases capitalistas como comunistas, estriba en que cada uno se ejercita en aquel paternalismo que produce el poder, como si cada uno de ellos debiera regentearlo.

El movimiento feminista está lleno de intrusos políticos y filantrópicos. Protejámonos; que los observadores masculinos no nos conviertan en tema de estudio. El consenso y la polémica nos son indiferentes. Lo que creemos más digno de ellos, es no entrometerse.

No debemos tragar la píldora dorada de aquellos que nos azuzan contra los representantes de su propio sexo. Cada una de nosotras posee en su experiencia privada la dosis de desdén, de comprensión y de intransigencia suficiente para encontrar soluciones más imaginativas.

Nuestra insistencia tiene un carácter de apropiación de nosotras mismas y su legitimidad se justifica en el hecho de que en cada laguna nuestra siempre se ha introducido alguien que ha sido más veloz para apropiarse de nosotras.

Para la muchacha, la universidad no es el lugar en el que se produce su liberación gracias a la cultura, sino el lugar en el que se perfecciona su represión, ya tan excelentemente cultivada en el ámbito familiar. Su educación consiste en inyectarle lentamente un veneno que la inmoviliza en el umbral de los gestos más responsables, de las experiencias que dilatan el sentido de una misma.

Nuestro trabajo específico consiste en buscar por doquier, en cualquier problema o suceso del pasado o del presente, su relación con la opresión de la mujer. Sabotaremos todo aspecto de la cultura que continúe ignorándonos tranquilamente.

Nosotras vemos cómo, después de las atrocidades colectivas del nazismo, del fascismo, del estalinismo y durante las que todavía llevan

¹⁴ Kart Abraham (1877-1925). (N. de E.)

a cabo los imperialistas, el varón todavía cree posible poder rescatar esos terribles acontecimientos, verificados sobre el escenario histórico. Aún cuando tengamos en cuenta todo el trabajo que se ha realizado para circunscribir el fenómeno, su posibilidad todavía está presente. En realidad, el drama del varón consiste en que, habituado desde siempre a encontrar en el mundo exterior los motivos de su angustia como datos de una estructura hostil contra la que luchar, ha llegado al umbral de la conciencia de que el nudo insoluble de la humanidad está dentro de él, en la rigidez de una estructura psíquica que ya no consigue contener por más tiempo su carga destructiva. Así se ha establecido en el mundo la sensación de estar viviendo una crisis irreversible para la que siempre resulta una alternativa la vieja bandera socialista. La autocrítica emanada de la cultura parece haberse encarrilado por un camino de presunción e inconciencia. El varón debe abandonarla para *romper la continuidad histórica del protagonista*. Esta es la transformación que queremos que tenga lugar.

Desde las primeras feministas hasta hoy, han pasado ante los ojos de las mujeres las gestas de los últimos patriarcas. Ya no veremos nacer otros. Esta es la nueva realidad en que nos movemos todos. De ella parte la reconsideración de los fermentos, las agitaciones y los temas de la humanidad femenina, que ha estado segregada.

La mujer, tal como, es un individuo completo: la transformación que debe producirse es cómo se ve ella misma en el universo y cómo la ven los otros.

Hemos perdido conciencia del significado de las contraposiciones del pensamiento: cuando efectuamos nuestras observaciones, no pretendemos ponerlas en el ámbito de lo contrario, sino progresivamente, una después de otra, para reconstruir el conjunto de todos los datos que hemos encontrado y hacer nuestro inventario. Consideramos nocivo el consumo, incluso, de las ideas que nos gustan, por su inmediata ubicación dialéctica, que las hace consumibles.

Hacemos todas las operaciones subjetivas que nos procuren espacio a nuestro alrededor. Con esto no queremos aludir a la identificación que tiene un obligado carácter masculino, que destroza el fortalecimiento de la existencia y la pone bajo el imperativo de una racionalidad con la que se controla dramáticamente, día a día, el sentido del fracaso o del éxito.



El varón está volcado hacia sí mismo, sobre su pasado, sobre su finalidad, sobre su cultura. La realidad le parece agotada, buena prueba de ello son los viajes espaciales. Pero la mujer afirma que, para ella, la vida sobre este planeta está aún por iniciarse. Ella es capaz de ver allí donde el varón ya no ve nada.

El espíritu masculino ha entrado definitivamente en crisis al desencadenar un mecanismo que ha tocado el límite de seguridad de la supervivencia humana. La mujer abandona su tutela reconociendo como centro propulsor de la peligrosidad, la estructura caracterológica del patriarca y su cultura.

Cada uno debe conocer necesariamente si el otro es una conciencia absoluta; debe ponerse necesariamente en sus enfrentamientos con el otro en una relación tal que eso salga a la luz; debe ofenderlo. Y cada cual puede saber si el otro es totalidad sólo obligándole a asomarse hacia la muerte; y, del mismo modo, cada uno se muestra a sí mismo como totalidad sólo asomándose hacia la muerte. Si se detienen en sí mismo, más acá de la muerte (...) entonces es para el otro, de manera inmediata una no totalidad (...) se convierte en esclavo del otro (...) Este reconocimiento de los particulares es pues, en el mismo, contradicción absoluta: el reconocimiento no es otra cosa que el ser dado por la Conciencia como totalidad, en otra conciencia, pero en cuanto la primera Conciencia se hace objetivamente real, suprime dialécticamente a la otra Conciencia: de este modo el reconocimiento se suprime dialécticamente por sí mismo. No se realiza sino que, por el contrario, cesa de ser en cuanto es. Y no obstante la Conciencia sólo es al mismo tiempo en cuanto acto-de-ser-reconocida por otro, y al mismo tiempo sólo es conciencia en cuanto unidad numérica absoluta, y debe ser necesariamente reconocida como tal; pero esto significa que debe tener necesariamente como fin la muerte del otro y la muerte propia, y que esta sólo es en la realidad objetiva de la muerte.¹⁵

¹⁵ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

La especie masculina ha desafiado continuamente la vida y ahora desafía la supervivencia; la mujer ha permanecido en la esclavitud por no haber aceptado; ha continuado siendo inferior, incapaz, impotente. La mujer reivindica la supervivencia como valor.

El varón ha buscado el sentido de la vida más allá de la vida y en contra de la propia vida; para la mujer vida y el sentido de la vida se superponen continuamente. Hemos tenido que esperar miles de años para que la angustia del varón ante nuestra postura dejase de ser considerada como prueba de nuestra inferioridad. La mujer es inmanencia, el hombre trascendencia: en esa contraposición la filosofía ha espiritualizado la jerarquía de los destinos. En cuanto hablaba el ser trascendente, no podían existir dudas sobre la excelencia de su gesto; y si la femineidad es inmanencia, el varón ha tenido que negarla para dar inicio al curso de la historia. Por eso el varón ha prevaricado, pero sobre un dato de oposición necesaria. La mujer sólo tiene que poner su trascendencia. En verdad los filósofos han hablado en demasía, ¿en qué se han basado para reconocer el acto de trascendencia masculino, en qué para negárselo a la mujer? Frente a la eficacia de los hechos, se recurre a la trascendencia y se la considera un acto originario; mientras que se la niega allí donde no existe la confirmación de un poder constituido. Pero considerar la trascendencia a partir de la confirmación de los hechos es típico de la civilización patriarcal: como civilización absoluta del varón se admiten dentro de ella todas las alternativas, y la mujer ha tenido que sufrir su condicionamiento reconocida como principio de inmanencia, de inquietud y no como otro modo de trascendencia, reprimido, a instigación de la supremacía varonil. Hoy la mujer enjuicia abiertamente esa cultura y esa historia que tiene como supuesto la trascendencia masculina y la enjuicia. A través de todo tipo de traumas conscientes e inconscientes, el varón ha empezado a considerar también en crisis su papel de protagonista. Pero la autocrítica del varón no pierde de vista el axioma de que todo lo que es real es racional, y continúa presentado su candidatura, justificándola como necesidad de superación. La mujer ya está harta de los modos en que el varón se ha superado en oprimirla y, hoy en día, de deplorar su inmanencia. La autocrítica debe dejar paso a la imaginación.

Al varón, al genio, al visionario racional, nosotras le decimos que el destino del mundo no es andar siempre adelante, como se lo prefigura

su apetencia de superación. El destino imprevisto del mundo está en recomenzar el camino para recorrerlo con la mujer como sujeto.

Reconocemos en nosotras mismas la capacidad de convertir este instante en una modificación total de la vida. Quien no pertenece a la dialéctica amo-esclavo toma conciencia e introduce en el mundo el Sujeto imprevisto.

Nosotras negamos, por considerarlo absurdo, el mito del hombre nuevo. El concepto de “poder” es el elemento de continuidad del pensamiento masculino, incluidas las soluciones finales. El concepto de “subordinación de la mujer” lo sigue como una sombra. Toda profecía que se monte sobre estos postulados es falsa.

La cuestión femenina es, por sí misma, medio y fin de las mutaciones sustanciales de la humanidad. No necesita un futuro. No hace distinciones entre proletariado, burguesía, tribu, clan, raza, edad, cultura. No viene ni de arriba ni de abajo, ni de la elite ni de la base. No está dirigido ni organizado, no se lo difunde ni tiene propaganda. Es una palabra nueva que un sujeto nuevo pronuncia y confía, en ese mismo instante, su difusión. Actuar se convierte en algo simple y elemental.

No existe la meta, existe el presente. Nosotras somos el pasado oscuro del mundo, nosotras realizamos el presente.

Verano de 1970

La mujer clitórica y la mujer vaginal

Carla Lonzi

En el siguiente capítulo Carla Lonzi demuestra, revisando críticamente las argumentaciones biológicas y psicoanalíticas, cómo el coito ha sido establecido en la cultura patriarcal como una etapa de sometimiento por parte de la mujer a las leyes del poder y del prestigio masculino. En este contexto, el modelo sexual procreador se establece como modelo “natural” y con él la relación heterosexual.

Así, desde el punto de vista patriarcal se considera mujer vaginal a aquella que manifiesta una sexualidad adaptada al modelo sexual impuesto por el varón. Es decir el modelo pene-vagina, establecido sobre la base de la función reproductora. Esto conlleva a la imposición, en la mujer, de un placer que es mera respuesta al placer del varón. La vagina se construye como el órgano de placer para la mujer, mientras que el clitoris toma un papel secundario y transitorio dentro de la sexualidad femenina.

Para Lonzi, y por ende para el feminismo con el cual se identifica, la mujer vaginal es la que sostiene y reproduce la ideología de la virilidad patriarcal. La autora comprende el orgasmo vaginal como producto de la adaptación psico-social de la mujer al modelo sexual masculino. De

esta manera se opone a la perspectiva freudiana que define el orgasmo vaginal como “madurar psico-sexual” de la mujer.

Perdida como ser autónomo y definida desde la complementariedad con el varón, la mujer es efecto de una opresión histórica. Lonzi encuentra la afirmación del propio sexo como la fase actual de liberación de la mujer que descubre su identidad en el curso de la especie, de la historia y en el presente. El ingreso de la mujer como sujeto erótico implica la afirmación del clítoris como el sexo propio. De esta manera se logra afirmar un órgano de placer independiente de la reproducción. A la vez que se desestiman y rechazan las consideraciones patriarcales que definen a la mujer clitoríca como inmadura, masculinizada, frígida.

NOTA DE COMPILADORAS

El sexo femenino es el clítoris, el sexo masculino es el pene.¹

La vagina es la cavidad del cuerpo femenino que recibe el espermatozoides del varón y lo canaliza hacia el útero para que se produzca la fecundación del óvulo. A través de esta cavidad el cuerpo del hijo sale del cuerpo de la madre.

El instante en que el pene del varón expulsa el espermatozoides es el momento de su orgasmo. La vagina es, por lo tanto, aquella cavidad del cuerpo femenino en la que, simultáneamente con el orgasmo del varón, se inicia el proceso de fecundación.

En el varón, el mecanismo del placer está estrechamente vinculado al mecanismo reproductor; en la mujer, sin embargo, los mecanismos de placer y de reproducción están comunicados, pero no coinciden.

Haber impuesto a la mujer una coincidencia que no pertenece a su fisiología, ha sido un acto de violencia cultural que no encontramos en ningún otro tipo de colonización.

Antes fuimos camaradas,
pero ahora os doy órdenes
porque soy un varón –veis-
y en mi mano está el cuchillo
y os opero.

¹ Traducción revisada de Francesc Parcerisas.

Vuestro clítoris, está celosamente guardado,
Os lo arrancaré y tiraré por tierra,
Porque hoy soy un varón.
Mi corazón es de piedra:
¿cómo podría, sino, operaros?
Luego os curarán la herida
Y yo sabré muchas cosas:
Sabré quienes se cuidan,
y quienes se descuidan.

(Canto de iniciación de las viejas que practican la escisión del clítoris a las muchachas Manja, Ubanghi, en África.)

No habéis de tal modo, hermanas,
que mi corazón tiembla.
Mi terror es grande.
¡Ojalá me convirtiese en pájaro!
¡Cuán presto huiría volando!

(Canto ritual de las jóvenes Manja durante la ablación del clítoris.)

La colonización llegó al colmo cuando -despojada de la posibilidad de expresar su propia sexualidad autónoma- se le prohibió a la mujer recurrir a soluciones abortivas.

Un proceso de gestación no deseado ya es de por sí consecuencia de un acto de opresión -que responde a la satisfacción sexual y psicológica del varón patriarcal. Negarle a la mujer el derecho a interrumpir este proceso es un acto más de la opresión, que pone de manifiesto la crisis de los valores de la relación amorosa, con los que la cultura masculina ha encubierto la imposición de un modelo sexual.

La mujer, despojada de los medios para descubrir y manifestar su propia sexualidad, adopta el modelo sexual impuesto por el varón, aceptando, como características de su ser femenino, la renuncia y la sumisión.

Al experimentar un placer que es mera respuesta al placer del varón, la mujer se pierde a sí misma como ser autónomo, exaltando

la complementariedad del varón y encontrando en él la motivación de su existencia.

La cultura sexual patriarcal, por ser rigurosamente reproductora, ha creado el modelo de placer vaginal para la mujer.

Anticonceptivos, aborto, esterilización, revelan una incongruencia en el mundo patriarcal: ponen de manifiesto que no podemos identificar procreación y placer. Sin embargo, en lugar de poner en tela de juicio el modelo sexual procreador como modelo “natural”, lo que hacen es ratificarlo movilizándolo una serie de medidas que transforman el acto de la reproducción en no-reproductor.

La sexualidad de tipo reproductor se manifiesta sin ambages: es una cultura cuyos valores y tabúes reflejan un concepto de “naturaleza” elaborado según los fines de la propia civilización que la origina.

Con el control de la natalidad, las mujeres, que antes han visto devaluada su sexualidad, ven devaluada también la maternidad, puesto que el mundo ve en la superpoblación su cataclismo más próximo. Es así como los roles de esposa y madre, en los que la mujer debería realizarse en el mundo patriarcal, corren el peligro de convertirse en una estructura alienada: la libertad sexual en el matrimonio y la maternidad libremente decidida tienden a restituir dignidad social a estos roles, pero no son sustitutos verdaderamente liberadores, sino meras reformas.

Al mismo tiempo que el mundo patriarcal y su cultura no se arriesgan a concebir ningún cambio en la cultura sexual que encuentre remedio al problema demográfico y libere el plano del placer de la condena reproductora, la mujer descubre la manera de dar aquel salto civilizatorio, que se corresponde a su ingreso como sujeto en la relación erótica. Así un órgano de placer independiente de la reproducción, el clítoris, pierde el rol secundario y transitorio que detentaba dentro de la sexualidad femenina que le había sido decretado por el patriarca y deviene el órgano sobre cuya base la “naturaleza” autoriza y solicita un tipo de sexualidad no reproductora.

La función del placer ligado a la reproducción se distingue de la función del placer desligado de ella: la primera, garantiza la perpetuación de la especie, la segunda, expresa una necesidad biológica fundamental del individuo. La complementariedad es un concepto que atañe a la mujer y al varón en el momento reproductor, pero no en el erótico-sexual.

La mujer se pregunta: ¿Sobre qué base se ha postulado que el placer clitórico expresa una personalidad femenina infantil e inmadura? ¿Acaso porque no responde al modelo sexual reproductor? Ahora bien, ¿no es el modelo reproductor aquel en el que ha cristalizado la relación heterosexual –incluso cuando el fin procreador es evitado cuidadosamente según la neta preferencia del pene hegemónico? El placer clitórico debe su descrédito, por lo tanto, a que no es funcional para el modelo de genitalidad masculina.

El comportamiento erótico del varón hacia la mujer consiste, por un lado, en excitarla y, por otro, en hacerla sometida y dependiente. Esta correlación le posibilita a la mujer un coito psíquicamente aceptable.

No es necesario que la mujer se valore a través de la atención que el varón le prodiga en los ritos de galanteo. Si, de hecho, no estuviera tan inferiorizada y cosificada, la adulación masculina no le serviría como compensación y rescate.

Para gozar plenamente del orgasmo clitórico la mujer debe alcanzar autonomía psíquica respecto del varón. Esta autonomía psíquica es tan inconcebible para la cultura masculina que se la interpreta como rechazo del varón, como presupuesto de alguna inclinación hacia las mujeres. Por eso el mundo patriarcal le reserva, además, el ostracismo con que se condena todo aquello que se sospecha como de apertura a la homosexualidad. No nos pronunciamos sobre la heterosexualidad: no estamos tan ciegas como para no ver que es un pilar del patriarcado, ni somos tan ideológicas como para rechazarla *a priori*. Cada una de nosotras puede estudiar y ver cuánto le agrada, o desagrada, el patriarca y cuánto le agrada o desagrada el varón.

Desde el punto de vista patriarcal se considera “mujer vaginal” a aquella que manifiesta una sexualidad correcta, mientras que la “clitórica” representa a la inmadura, la masculinizada y, para el psicoanálisis freudiano, además, la frígida.² Por el contrario, el feminis-

² Aún reconociendo que el fenómeno orgásmico es único para cada mujer y según los estímulos con los que se verifique, nosotras llamamos aquí mujer vaginal a la que obtiene el orgasmo durante el coito y mujer clitórica a la que lo obtiene durante las caricias sobre el clitoris. Y llamamos orgasmo vaginal al obtenido durante el coito y orgasmo clitórico al obtenido sobre las caricias sobre el clitoris.

mo afirma que la verdadera valoración de estas respuestas a la relación con el sexo opresor es la siguiente: la mujer vaginal es aquella que, en cautiverio, ha sido llevada a una actitud consentidora para goce del patriarca, mientras que la mujer clitorica es la que no ha condescendido a las sugerencias emocionales de integración con el otro, que son las que han atrapado a la mujer pasiva, y se expresa en una sexualidad no coincidente con el coito. Entre estas dos respuestas a la condición y a la cultura sexual masculina, se encuentran todas aquellas mujeres cuya situación sexual refleja escasas posibilidades de identificación con el fenómeno, dentro de una infinidad de circunstancias subjetivas y objetivas que llegan, incluso, a la negación absoluta de cualquier forma de sexualidad.

La mujer advierte inconscientemente el acto de sumisión que le es requerido para hacerla acceder al placer heterosexual. El ideal monogámico que se le impone encuentra un punto de unión con su autenticidad: en efecto, le permite ennoblecer en una relación “única” su dedicación al otro; dedicación que de extenderse a otros varones perdería su valor ético de elección “particular” y “particularmente” motivada, para revelarse como un condicionamiento generalizado de las mujeres a favor del varón. La mujer monógama de la que habla Engels como portadora del valor de pareja es la mujer colonizada por el sistema patriarcal.

Los celos masculinos difícilmente se aplacan, aún cuando la mujer afirma haber tenido una mera relación sexual, sin otras implicancias. Porque el varón sabe que, para la mujer, dentro de la cultura sexual vigente, no existe una relación desprovista de implicancias: el varón toma, la mujer se entrega. Todos los reclamos para activar la emancipación de la conducta femenina (como por ejemplo: “tomar la iniciativa”) encuentran una comprensible resistencia en la mujer. En efecto, ¿qué puede significar para una mujer solicitar de un varón una relación sexual, si luego lo que se produzca entre ambos va a ser la relación sexual dominada por el varón?

La mujer clitorica representa todo lo auténtico e inauténtico del mundo femenino que ha logrado separarse visceral y auténticamente del varón, en tanto se reivindica a sí misma; la otra, se enajena porque ha simulado en el terreno del placer y ha codiciado el lugar del varón en el cultural y el social



Exigir del varón la libertad de aborto para resolver el problema de la gestación no deseada es algo tan absurdo como exigirle un pene robusto, capaz de mantenerse erecto y en distintas posiciones, hasta conseguir llevar a la mujer al orgasmo. El orgasmo vaginal, como problema científico, equivale ya, a la disputa sobre el sexo de los ángeles. Existen mujeres para las cuales el condicionamiento cultural para gozar durante el coito es eficaz, y para otras –la mayoría no lo es. En este último caso la mujer, o bien encuentra en sí misma una condición autónoma, independiente del varón y reivindica su propio orgasmo en el clítoris, o bien titubea en reconocerse en el propio sexo, deteniéndose en estadios intermedios, dolorosos, caóticos.

Para nosotras es importante afirmar el propio sexo y no tan sólo satisfacerlo. ¿Qué significado liberador puede tener la solución ofrecida por la mujer emancipada? En presunta paridad con el varón que pone en práctica diversas técnicas para variar el placer sexual, la mujer logra la satisfacción de su orgasmo clitórico, pero, sin embargo, le falta conciencia de estar expresando una sexualidad propia. Por esta razón permanecerá igualmente sometida al varón y al modelo sexual masculino: redoblará sus esfuerzos para hacer que el pene olvide su traición, y el varón la no idoneidad por la que ella se siente humillada.

La mujer clitórica, que se convierte en aspirante a vaginal, neutraliza su creatividad y replantea, en el plano cultural, la dependencia del mundo masculino que su autonomía sexual había puesto en duda en el plano erótico. La mujer vaginal –la que ha reaccionado voluptuosamente en la opresión es la mujer doblemente engañada. Ha puesto a disposición del varón, y de su misión particular, toda la creatividad de la que es portador un ser humano, sin encontrar jamás la fuerza de querer para sí la gama entera de la experiencia creadora, que es, ante todo, concentración sobre uno mismo. De hecho la mujer vaginal experimenta angustia y culpa ante cualquier tipo de placer autónomo, asociándose al varón en su desprecio por el orgasmo clitórico, ya que teme descubrirse como ser humano independiente del destino de la pareja; es decir, de la unión gratificante con un ser superior.

La mujer que, en la pareja se declara carente de recursos y de confianza en sí misma, mientras lleva una vida de perros para potenciar los recursos y la confianza de sí del marido, debe comprender que se la ha

acostumbrado a realizar la transferencia que todo varón exige de la mujer. Que intente eliminar la transferencia y verá cómo de nuevo todas las energías confluyen sobre ella.

Para nosotras la afirmación del propio sexo no significa el empobrecimiento del encuentro entre varón y mujer, porque no perdemos de vista la problemática de la relación humana con todos sus imprevistos y deseamos –incluso revalorizarla. En esta época en que el mundo de los sentimientos se va arrastrando hasta desembocar en uniones míticas, en relaciones monógamas de chantaje y oportunismo, la así llamada relación humana está muy publicitada, pero sólo en tanto aparece escindida del erotismo y se ha convertido en un proceso que se extingue formalmente, sin ninguna toma vivificante.

La mujer vaginal se muestra reacia a indagar sobre el sexo porque, como lo ha imbuido de sentimiento, tiene miedo de privarlo de la trascendencia con la que lo ha rodeado. El varón, naturalmente, se mantiene alerta y se asegura de que su objeto la mujer no pierda el valor de una ignorancia que lo hacepreciado e inofensivo. El varón confía en el sentimiento de la mujer para el goce, pero no en el conocimiento que tenga de su sexualidad.

Sugerimos meditar cuán tedioso resulta un coito prolongado. La multiplicidad de variaciones amoratorias no resultan ser sino fanatismos masculinos y groserías, sobre todo cuando no garantizan un orgasmo en la mujer. ¿Cómo puede ser que la mujer vaginal dude en tomar conciencia de una problemática tan vasta como la sexualidad de la mujer? ¿Cómo justifica que la humanidad femenina, en su mayoría, esté escindida y sufra su sexualidad? Es dolorosísimo identificarse con la condición de millones de mujeres a las que les falta un punto de referencia en el placer; que no se soluciona con razones patriarcales, acusándolas de estar equivocadas o de que apenas han iniciado la lenta transición de la represión a la normalidad. Millones de mujeres que, desde hace tanto tiempo, expresan un profundo y universal malestar por su sexualidad, son una constante en la historia de la humanidad femenina que denuncia y reafirma la necesidad de una transformación del mundo. La categoría de represión, adoptada por la cultura masculina para explicar las disfunciones que surgen en la relación entre ambos sexos, es una nueva pantalla para ocultar el drama de la opresión de la mujer.



El estudio de la sexualidad infantil ha mostrado que era una ilusión patriarcal pensar que fuese posible racionalizar la opresión de la mujer como consecuencia de una infancia no reprimida. El hecho de que una infancia reprimida de resultados “anormales” en el plano sexual, omite considerar los resultados todavía más “anormales” de la infancia no reprimida, para los fines de una civilización en la cual la mujer debe estar sometida. En efecto, si la niña mantenida aislada del varón, en la prohibición del autoerotismo y de los juegos sexuales, en la mortificación de su personalidad creativa, podía crecer lo bastante mitómana como para someterse al varón y obtener sensaciones gratificadoras con él, así también la niña que comienza a ser educada fuera de tales tabúes no puede sino atravesar una serie de conflictos y de respuestas negativas cuando la cultura pretende que el resultado de su liberación infantil sea una adhesión espontánea al sometimiento y al rol impuesto.

Lleguen o no al orgasmo, muchas mujeres encuentran satisfacción al constatar que el marido o compañero sexual ha gozado en el contacto y que han hecho posible el placer del varón. Tenemos biografías de personas que llevan muchos años de matrimonio sin que las mujeres hayan logrado jamás un orgasmo; y sin embargo los matrimonios han continuado en pie, en consideración al alto nivel de armonía familiar.³

Para la mujer, el feminismo ocupa el lugar del psicoanálisis para el varón. En este último, el varón halla los motivos que hacen científica e inatacable su supremacía, como un orden que responde definitivamente a la libertad de todos; en el feminismo la mujer halla la conciencia femenina colectiva que elabora los temas de su liberación. La categoría de represión en el psicoanálisis es equivalente a la de amo-esclavo en el marxismo: ambas tienen en la mira una utopía patriarcal en la que la

³ Alfred Kinsey recibió su doctorado en biología por la Universidad de Harvard en septiembre de 1919. Sus trabajos de investigación generaron un gran impacto en el campo de la sexualidad. Las obras más destacadas en las que se registran sus investigaciones son *Conducta sexual en el hombre* (1948) y *Conducta sexual en la mujer* (1953).

mujer, de hecho, está programada como el último ser humano reprimido y sometido, para sostener el grandioso esfuerzo del mundo masculino, que rompe por sí mismo las cadenas de la represión y de la esclavitud. Sin la abolición del esquema sexual masculino y sin una toma de conciencia de la mujer vaginal, el feminismo no existe. Y el patriarcado, como época histórica, todavía está muy lejos de terminar. Esto significa que el matrimonio como modelo de relación subsiste, puesto que sólo se lo cuestiona como institución, pero no en tanto relaciones sexuales y estructura de pareja.

El pene erecto es una señal de poder, de rango y de amenaza dentro del mundo animal; expresa el comportamiento agresivo del macho. A la hembra le quedan dos alternativas: la sumisión o la fuga.

El órgano copulativo masculino es una estructura subsidiaria que se ha desarrollado en un tiempo sucesivo y sólo en aquellos animales cuyo comportamiento durante el acto sexual era tal que se adaptaba a su presencia. Las relaciones de jerarquía y de fuerza existente entre los sexos han tenido un papel de primerísima importancia en la determinación de la posición asumida por macho y hembra durante el acoplamiento. El perseguidor más fuerte y autoritario afirmaba su propia supremacía montando sobre la espalda de su compañero... En lo tocante a los mamíferos incluido el hombre, no es verdad que la cópula se produzca así porque poseen un pene; todo lo contrario: tiene pene porque el comportamiento sexual de sus antepasados –que carecían de él preparó el camino para su desarrollo.⁴ (W. Wickler)

El padre es malo, el pene es malo: ésta es una realidad del mundo patriarcal. ¿Por qué la niña debe ser tan ciega para considerarlos buenos y mantener con ellos una relación de confianza? ¿Acaso no será traicionada justamente por esa misma confianza, cuando quiera abrir los ojos y sea siempre demasiado tarde?

⁴ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)



Afortunadamente para nosotras muchas mujeres han visto, de niñas, desmoronarse su confianza en el patriarca, trocándola por un desdén apocalíptico o un atónito estupor. Son ellas quienes hoy sacan a la luz, paso a paso, los contenidos inconcientes de una operación cuyo grado de riesgo está aún en pleno florecimiento. Cuando proponemos depositar nuestra fuerza en la mujer clitorica, no queremos hacer una discriminación de valor entre las mujeres, sino indicar la reacción caracterológica que conllevan las premisas de la autoconciencia. De hecho, la mujer que, en todo el entramado de situaciones casuales y voluntarias de su vida, ha paladeado los momentos embriagadores de su constitución como individuo, encuentra en el feminismo su salida natural. El feminismo cobra realidad gracias a su experiencia precedente; existe como afirmación de una verdad que sale a la luz, y no tan solo como lamento. Por más fatigosas que puedan ser las pruebas a las que la mujer no identificada con su rol está obligada a pasar, la toma de conciencia feminista no la sorprende desprovista de energías. Dándose cuenta del por qué de cada auténtico gesto suyo, advierte también por qué no se la comprende y por qué no se siente completamente frustrada y mantiene su coraje. En cambio, la mujer vaginal puede vivir el feminismo como un hecho traumático; en parte, por no estar acostumbrada a un pensar independiente y, en parte, porque gracias a ese pensar independiente toma conciencia de los engaños en los que la ha sumido su disposición caracterológica de confianza y unión con el varón. Para esta mujer, el feminismo es una encrucijada en su vida, no una continuación y por eso la autonomía frente al varón puede revestir el doloroso aspecto del más completo desengaño. La rabia ante la servidumbre en la que ha vivido es una forma de recuperación, tan indispensable para el feminismo, como la rebelión de las mujeres que siempre la han combatido.

Para la anatomía y la fisiología no es ningún misterio que la parte del cuerpo femenino más rica en terminaciones nerviosas sea el clitoris, mientras que la vagina sólo reacciona en el vestíbulo o tercio externo, y el resto es una verdadera "imposibilidad anatómica" como sede del orgasmo (Kinsey). Por otro lado, desde el principio de los tiempos todas las culturas eróticas han fantaseado sobre la necesidad de técnicas particulares del varón sobre sabiduría amorosa para provocar el goce

de la mujer durante el coito y para hacerla llegar a los estadios liberadores de la tensión sexual. Durante el coito, efectivamente, se produce un masaje rítmico indirecto sobre el clítoris –causado por el estiramiento de las membranas genitales y a menudo también debido al contacto con el cuerpo del varón el cual, unido y multiplicado por la excitación psíquica transmitida al clítoris y transformada por este, determina la reacción orgásmica que, a partir del clítoris, se irradia a todo el aparato sexual de la mujer. La nefasta analogía fálica con la que Freud a interpretado el clítoris, ha impedido identificar el órgano de placer de la mujer con el órgano de placer que la niña había encontrado espontáneamente en el autoerotismo. Sin embargo, esto ha sido un error fatal para generaciones de mujeres y el pretexto que necesitaba el mundo patriarcal para mantener a la mujer en el viejo estado de dependencia, justamente en los albores de su liberación.

El hecho de que el varón haya querido, contra toda evidencia fisiológica, que seamos vaginales, debiera hacernos dudar: porque el varón ha querido siempre a la mujer no en la libertad sino en la esclavitud. La mujer no se ha podido expresar en ningún sector de la vida, y mucho menos en la reflexión sobre su sexualidad: no ha escrito su Kama Sutra, ni ha indagado sobre su sexo como no fuese a remolque de presupuestos ya establecidos por otros. ¿Es posible que no le haya resultado sospechoso el ensañamiento con que el varón se ha preocupado por mostrarle cuál era la verdadera vía de la femineidad?

Las afirmaciones de que el estímulo de la fantasía erótica en la mujer está casi ausente, deben tener en cuenta el hecho de que ésta, al no expresar su propia sexualidad, resulta erotizada por los contenidos psíquicos del estado de receptividad; espera las sugerencias y estímulos del varón y se adapta a ellos. Esto no es represión: es el trámite del placer en la mujer obligada a la sustitución sexual.

El momento de la unión, cuando el complementario saborea el fin de su incompletitud haciéndose penetrar profundamente por el varón que goza, se ha convertido en el motor síquico que ha movilizó la voluptuosidad de la mujer. Hay que preguntarse: ¿pero por qué es pasiva la vagina? ¿No se la puede considerar como algo que toma, que actúa, en vez de algo que acoge, se somete y se amolda? Pero ésta es una interpretación masculina, para sugerir a la mujer emociones activas o, más

bien, para variar su propio placer de posesión por el de imaginarse absorbido y poseído por la mujer.

En la cultura sexual patriarcal no es el varón quien busca a la mujer, sino el pene a la vagina. Lo que la mujer vive como valor de la unión, el varón lo vive como un episodio del sexo, para después pasar a otra cosa.

Cada vez que disfrute del Purushayta, la mujer deberá recordar que, de faltar un esfuerzo especial de su parte, el placer del marido no será perfecto, y que por esa razón deberá esforzarse para lograr cerrar y apretar el Yoni (vagina), para hacer que se moldee sobre el Lingam (pene), dilatándolo y comprimiéndolo a voluntad, de modo similar, en una palabra, a la mano de la lechera Gopala cuando ordeña la vaca. Esto puede aprenderse solamente con una larga práctica y, especialmente, dirigiendo la voluntad hacia el órgano mismo, como hacen los hombres que se ejercitan para agudizar el sentido del oído o del tacto. Haciéndolo así... la confortará saber que este arte, una vez aprendido, no se olvida jamás. Entonces el marido la apreciará por encima de cualquier otra mujer y no la cambiará por la más bella Rani (reina) del mundo: ¡Tan preciado es para el hombre el Yoni que lo encierra!⁵ (Kama Sutra- Arte Indio de Amar de K. Malla)

A pesar de la literatura galante y amorosa que acompaña la relación heterosexual en la cultura, el varón no se vuelve impotente ni siquiera sabiendo que la mujer no goza. El pene se manifiesta así en toda su verdad de órgano autoritario que valoriza el lugar donde logra su placer en tanto le sirve y no por la reciprocidad.

La mujer, durante el coito, tiene la fantasía de ser violada: esto se interpreta como fruto de la represión operada por la cultura y que la ha obligado a aceptar el placer masoquista y contrario a su voluntad. En cambio, nosotras opinamos que hay algo de verdad en aquello que asoma en el inconsciente de la mujer, y que si se complace en ello es porque

⁵ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

no encuentra otra salida que la del sometimiento que conduce a al placer vaginal. El varón fantasea estar abusando de una mujer durante el coito; esto es interpretado como fruto de la represión operada por la cultura y que le ha obligado a erotizarse en un raptó irresponsable de violencia. También en este fenómeno vemos una verdad distinta, latente en el inconciente masculino; verdaderamente, la mujer es utilizada en el acto sexual y el hecho de que se rehúse y finalmente quede “presa” de él, sirve para devolver al varón una imagen agigantada de su virilidad, por lo tanto de su poder.

¿Cómo es posible que el varón, que se enorgullece tanto de su disponibilidad sexual, encuentre su mejor condición de equilibrio al reflejarse en una mujer a la que le falta esa disponibilidad y que cada vez se hace su cómplice. ¿Cómo es que necesita mostrarse fastidiado ante el apego de la mujer y, sin embargo, se siente perdido a penas sospecha encontrarse frente a una “partenaire” que ha abierto los ojos sobre su condición y se niega a colmar este objeto de exquisiteces emotivas –temblor, abnegación, admiración que completan el placer consumado por el otro? El varón siente, de ese modo, su reaseguro porque el sexo que ejerce con tanta desenvoltura no se vuelve contra él, transformándolo a su vez en objeto.

La mujer que, en la pareja monógama pasa, en un esfuerzo conciente y voluntario, del estadio vaginal al clitórico, observa que ha tratado, en su enfrentamiento con el varón, de liberarse psicológicamente para disfrutar placeres más absolutos y en acuerdo total. Es evidente que aceptar el rol de esposa y madre, en los cuales se realiza prodigándose a los otros y, al mismo tiempo, reclamar una sexualidad propia en sus relaciones, constituye una situación esquizofrénica insostenible. La mujer se siente profundamente culpable al comportarse como copia burda de la mujer vaginal; es decir, como una mujer vaginal infeliz, esclava y continuamente dissociada de sus impulsos en pro de su autonomía y de la desmitificación del varón. Una forma de no sentirse culpable es la de afianzar, también en el sexo, la adecuación y la dependencia, renunciando a su verdadero y propio orgasmo clitórico, que es prometedor y comprometido como cualquier vía hacia la autonomía. Y, efectivamente, el orgasmo clitórico ha decaído en su experiencia porque ya no queda ninguna parte de su cerebro dispuesta a apoyarlo.



La otra solución es la que proviene de la toma de conciencia feminista y refuerza el derecho a existir con independencia de los modelos; de modo que la unidad psíquica pueda reconstruirse sobre la base de la autoafirmación y no sobre la pérdida de la voluptuosidad. Este camino no ofrece la garantía de ninguna norma establecida y no puede lograr la gratificación derivada de la aprobación del varón patriarcal; desemboca en lo imprevisto a partir de las dotes de imaginación que la mujer asuma confiadamente sobre sí.

La sociedad patriarcal reproduce los privilegios que las comunidades de mamíferos han otorgado a la agresividad del macho: es verdad que el harem es una necesidad del caballo y de muchos otros animales, pero la necesidad de la yegua no es la de ser dominada en masa por el semental. Hasta tal punto es verdad, que para reunirlos y poseerlos este último emplea la violencia ante su desesperada rebelión, y solo cuando están sangrando por las mordeduras, después de largos combates, aceptan su papel.

Por masturbación la cultura sexual masculina entiende, no solo el autoerotismo, sino toda forma de estimulación de los órganos sexuales que no se produzca en el coito. Esta es una interpretación que expresa únicamente la supremacía de la actividad viril de la penetración y de las sensaciones de la parte activa con sede privilegiada en la vagina; aunque se use el término “coito” para la penetración en otros sitios, como el bucal o el anal. Es por eso que, para dicha cultura, la sexualidad femenina solo puede lograrse mediante actos de masturbación aunque sean realizados por el “partenaire”. Es evidente el carácter convencional de estas distinciones puesto que el orgasmo siempre se logra, invariablemente, mediante el frotamiento rítmico de los órganos sexuales. Sin embargo es interesante señalar que el coito homosexual en la vagina femenina, al no estar coordinado *a priori* con la relación, es considerado una masturbación *per vaginam*. Parece evidente que, unido a la idea de masturbación, existe un sentido de placer experimentado en soledad y por separado: ¿cómo es posible utilizar el mismo término que para designar los placeres procurados recíprocamente en las estimulaciones de la sesión amorosa? Según nosotras, la diferencia entre masturbación y no-masturbación está en reconocer la presencia del otro en el intercambio erótico, y no es la ejecución de un modelo de coito hasta

habituarlo uno al otro o ignorarse recíprocamente o percibirse en el reflejo condicionado. Esta es una imposición del acto privilegiado del patriarca, que custodia la virilidad y los valores ideológicos de la penetración reproductora heterosexual.

La preparación de los seres humanos de ambos sexos es muy disímil, tanto en la infancia como en la pubertad; mientras en unos se estimula el ejercicio del acto en sí, en las otras se alimenta un intenso recogimiento para superar el acto en sí, a través de una catarsis del sentimiento, anulando aquél en este. Nos encontramos ante dos condicionamientos diferentes sobre lo mismo; éste antes se hallaba dirigido al fin del matrimonio o de la pareja monógama, con la mujer en situación de opresión pero, hoy en día, cuando los jóvenes buscan un encuentro, estas dos grandes diversidades hacen fracasar aquella finalidad, sin darle ninguna puerta de salida y tiéndola de vicisitudes dramáticas que ningún arreglo posterior puede remediar.

El psicoanálisis se equivoca al afirmar que la madurez del ser humano femenino estriba en la disposición a darse, abandonándose al otro. Muy por el contrario, esta disposición es la que, contrapuesta al camino descubierto por la niña en su autoerotismo, la aleja del verdadero erotismo y la relega a la dimensión del sentimiento. Empujada a este engaño por el varón, se dedica a sofocar sus puras sensaciones carnales, autónomas y autosuficientes, para alcanzar altísimos puntos de placer.

Desconfiamos del optimismo de algunas mujeres emancipadas que proponen, como ejemplo a seguir, su acuerdo deportivo y sin dramas con el varón. No solo negamos que en la actualidad pueda existir alguna mujer que tenga relaciones satisfactorias en algún campo del mundo masculino, sino que observamos que, comportándose según el *noblesse oblige* de mujer al corriente de todos los privilegios y desenvolturas masculinas, ésta ofrece al varón “comprensión” a cambio de una servidumbre de otro tipo, pero similar a la de la esposa tradicional. Siempre ha sido así durante los períodos históricos más afortunados y para las categorías sociales de éxito y representatividad. La mujer así emancipada da al varón la comodidad de regular su emotividad de acuerdo a la de él., subordinándose a su exigencia, acomodando su propia versión de los hechos a la de él y matando así su autenticidad con la ilusión de no estar vencida.



Autonomía para la mujer no significa aislamiento del varón, como temen las mujeres vaginales acostumbradas a encontrar la plenitud en la pareja. Autonomía significa disponer para sí de aquella potencia que durante milenios ha cedido a su amo.

La mujer que ha pasado, más o menos penosamente, de la experiencia clitoríca a la vaginal, es la mujer que rechaza, generalmente, su autonomía respecto al varón. Parece que tiene a su alcance la solución del problema porque en el plano del placer posee un término de parangón con el varón, entre una máxima y mínima complicidad psíquica y, por lo tanto, física. La complicidad mínima es vivida como separación y concuerda, en sustancia, con las interpretaciones freudianas que consideran madura a la mujer capaz de abandonarse al otro sin reservas. Esta máxima o mínima complicidad con el varón es sinónimo de una mayor o menor realización de ella misma con el varón y, por lo tanto, de mayor o menor placer. El peso de estas mujeres –que constituyen la verdadera defensa de la cultura sexual patriarcal y la pieza de apoyo para que se la imponga a la gran mayoría bajo el pretendido amparo de la superioridad de sensaciones objetivas experimentadas es, aunque ellas no lo sepan, muy grande. La ingenuidad de ofrecer como testimonio la voluptuosidad de lograr un orgasmo simultáneo al del varón, y en el momento por él elegido, se debe a que han estado predispuestas a pensar que el erotismo máximo es el logro de esa condición. La mujer vaginal tiende a quedar alejada del erotismo verdadero que no es la fusión con el otro o la pérdida de la conciencia, ligada a las emociones psíquicas, a su vez supeditadas al sueño adolescente del enamoramiento sino el juego y la exaltación en los que las posibilidades de auto-excitación dimanen directamente de las respuestas mutuas del cuerpo de ella y de él. El erotismo puro, al provenir de un estado de conciencia, libera en el ser humano la capacidad de convertirse en individuo, mientras que para la mujer abandonada a las sensaciones y al éxtasis de la simultaneidad, desaparece el polo carnal que, junto al ético, le hubiera dado el sentido de totalidad que lleva al resorte creador.

Para la mujer el placer vaginal no es más profundo, más completo, es, simplemente, el placer oficial de la cultura sexual patriarcal. Cuando la mujer lo alcanza, se siente realizada en el único modelo gratificante a su alcance; aquel que satisface las expectativas del varón.

Como es comprensible, la máxima intensidad fisiológica de la respuesta orgásmica de la mujer, sentida subjetiva u objetivamente, fue registrada por el muestrario experimental mediante técnicas de automanipulación o bien con medios mecánicos regulados por el mismo sujeto. Inmediatamente después figuran los niveles de intensidad erótica logrados por la manipulación efectuada por el “partenaire”. El nivel mínimo de intensidad en la repuesta de los órganos interesados se registraba durante el coito.⁶

El varón ya no sabe más quién es la mujer, en cuanto ésta evade su colonización y los roles con que se la preparaba para una experiencia hecha y repetida durante milenios: la madre, la virgen, la esposa, la amante, la hija, la hermana, la cuñada, la amiga, la prostituta. La mujer era un producto confeccionado de manera tal que no hubiese nada que descubrir en ese ser humano. Cada rol le ofrecía al varón sus garantías; salirse de esas garantías era caer fuera de su aceptación, que era el objetivo. Hoy toda mujer “diferente” sabe que, en el fondo, todos los varones están decretando borrarla puesto que, al no conseguir catalogarla, se sienten irritados e impotentes ante el hecho de que la comprensión entre ambos sexos ya no sea tan clara como antes. El varón, ayudado por el psicoanálisis que refleja la renuencia masculina a admitir a la mujer como problema, marca con dudas respecto de su salud psico-sexual a toda mujer que no pueda encasillar en sus esquemas.

“Entre los centenares de pacientes observados por mí y tratados en el transcurso de algunos años -afirmaba W. Reich refiriéndose a su experiencia en torno al período 1920-1925- no había una sola mujer que no sufriera completa ausencia de orgasmo vaginal. Entre los varones el 60 o 70 % presentaba graves perturbaciones genitales.” Los otros, ese 30 o 40 % que no presentaba evidentes molestias como impotencia o eyaculación precoz, al describir sus sensaciones y su comportamiento

⁶ Masters, William Howell y Johnson, Virginia Eshelman publicaron en 1966 *The Human Sexual Response* (Respuesta Sexual Humana). Este estudio junto al de Kinsey marcaron una nueva perspectiva en el estudio de la sexualidad humana.

durante el acto sexual, convencieron a Reich de que ellos también sufrían graves perturbaciones en la genitalidad. Reich insiste más aún en la convicción de que es imposible encontrar pacientes de sexo femenino genitualmente sanas: “la mujer era considerada genitualmente sana cuando lograba tener un orgasmo clitórico. El distingo entre excitación clitórica y vaginal era desconocido. En fin, nadie tenía la menor idea de la función natural del orgasmo.”⁷

Al dar por supuesto un coito normal con abandono, ternura y deseos recíprocos como meta confluyente de dos personalidades neuróticas: la del varón –sustancialmente violador, sádico, exhibicionista, aún cuando esté capacitado para llevar a término regularmente el acto sexual– y la mujer –incapaz de orgasmo vaginal y cuyas actitudes hacia el compañero reflejan angustia, frigidez, masculinidad–, Reich refuerza la ideología freudiana del orgasmo vaginal. Ahora bien, nosotras no vemos cómo puede sostenerse que la mujer, capaz de lograr orgasmo clitórico y no el vaginal, es incapaz de potencia orgásmica y en qué modo es comparable, por ejemplo, al varón que se declara privado de sensaciones placenteras durante la eyaculación. Quizás serían similares si la mujer no obtuviera de su orgasmo clitórico ninguna cumbre sensorial o descarga de la tensión sexual. Pero esto se verifica solamente cuando se pone a la mujer al corriente de la valoración negativa y transitoria que la cultura sexual masculina atribuye al orgasmo clitórico, en la reacción con el “partenaire” y de la prueba que atestigua su femineidad al pasar a un orgasmo vaginal considerado superior y definitivo. La experiencia óptima, la única sana, de orgasmo simultáneo en el coito, en la cual ambos participantes se entregan recíprocamente sin reservas -una vez vencidas las corazas sexofóbicas derivadas de la represión- es una hipótesis absoluta que prolonga el modelo sexual responsable de la angustia femenina. La unión en una realidad en donde los sexos son enemigos, no por un trágico malentendido creado por la represión, sino por una gestión milenaria del mundo a través del poder masculino, es el acto errado

⁷ Reich, Wilhelm (1897-1957) Médico y psicoanalista marxista. Sus obras más destacadas son *La función del orgasmo* (1927), *Psicología de masas del fascismo* (1933), *Análisis del carácter* (1933) entre otros.

al que, desde siempre, la mujer ha sido empujada. Hoy en día la mujer quiere el orgasmo no por razones de pareja, sino por su propia salud fisiológica y mental, porque encuentra espantoso que durante milenios su *partenaire* la haya embarcado en la excitación, dejando al azar o a su disposición la posibilidad del retorno. Pero aún es más espantosa la alternativa de rehusarse a la excitación, porque no está en poder de la mujer garantizarse la salida. Lo que permite a la mujer reaccionar en el sexo y participar activamente en la excitación es, en cambio, la seguridad del orgasmo, del conocimiento y de la conducta exacta para obtenerlo. La pasividad de la mujer es el remedio de quien no colabora en un proceso en cuyo desenlace no controla; y éste es el estado de frustración que la convierte en instrumento del otro. Queda para la mujer un ámbito del placer experimentado al filo de la angustia.

También la cosmovisión de Reich es típicamente masculina; a partir de datos relativos a la crueldad y al sufrimiento en el sexo -ciertamente aterradores- viene a dar en el espejismo de soluciones totales en las que el patriarcado queda a salvo. De hecho, datos empíricos de este tipo debieran convencer a la humanidad masculina de abandonar la dictadura del género humano, todos los salvadores del mundo son patriarcas, pero el mundo no se salva por ese camino. Al menos está claro que dentro del patriarcado no se salva.

“La mujer es una copa de plata en la que el hombre deposita su fruto de oro.” (Goethe)⁸ El patriarcado confiere cierto brillo de prestigio cultural a todos aquellos que pertenecen al sexo masculino y que, aún desde una situación de mediocridad individual, usufructúan un excedente que fascina a la mujer en cualquier relación con el varón, ya sea de amor o de trabajo. Esta impostura ha puesto a la mujer a merced del varón, estabilizando una condición de desequilibrio que ninguna puede superar por sí misma en el curso de su vida. El feminismo la disuade de tomar en serio la manía del varón, que se siente obligado a dejar una marca imborrable de sí mismo, aún cuando esta marca no justifique ni el esfuerzo, ni –lo que es más grave- el mito que tiene la mujer de la acción cultural del otro, cuya absoluta superfluidad no consigue entre-

⁸ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)



ver. En Reich falta la conciencia de la crisis real entre sexo colonizante y sexo colonizado: si se ocupa de la mujer lo hace sólo porque no puede descuidar a la complementaria del varón. Pero, en verdad, este último - el trágico protagonista de los años del fascismo, del nazismo, del stalinismo, del macartismo- es el que obsesiona a Reich, con un sentido de total perversión de los instintos. Su profecía de un baño regenerador en la energía originaria del cosmos está dirigida a él. Pero la humanidad femenina debe exorcizar el poder que el varón ha ejercido en el curso de toda la evolución de la especie, para rescatarla de la condena a la que un desequilibrio de fuerzas y de funciones la ha destinado. La mujer se pregunta si es cierto que las hembras de los animales inferiores y superiores, incluso en los primates de los que presuntamente descendemos, están privadas de la descarga vital del orgasmo, y mira con escepticismo a la naturaleza que los varones presentan como testimonio. ¿Testimonio de que? Llegar al orgasmo durante el coito ha sido, sin duda, para la mujer, producto de la inteligencia, la inteligencia del ser sojuzgado que establece con el ser superior esa ligazón psíquica que escapa al animal hembra. Pero la inteligencia, que ha permitido a la mujer ajustarse emotivamente al placer del sexo hegemónico, es la que desde el principio de los tiempos la ha tenido sometida a la voluntad del otro. La única inteligencia de la mujer que el feminismo reconoce es la que la saca del cautiverio del varón, manifiesta en el rechazo de las teorías que señalan la excitación y el orgasmo obtenidos durante el coito como expresión de la sexualidad femenina.

Sabedora conciente de un orgasmo logrado por sugestión en la unión física de los cuerpos de los cuales uno, el que pertenece a la raza superior, está en condiciones de gozar automáticamente, la mujer reclama una sexualidad propia cuya resolución orgásmica no esté ligada a ninguna condición mental de esclavitud. La mujer comienza a pensar en primera persona y no escucha otros reclamos que no sean los de su liberación respecto del otro sexo, desconfía de todo, tanto de la naturaleza como del cosmos. No quiere enfatizar lo que se relacione con el sexo, la unión, el placer. Finalmente en posesión de su sexualidad nadie debe convencerla de que su esfuerzo será bien compensado y que el placer de un instante redimirá una vida de esclava. Más allá de las teorías sobre superposiciones cósmicas y sobre la compenetración de dos

sistemas orgonóticos,⁹ la mujer, cuando no está sometida al modelo sexual y al mito del varón, puede corroborar fácilmente que su orgasmo clitórico y el orgasmo masculino obtenidos en la reciprocidad erótica, son el mismo fenómeno. Y ello porque, por más que se insista sobre los valores bio-emocionales de la relación de pareja y sobre el abandonarse al otro, hemos comprendido que, fundamentalmente se trata de abandonarse tan sólo al fenómeno. Para llegar al orgasmo durante el coito, la mujer debe tener una idea del varón que trascienda la idea que ella tiene de sí misma y convencerse de estar con alguien a la altura de la elevada idea que tiene del varón.

Hay un momento en la vida de una muchacha que pasa como un meteorito. Es cuando se desprende de la casa paterna y, sola, percibe confusamente todas las potencialidades de su ser. Se nos puede preguntar cómo es posible que ese período de autonomía sea tan breve; a qué se debe que el acercamiento de un muchacho lleve a una capitulación tan inmediata. La espera del encuentro con el varón, base de su preparación para la vida, ha creado en ella una disposición que se desencadena antes de que pueda tomar conciencia de lo que le está sucediendo: nada de lo que era suyo, ni siquiera el placer del autoerotismo, queda en pie ante el trastorno que le provoca el contacto con el mundo masculino. La ignorancia, la indiferencia, la tolerancia o la hostilidad del varón para con el goce sexual específico de la mujer y para con las maneras de realizarlo, determinan la reacción de ésta en las confrontaciones del placer. En el ímpetu de la juventud, cuando el muchacho ejerce de modo exuberante su sexualidad, la muchacha sufre, sea como fuere, un brusco cambio de rumbo que la desorienta y la desilusiona. Pierde esa fe en sí misma que había irrumpido por un momento en su psiquis al aflojarse las presiones externas, y advierte ahora una especie de caída de su personalidad, que la confirma en el apego al varón. Es en este trance cuando se estabiliza un estado de ansiedad por su fragilidad, y es sobre este estado de ansiedad que el varón opera. Como dice un antiguo escritor hindú:

⁹ Orgonótico: para Reich, la calidad de la orgonidad de un organismo vivo, es decir, de energía libidinal en cuerpo humano (N. de E.)



“Todas las muchachitas escuchan lo que los varones les dicen, pero algunas veces no responden ni siquiera una palabra.”

No olvidemos que el momento cuando, en la cultura masculina, la mujer toca el fondo del sufrimiento vital es aquel en que se habitúa inconscientemente a la carencia de placer, imponiéndose un compañero para satisfacer necesidades ligadas a la mitificación del varón, a su presencia en la propia vida, sin ligarse al erotismo. Tradicionalmente la mujer ha buscado una autoafirmación en la cultura y, aún con más ambición, en la creatividad masculina. A medida que, en la adolescencia y en la juventud, la muchacha pierde terreno, se exalta o se repliega dentro de sí misma; a veces encuentra espontáneamente una salida en la expresividad y trata de encauzarse en un destino creativo. Hoy, el feminismo pone en guardia a las mujeres sobre este punto y las invita a reflexionar sobre lo siguiente: la primera condición de despegue en la existencia femenina es reconocer en la colonización sexual la condición básica del debilitamiento y del sometimiento de la mujer. Es de ahí de donde toda mujer debe partir para liberarse. Si pretende expresarse en el mundo masculino, debe saber que, en definitiva, está desarrollando una energía creativa para medirse aislada con los varones para que la admitan. El feminismo encuentra que esta actividad, anterior a la autoconciencia de las mujeres, es respetable solamente si la mujer consigue con ella liberarse del homenaje cultural al varón.

La mujer vaginal es la mujer que sustenta el mito del gran pene prepotente y que custodia la ideología de la virilidad patriarcal. Es una proyección del orgullo del varón, y se convierte en el íncubo de su declinación biológica. Pero si es verdad, como lo han demostrado, Masters y Johnson, que la fenomenología orgásmica acontece en la mujer gracias al clítoris y es idéntica, con participación de todos los orgasmos genitales por medio de cualquier estimulación del clítoris, directa o indirecta, somática o psíquica y, si es verdad que en la estimulación directa, personal o del *partenaire*, la fenomenología orgásmica es la más intensa, veloz y segura de alcanzar, entonces, ¿cómo esos mismos investigadores continúan hablando de la vagina como del “órgano primario de la expresión sexual femenina” después de haber descubierto esos datos?. Y, con respecto del clítoris, que es “el punto focal de la reacción sexual femenina.” ¿Cuáles son las razones para mantener este dualismo?

¿Cómo es posible que se deje pasar en silencio un dato como el hecho de que en la reacción sexual femenina “se encuentra invariablemente un componente psíquico seguido del estímulo del clítoris”? ¿Por qué se asombran de que el problema del orgasmo haya sido un problema de la mujer mientras que en el varón el orgasmo se da por descontado y aparece en su lugar el problema de la erección? Obviamente, no puede existir respuesta dentro de un planteamiento en el que se afirma, a pesar de todo, que “la función del pene es proveer un medio orgánico a los fenómenos fisiológicos y psicológicos del aumento de tensiones sexuales masculinas y femeninas y de sus sucesivas resoluciones.” Es pues en este pasaje dogmático donde se oculta el meollo de la falsificación que ha llevado y sometido al sexo femenino a la hipótesis del orgasmo y al sexo masculino a la erección voluntaria.

El varón ha sometido a la mujer haciéndola instrumento voluptuoso de su sexualidad, pero de este modo siente que, poco a poco, va perdiendo poder a medida que pierde virilidad: aquí se desencadena el mecanismo que lo enfrenta antagónicamente a los varones más jóvenes, y que le hace segregarse y dominar a las mujeres. La cultura fálica patriarcal es un reflejo de la obsesión masculina que ha identificado pene-poder. La mujer clitorica, al afirmar una sexualidad propia cuyo funcionamiento no coincide con la estimulación del pene, abandona al pene a sí mismo. Todo lo que concierne al pene ya no coincide con la expresión de dominio, del que el varón extrae sus estímulos exhibicionistas y su actitud sádica, sino con la pura y simple manifestación del placer. La mujer no necesita ni erección, ni potencia, ni fuerza, ni nada. El pene es el sexo propio del varón y es para él. Ahora debe redescubrirse en esta nueva dimensión de la conciencia; el delirio de poder, que lo hizo verse reflejado en el éxtasis femenino y le creó la obligación <de uso del pene>, es un engaño de su misma dominación. La mujer tiene un punto privilegiado y precioso, perfecto e infalible, del que parten todos los éxtasis que un ser humano puede sentir, y no está relacionado directamente con el pene. Si el varón tiene a partir de esta toma de conciencia feminista malos presentimientos y se siente amenazado, ello significa que no ve un lugar para él en el mundo como no sea imponiendo los mitos de la masculinidad y del sometimiento de la mujer.



Entre los babuinos, al realizar el acto de apaciguamiento, la hembra o los machos inferiores se vuelven de espaldas al macho más fuerte. Este sanciona la nueva relación de dependencia con el rito de una cópula fingida. Aunque el varón por ideología pueda ser pacifista, igualitario, antimilitarista, antiautoritario y profeminista, la mujer que lo conoce en el momento sexual, sabe que se siente investido de su virilidad como de una fuerza de la naturaleza y que su protesta cultural se diluye frente al papel agresivo, *chauvinista*, violento, autoritario y antifeminista de su pene patriarcal. En el encuentro amoroso, la mujer no debe esperar del varón torpes iniciativas sobre su clítoris, sino que debe mostrar ella misma cuál es la caricia rítmica preferida que, ininterrumpida, la lleva al punto del goce. La relación con una mujer que quiere el placer clitórico como sexualidad propia no presupone una técnica y gestos eróticos inusitados, sino una relación diferente entre sujetos que redescubren sus fuentes de placer y los gestos convenientes a ellas. El varón debe saber que la vagina es para la mujer una zona moderadamente erógena y apta para los juegos sexuales, mientras que el clítoris es el órgano central de su excitación y de su orgasmo.

El sexo es una función biológica esencial del ser humano y tiene dos momentos: uno personal, privado, que es el autoerotismo y otro de relación, que es el intercambio erótico con un *partenaire*. La prohibición del autoerotismo ha golpeado duramente a la mujer porque no sólo la ha perturbado o le ha impedido realizarse a sí misma en este asunto, sino que además la ha arrojado, inexperta o autoculpabilizada, al mito del orgasmo vaginal, que para ella se ha convertido en el "sexo".

¡Despierta, levántate, mi halcón blanco! He atravesado a pie toda la tierra para llegar a ti; he gastado tres pares de zapatos de hierro, he quebrado tres bastones de acero, he comido tres libras de pan duro. ¡Despierta y álzate, mi halcón blanco: ten piedad de mí! (Fábula popular rusa)

La mujer clitórica no es la mujer liberada, ni la mujer que no ha sufrido el mito masculino porque tales mujeres no existen en la civilización en la que vivimos sino aquella que ha afrontado, momento tras momento, la invasión de este mito y no ha quedado atrapada en él. Su acción

no ha sido ideológica, sino vivida durante buena parte de su vida a través de todo tipo de desviaciones respecto de la norma, desviaciones que en la cultura masculina eran interpretadas como manifestación obvia de las veleidades de un ser inferior. Pero ha sido justamente a través de ellas que la mujer ha podido comenzar a experimentar su propia iniciativa, resistiendo las presiones de la colonización que le reclamaban insistentemente el cumplimiento de su papel, la promesa de resultar gratificada y aceptada por el varón. La mujer clitorica, con rabia, impotencia y deliberación total de salvarse por lo menos a sí misma, ha registrado el momento en que las propias compañeras eran devoradas por el mundo masculino y desaparecían sin dejar rastro alguno, y no ha podido explicarse todas esas vidas perdidas, el fatalismo con que terminaban por aceptar que otro inspirase sus pensamientos y sus gestos y ha intuido una maquinación histórica contra su sexo. La mujer clitorica es una mujer que se ha resistido, haciendo pie sobre su autoconciencia, reprimiendo en sí misma toda una parte de femineidad, hasta que ha descubierto que era la parte de la femineidad que el varón le había impuesto y había alimentado; pero no lo ha hecho porque pensase que la liberación estaba garantizada, sino que sólo se basó en la autenticidad, que no asegura de antemano sus resultados.

Entre los textos clásicos sobre el coito patriarcal está el de las técnicas amorosas hindúes, a partir del *Kama Sutra*. En el mundo actual dichos textos han sido recuperados por varones ávidos de *records* de virilidad y de prodigalidad amorosa y por mujeres que creen lo que los varones dicen sobre el sexo y, aún más, que aspiran a adecuarse a los modelos más excepcionales que ellos propongan. Pero, llegada a este punto, la mujer toma conciencia de lo siguiente: que el goce vaginal se obtiene en la simultaneidad y que la simultaneidad se determina con la adaptación de la mujer. De hecho, en el coito, el varón se encuentra implicado en una cadena de reacciones fisiológicas que la mujer debe habituarse a sentir como estímulos, hasta llegar a su propio orgasmo. Es evidente que la mujer, cuanto más se haya expresado en el autoerotismo y en el *heavy petting* (magreo), tanto más difícil le será psíquicamente aceptar esa necesidad. También es evidente que no se trata de que una pura y simple adaptación sexual entre en funciones, sino de una actitud total de la mujer que conceda al varón prioridad en

la vida y en el mundo. De esa manera no se puede pasar por alto que el completo sojuzgamiento de la mujer constituyó la condición que permitió alcanzar la Edad de Oro del erotismo de la pareja en el mundo patriarcal. Y esa es la femineidad cuya continuidad Freud y Reich querían asegurar en el presente. Que el varón sea *Logos* y la mujer *Eros* significa que el varón es pene y la mujer vagina. El varón se satisface en el encuentro con un objeto, la mujer se satisface excitándose con un sujeto.

El hecho de que, en la cultura patriarcal, la mujer se considere un objeto verifica la diferencia entre el destino del varón y el de la mujer adulta. El uno ejerce una atracción de personalidad que le confiere una aureola de significado erótico aún en su decadencia física; la otra se percata brutalmente de que al marchitarse su frescura física suscita, en el mejor de los casos, una tolerancia que evita o retarda su exclusión erótica. El varón usufructúa del mito, la mujer no tiene recursos personales que basten para crearlo. Las que lo han intentado solas han sufrido un *stress* que ha abreviado sus vidas.

Reich no sólo ha insistido, de manera absolutamente definitiva, sobre el modelo sexual del coito, sino que, dándose cuenta de que ese modelo se realizaba en estado de enemistad entre los sexos, postuló en ese orgasmo –considerado como el verdadero la prueba de una nueva alianza. Pero el orgasmo, contrariamente a lo que creía Reich, no es, en la cultura patriarcal, un problema idéntico para el varón y para la mujer: durante el coito uno lo obtiene automáticamente, la otra mediatizadamente. Si la mediación psíquica no funciona, la mujer no lo logra. Pero lo obtendrá, en cambio, automáticamente, mediante la estimulación directa del clítoris. La impotencia y la eyaculación precoz no están ligadas a la dificultad de la resolución orgásmica, sino a la dificultad de la erección. Por lo tanto, todas estas condiciones no tienen nada que ver con el orgasmo, sino con el modelo sexual del coito, que es un modelo cultural de virilidad y femineidad. Reich, pues, ha defendido un varón viril y patriarcal y ha imaginado que podría exorcizar su componente sádico, de ahora en más inseparable y derivado de la tradición de dominio al afirmar que el orgasmo vaginal es la función completa de la mujer; ha repetido y grabado el prejuicio freudiano sobre el clítoris y ha dado una respuesta patriarcal a la angustia de la mujer durante el coito. Al varón, le ha quedado el orgasmo que tenía, la

mujer se ha quedado con la alternativa de tener que elegir entre un orgasmo que la ratifica como complementaria del varón, un orgasmo superficial, infantil y masculino o, simplemente, la privación del orgasmo. La ideología de la represión ha creado, a partir de un falso diagnóstico, una falsa expectativa para la humanidad. Se ha creído que existía un pasado de espontaneidad que había que recuperar –esta vuelta hacia atrás es típica del modo de avanzar de la cultura patriarcal porque resultaba inconcebible que pudiera suceder algo novedoso. Pero la mujer, que viene de una opresión históricamente ejercida y desplegada a través de milenios, no tiene ningún paraíso perdido a sus espaldas y observando todos los escalones del paso de la animalidad a la humanidad, los ve dominados por el macho, vale decir, por el coito. *Está oprimida por el modelo sexual, no está reprimida porque no responde al modelo sexual.* Entonces es un modo suyo de inteligencia, ligado al modo subjetivo de entender y querer el placer, el que la lleva, justamente a ella, la reprimida, a salirse del estadio animal –reproductor para pasar al estadio de placer por sí mismo.

La confusión provocada por las teorías de Reich surge del hecho de que para él existen, por un lado, una conciencia nueva de la función del placer y del orgasmo hasta el punto de que llega a teorizar que el *primum* de la sustancia plasmática es concentración y expansión, carga y descarga y que la reproducción solo representa una accidentalidad subsiguiente y, por otro, una visión regida absolutamente por una sexualidad reproductora, con rechazo patriarcal del clítoris. En la cosmogonía reichiana no hay cabida para el único órgano cuya función es pura y exclusivamente procurar el placer.

La mujer clitórica no tiene nada esencial que ofrecer al varón y no espera nada esencial de él. No sufre por la dualidad y no quiere transformarse en uno. No aspira al matriarcado que es una época mítica de las mujeres vaginales glorificadas. La mujer no es la Gran-Madre, la vagina del mundo, sino el pequeño clítoris que la lleva a su liberación. Pide caricias, no heroísmos; quiere dar caricias, no absoluciones y adoración. La mujer es un ser humano sexuado. Fuera del vínculo insustituible, comienza la vida entre los sexos. Ya no se trata de heterosexualidad a cualquier precio, sino de heterosexualidad con tal de que no tenga precio. Todos los ingredientes están mezclados y la mujer los asume en

lo que concierne a la constitución de su persona y no porque le sean destinados por el patriarca como pertenecientes al sexo femenino.

En la escuela, a los jóvenes se les enseña el funcionamiento de la reproducción, no el placer sexual. Esto siempre se ha sabido, pero hoy nos damos cuenta de que a las niñas se les enseña el modelo del sometimiento y a los niños el del conocimiento de su sexo y la ignorancia del sexo femenino. ¿Qué significa para la niña que ha descubierto el clítoris y, más aún, para la que no lo ha descubierto, el que se le enseñe que su sexo es la vagina? Es necesario respetar las etapas del conocimiento subjetivo del placer de las niñas, de las adolescentes, partiendo de la experiencia autoerótica; esta es la educación sexual que en este momento tiene un sexo con sensaciones y emociones propias. El resto es imposición de la sexofobia reformada, paternalista y desalentadora para el desarrollo de la niña.

Un momento que hay que salvaguardar en la emotividad de la adolescente es el de la ternura hacia las pertenecientes al propio sexo. Esta fase de turbación en la sexualidad femenina es importantísima, ya sea porque deja una sensibilidad más aguda y solidaria hacia las mujeres, ya sea porque deposita en el fondo de la conciencia una hipótesis de posibilidad no realizada, pero no irrealizable. Nosotras queremos afirmar el amor clitórico como modelo de sexualidad femenina en la relación heterosexual, pues no nos basta tener el clítoris como punto de referencia conciente durante el coito, ni queremos que la oficialidad del clítoris pertenezca a la relación lesbiana. Pero estamos convencidas de que, en tanto la heterosexualidad sea un dogma, la mujer seguirá siendo, de algún modo, el complemento del varón; en cambio, ella puede traer desde la adolescencia, en su bagaje de intuiciones, un impulso hacia las mujeres sobre cuya base le sea posible volver a medir, cada vez que le sea necesario, el desarrollo de sus relaciones heterosexuales.

La mujer es monógama, el varón polígamo; la mujer es receptiva, el varón agresivo; la mujer es pasiva, el varón activo; la mujer es para la familia, el varón para la sociedad; la mujer es ejecutiva, el varón creativo; la mujer es presa, el varón cazador; la mujer es irresponsable, el varón responsable; la mujer es inmanencia y el varón trascendencia. La mujer es vagina, el varón pene.

En las miradas amorosas, el varón quiere profundamente guiar para que ella se pierda a sí misma. Quiere debilitar su resistencia, su iniciativa, su autonomía. Quiere indagar hasta qué punto la precipita a la entrega y quiere asegurarse de ser capaz de profundizar en ella hasta el olvido de sí misma. El varón sabe que esto le corresponde por derecho y lo exige; se siente inseguro cuando efectivamente esto no sucede, no porque le sea necesaria la reciprocidad, sino para su autoestima como varón. Puede ocurrir que llegue a rechazar conscientemente la entrega de la mujer y requerir un tipo de mujer emancipada, sólo para estar a su nivel sexual. Sin embargo, no abandona la mirada de alerta sobre los roles recíprocos porque, a pesar de todo, necesita de una mujer cuyo erotismo se desarrolle como reflejo condicionado de la gratificación vaginal. Así, la libertad sexual del varón exige todavía que haya en la mujer un conflicto ulterior, que esté obligada a responder al modelo sexual tradicional y a avergonzarse de la pasión ligada al funcionamiento mismo del modelo, según la explícita pretensión del sexo dominante, cuya prepotencia aumenta con el acrecentamiento de sus libertades.

Nosotras retomamos el feminismo allí donde Lenin lo dejó, marcándolo y reprimiéndolo hasta trasformarlo en una organización de mujeres comunistas privadas de autoconciencia. Sabemos que las feministas burguesas habían encontrado en las mujeres proletarias una correspondencia inmediata y entusiasta sobre los problemas del sexo y que, justamente ahí, se las interrumpió con el anatema y la extorsión. No eran esos los problemas del *Orden del día*, y no lo serían nunca: Lenin prometía libertad, pero no quería admitir el proceso de liberación que, para las feministas, partía del sexo. La libertad prometida era, por lo tanto, una nueva prevaricación. La revolución refuerza el poder patriarcal sobre bases ideológicas puesto que, al rechazar el valor del proceso de liberación de las mujeres a través de su autoconciencia, hace que el colectivo femenino quede separado, excluido de la expresión creativa y lo incita, paternalmente, a la vicariedad y a la obediencia como primer paso en el que mide su sentido de responsabilidad. El feminismo se orientó espontáneamente sobre la base de la toma de autoconciencia y no la confunde con la adhesión pasiva a un adoctrinamiento; no está, por cierto, prometiendo la libertad a las mujeres sino que sean las mujeres quienes prosigan día a día su proceso de liberación, mientras el

varón, con su ideología, continúe propagando su virilidad de patriarca, en la autocrítica, en la experiencia que conduce a la humanidad a toda suerte de laceraciones y alienaciones de sí misma.

Una puede preguntarse, ¿Qué hubiera podido aportar el feminismo a la elaboración de la Teoría Socialista? Respondemos: Por ejemplo esto, que el varón extrae la convicción natural de su supremacía de la subordinación de la mujer, sancionada en el coito. Esta es la premisa de la familia patriarcal autoritaria, opresiva y antisocial; por consiguiente, acumuladora de bienes y de prestigio; base de la humanidad que debe transformarse mediante la autoconciencia para encontrar, creativamente, modos nuevos de asociación que se correspondan con su liberación. Este es el pasaje histórico fundamental que el feminismo trata de encarar en el trabajo de grupos, mientras la mujer habla auténticamente de sí misma, de sus experiencias desacreditadas que nunca han encontrado audiencia en ningún rincón de la cultura masculina, indagando cada día más el abismo milenario en el que se hunde y se pierde la opresión de la mujer y descubriendo, poco a poco, la estructura opresiva del patriarcado, en toda la complejidad de su trama, que no puede desenmarañarse sino con el concurso de cada mujer.

En los simios del mundo antiguo, la relación inferior-superior se modela claramente sobre la de hembra-macho, en el gesto de saludo entre los componentes del grupo, independientemente de los sexos. Consiste en el ofrecimiento de la copula como señal dirigida a calmar la agresividad. Al presentar el trasero, con la cola en alto o de costado, la hembra o el macho subordinado ofrecen al superior más una satisfacción social que una ocasión de copula; este gesto distensivo de sumisión a las relaciones de fuerza y de rango, les garantiza la supervivencia en la vida gregaria. En algunos mamíferos, como el chimpancé, cuando un macho se encoleriza monta a uno de sus semejantes, macho o hembra, el que tiene más próximo, y se aplaca ejecutando una cópula real o fingida. Mimetizarse como hembra se convierte en tales ocasiones en el medio más seguro, que la naturaleza concede a los monos jóvenes de algunas especies, para neutralizar la amenaza de los jefes adultos, al menos mientras no estén en condiciones de disputarles el puesto; sus genitales cobran la misma coloración y tumefacción que los genitales de la hembra durante el período de celo, en tales condiciones repiten los gestos

de ofrecimiento. En este sentido, podemos interpretar las relaciones jóvenes-adultos y siervo-señor como una institucionalización en el mundo de la relación inferior-superior, que sí tiene condición “natural” y permanece en la relación mujer-varón. Al rebelarse, tanto el joven como el siervo, reivindican su virilidad, por consiguiente su pene patriarcal y plantean el problema de la toma de poder. Al rebelarse la mujer, pone al descubierto el arquetipo del atropello, que es el coito como primer acto de violencia y disparidad jerárquica entre los seres.

La mujer vaginal, que toma conciencia a través del feminismo, rompe la integración con el varón y pone de manifiesto la crisis de quien ha quedado presa en el *impasse* patriarcal; por un lado, se somete al mito masculino al punto de aceptar todos sus arbitrios, por otro, eso es lo que la erotiza y ninguna otra relación con el varón. La situación de pareja en la que el sexo femenino se halla sometido situación que la mujer clitorica rehúye y que suscita toda su indignación se hace comprensible en el momento en que la mujer se rebela y abandona la unión con el opresor. Aquí es donde podemos acercar dos tipos de mujeres alejadas las unas de las otras por su actitud hacia sí mismas y hacia el *partenaire*, puesto que ambas se reconocen dentro del sistema patriarcal: la una, con una vida deteriorada por el sometimiento a las ataduras tradicionales, la otra, con una vida, antes del feminismo, relegada a un estadio de resistencia interior. La mujer clitorica se da cuenta de por qué los psicoanalistas la han definido como infantil y masculinizada y han considerado detestable su obstinación por mantenerse en su propio sexo. Al no estar dispuesta a erotizarse con los temas de la posesión y de la fusión con el otro, carece de aquella experiencia trágica de la “entrega” total, que lleva a la mujer vaginal a una calidad humana en la que el varón siempre ha reconocido a su compañera como aquella que, con su sufrimiento, contrasta implícitamente la historia de su supremacía y, puesto que no la impide, termina por convalidarla y enriquecerla de *pathos*. Al manifestar una tendencia a anteponerse a sí misma y no al varón, la mujer clitorica parece repetir algo que era propio de la masculinidad, siendo que lo que hace es, sencillamente, abandonar la condición afectiva de quien es capaz de aceptar, con gratificación, un estadio de insignificancia. El infantilismo de la mujer clitorica es su intuición de la posibilidad de una vida femenina diferente, con una lozanía que no se marchite como la de Natacha, al contacto con



el varón patriarcal que la domina, ni se apague en la resignación apática de la edad madura, sino que se pierda lentamente en el fluir de una vida no necesariamente malograda.

Al entrar en el mecanismo de lo vaginal, la mujer toca de pronto el fondo de su colonización porque se vuelve incapaz de reaccionar de otra manera que como ser poseído; así es como, debatiéndose por reencontrarse de cualquier modo, participa de la dialéctica represiva y se hace custodia involuntaria de los valores chantajistas masculinos. Con esta certidumbre, el patriarca le confía la custodia y la educación de los hijos, pues ha comprendido que para ella no hay otra posibilidad.

La mujer vaginal que sale de su papel puede hacerlo con la sensación de que derrumba toda relación posible; sin embargo, la mujer clitorica que no se ha sentido culpable ante el varón reivindicando continuamente sus propias exigencias como individuo, se da cuenta de que su choque traumático con el patriarcado ha acaecido en un momento previo en el que surgieron los primeros indicios de su toma de conciencia, bien como reacción, bien como desarrollo de potencialidades imprevistas. En un mundo en donde el placer clitorico es mal visto por los varones y por la mayoría de las mujeres vaginales, la mujer que lo ha hecho centro de su erotismo, se siente un ser de *incógnito*, diferente en el plano humano y en el cultural. La suya es una conquista de sí misma y de su propia femineidad que no se concentra en el ámbito complementario al ámbito del varón, sino que se expande fuera de la heterosexualidad patriarcal.

Aquello que se dice humano en esta cultura refleja el grado de participación positiva de la persona en las vicisitudes patriarcales. La mujer clitorica, que se ha distanciado justamente de esa participación, parece tener que enfrentarse continuamente a un vacío de humanidad, puesto que el entrelazamiento de relaciones psico-sociales entre los sexos, en el que vive, le es extraño y no existe otra dimensión cultural o social en la que pueda reconocerse. Permanecer mucho tiempo en esas condiciones de no-realización, es decir, de pérdida de la personalidad patriarcal sin recurrir a soluciones alternativas de identificación, es un proceso de vida cuyo éxito imprevisto lo constituye el logro de la autonomía. De hecho, ella no se ha definido en los gestos que divergen de las normas, sino que se ha consolidado en los gestos de una auténtica con-

centración en sí misma. Esta claridad le ha permitido observar que su conducta no surgió sólo de su rebelión o participación negativa, sino de alguna otra cosa que no era posible vislumbrar antes del feminismo. Es más, el feminismo, en ciertos aspectos, se ha desencadenado en la autoconciencia de la mujer que lucha contra el patriarcado en su terreno. El vacío de humanidad, que puede percibirse en ella desde el punto de mira patriarcal, se transforma en necesidad de humanidad como presencia de sí misma.

En las tendencias pragmáticas más recientes, los investigadores, intentando resolver las dificultades sexuales de las parejas, se han dado cuenta de que los mejores resultados se obtienen desarrollando entre los *partenaires*, sobre una base científica del correcto comportamiento sexual, condicionamientos emocionales que llevan a un coito satisfactorio. Así, en la mujer se estimulan, a veces después de años de matrimonio sexualmente bloqueado, los reflejos sensitivos a la penetración y se le inducen las emociones concomitantes que llevan a la excitación y al orgasmo. El engaño específico de la mujer vaginal reside en que llega al *climax* en el coito mediante la instalación de un reflejo condicionado de sensaciones tales como “su pene forma parte de mi ser, mi vagina es parte del suyo”, o sea a través de las percepciones de “aquella” relación, mientras que el varón tiene el orgasmo automáticamente en ella, vinculado a otra relación y con cualquier clase de sensaciones o fantasías eróticas, que puede insertar a su gusto.

Ese orgasmo vaginal, que para Freud era fruto de un madurar psicosexual de la mujer, para el feminismo es el producto de su adaptación psicosocial.

El diagnóstico de disfunción orgásmica primaria se admite cuando la mujer no ha tenido ni siquiera un orgasmo en toda su vida. No hay disfunción sexual masculina comparable a esto... La mujer afectada de insuficiencia orgásmica masturbatoria no obtiene desahogo orgásmico ni por automanipulación, ni por manipulación del compañero, ni en experiencias homosexuales, ni en experiencias heterosexuales. Puede alcanzar y alcanza la expresión orgásmica durante el coito. La insuficiencia orgásmica en el coito es la

disfunción que padecen tantas mujeres que nunca han logrado obtener el orgasmo durante el coito. En esta categoría entran las mujeres capaces de masturbarse y ser masturbadas hasta el orgasmo.

Junto a estas afirmaciones de Masters y Johnson que, a diferencia del psicoanálisis, por lo menos equiparan la condición de las insuficiencias orgásmicas durante la estimulación directa o indirecta del clítoris, leemos:

Las influencias que pesan sobre la balanza de la respuesta sexual femenina son múltiples. Afortunadamente los dos sistemas de influencia más importantes –el biofísico y el psicosocial concilian tales variables mediante una interacción de carácter involuntario. Si no existiera la probabilidad de tal mezcla las ocasiones de experiencia orgásmica femenina serían relativamente pocas.

Y al mismo tiempo señalan: “La facilidad de la respuesta fisiológica de la mujer a las tensiones sexuales y su capacidad de desahogo orgásmico nunca han sido apreciadas en su justo valor” Parecería estar muy cerca de esta reflexión que la actividad del coito, en un altísimo porcentaje, carece de descarga orgásmica, puesto que el modelo sexual del coito requiere una disposición psicosocial hacia el otro sexo a la que la mujer está cada vez menos inclinada a ceder. Tanto es así que Masters y Johnson afirman que la mujer, en el coito coronado por el orgasmo, responde sexualmente más al sistema psicosocial, que a la acción del sistema biofísico. Lo demuestra el hecho de que *en una situación de avanzada invalidez física, la fuerza de identificación con un partenaire amado puede dar ímpetu orgásmico a una mujer físicamente destinada a la no-reacción sexual*. Naturalmente, esta reflexión no es integral; efectivamente, los investigadores en cuestión mantienen firme el modelo sexual del coito, como una obligación desdichada de la especie femenina, quién sabe por qué. Es evidente que existe una cadena de dificultades, determinadas por un *partenaire* sobre el otro y el funcionamiento adecuado termina por ser, para la mujer, una especie de aprendizaje

voluntario de una mistificación, a la cual, precisamente, querría poner término con una respuesta total de sí misma. Hablando de la disfunción sexual femenina, concluyen Masters y Johnson que:

Por alguna causa desconocida, se rebela una tal instalación básica en el proceso de adaptación sociosexual que el deseo de la mujer choca contra el miedo o la convicción de que su rol de identidad sexual carezca del elemento insustituible representado por ella misma como individuo.

Esta sensación de la mujer, que advierte la sexualidad como disociada de su persona, es también el motivo del que surge la envidia del pene. Efectivamente, ¿qué otra cosa puede ser esa envidia, sino deseo de una sexualidad no complementaria y, por consiguiente, no abocada a un destino de dependencia, que contrasta con la autonomía de quien se siente individuo? Al envidiar el pene y rechazar su rol, ¿qué otra cosa expresa la mujer sino una necesidad de verdad sobre su sexo que es, realmente, un órgano equivalente al pene: un órgano propio y no una cavidad que representa solamente incompletitud, receptividad y espera? ¿Qué sentido tiene hablar del clítoris como de un “órgano único en el conjunto de la anatomía humana”? Es, sencillamente, un sexo, y tiene una relación equivalente al pene en cuanto centro de placer, pero equivalencia no significa igualdad a escala reducida. No se alza, no penetra, no emite esperma ni orina, por lo tanto no puede proporcionar a la mujer ninguna participación en esas experiencias típicas de la virilidad a las que está ligado el mito fálico patriarcal. Tiene, en cambio, una particularidad única: permite orgasmos múltiples e ininterrumpidos, si se lo somete a una estimulación adecuada. Por lo tanto ha sucedido esto: el sexo que se presenta como un órgano específico de placer y, por tanto, del orgasmo, ha sido el que, en la cultura patriarcal, se ha mantenido oculto e inutilizado para ventaja del sexo del varón. Éste, en desventaja por su función procreadora, ha hecho recaer sobre la mujer todas las contradicciones provocadas por él mismo. Esto constituye un nudo de opresión tal en la cultura masculina, que no nos podemos cansar de repetirlo: nos lleva a un absurdo que a duras penas logramos considerar histórico.



Además de servir para la copulación, el pene sirve a los mamíferos para orinar y la orina sirve, a su vez, con bastante frecuencia, para delimitar un territorio. Por lo general, la tarea de trazar los límites corresponde al animal de más alta jerarquía, al jefe, cuando se trata de animales que llevan una vida social... La erección del pene indica el origen común de las dos formas de comportamiento: la del animal que, como contraseña, delimita mediante la orina y la del animal que copula... Entre los simios, aun los más evolucionados del viejo mundo, el pene se muestra ostentosamente. Como estos animales ya no viven en territorios establecidos, delimitados por las huellas olfativas, la exhibición de los genitales sirve para demostrar cuál es la línea momentánea de demarcación establecida por el grupo. Los machos hacen de centinelas con el pene muy protuberante, lo que da de por sí un carácter netamente mostrativo.¹⁰

En la mujer, la carencia de pene es garantía de su carencia de agresividad biológica. Ella pertenece a una especie¹¹ diferente de la del varón, con otra historia; es por esta razón que nosotras no creemos que los valores femeninos, en contraposición a los masculinos, sean –idealmente una ventaja a disposición de todos; sino que creemos en las mujeres y en los valores que pertenecen a la experiencia de quienes, aún queriendo, terminarían muriendo de fatiga y alienación afrontando la vida con ese estímulo originario de agresividad que obra en el varón y que él justifica en su cultura. El varón y solo el varón ha tenido la capacidad de llegar a ser peligroso para la existencia misma del planeta: la mitad del género humano no puede continuar siendo espectadora impotente de estos preparativos para la catástrofe.

La desilusión que el feminismo ha tenido aún con los movimientos *hippies*, deriva del hecho de que el joven que no hace la guerra sino el

¹⁰ Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

¹¹ Cuando la autora utiliza el término especie en relación a las mujeres refiere a las mismas en tanto clase en un sentido amplio.

amor, termina por reestablecer, a pesar suyo, aquel funcionamiento que lo confirma como defensor del núcleo primario del patriarcado. En efecto, mientras trata de encontrar una salida a los males que aquejan a la sociedad actual, mediante la realización de ideales comunitarios, antirrepresivos y antiautoritarios, reivindicados por toda la cultura y la religión, se le escapa un elemento esencial, que es justamente el que no quiere aceptar de la autoconciencia feminista. La invitación al amor es una forma peligrosamente fascinante porque atribuye un nuevo valor, candor y halo taumatúrgico al modelo sexual masculino, reforzándose así el mito de la bondad arcaica de la pareja y de la relatividad de los roles. La mujer feminista no cree en el amor patriarcal como un antídoto para la guerra, porque en ambos ve momentos que no se excluyen recíprocamente, sino que se integran en el seno de una civilización donde rige la imagen viril, y pone al descubierto ese modelo de virilidad que es la verdadera expresión de la superioridad del varón y, por consiguiente, la base de toda belicosidad.

En las psicólogas y las psicoanalistas que se han ocupado de la sexualidad femenina, la certeza del sufrimiento de la mujer ante el hecho de estar destinada a una sexualidad vaginal, alcanza testimonios de credibilidad y participación insuperables. Tanto más absurda es la ortodoxia de esas profesionales, fieles a la línea cultural masculina, que con crueldad masoquista rechazan toda evidencia para poder desarrollar y recalcar las motivaciones que colocan la normalidad de la mujer en la superación de la fase clitorica, a fin de que se acepte la vaginalidad, aunque no desemboque en el orgasmo. Mientras que en el mundo masculino, la mujer vaginal ha sido la predilecta, la mujer clitorica, poniendo al desnudo el mecanismo de la virilidad, ha atraído sobre sí misma la hostilidad del varón. El varón necesita un pacto de alianza con la mujer: dentro del marco de ese pacto, cualquier disidencia es admisible, pero aventurarse fuera de él implica una violencia física inconcebible. El psicoanálisis ha perseguido a la mujer clitorica creando una especie de gueto dentro de la misma discriminación entre los sexos. Al proponer como objetivo la curación de la humanidad proyectaba, en realidad, una restauración del patriarcado; y he aquí que la mujer clitorica parecía querer desbaratar el proyecto. Un sector de la humanidad femenina no hacía del varón el centro de



las propias emociones, manifestaba gustos de sujeto autónomo, poseía pensamiento, orgullo, coraje, dignidad; era por lo tanto un sector enfermo, traumatizado, neurótico, frígido. Los sexólogos alemanes e ingleses del siglo pasado estaban en lo cierto cuando reconocían la normalidad de la mujer en el orgasmo clitórico así como en el vaginal, pero se les escapaba lo que Freud había descubierto; es decir, que sólo la mujer vaginal es pasiva y por lo tanto femenina, porque se adapta al papel necesario para el mantenimiento de la pareja. Será significativo releer los textos que han aludido –con razón y oportunamente– a la mujer clitórica; dicen mucho sobre las disposiciones patriarcales respecto al otro sexo. A la luz de esta renovada casa de brujas, queda iluminada la personalidad del varón, sus terrores y sus abusos. La mujer vaginal al romper la simbiosis con el varón, reencuentra en la mujer clitórica una totalidad de experiencias, de las que el varón la sustrae instigándola a una actitud de defensa y de incompreensión que, en realidad, refleja una actitud masculina idéntica.

La pasividad no es la esencia de la femineidad, sino el efecto de una opresión que la hace inoperante en el mundo. La mujer clitórica representa la transmisión de una femineidad que no se reconoce en la esencia pasiva.

El proceso de sustitución vaginal corresponde, para la mujer, a un proceso de identificación con el *partenaire*. Sabemos, por ejemplo, que una mujer no orgásmica puede lograr finalmente el orgasmo con un varón, sin que eso implique la repetibilidad del fenómeno con otros. Siempre, la monogamia femenina es el elemento que encontramos sobre la base de la culturización. La mujer clitórica, en cambio, es la mujer cuyo funcionamiento sexual no se presta al juego de la identificación con el otro; se alarma cuando se la induce a actuar al unísono con el varón. Hay algo que la alerta, aunque no sea a nivel conciente: sabe que cuando el inferior es totalmente pasivo se dispara una trampa de antigua data y de probada eficacia. Puede que hasta desee sobreponerse a ese obstáculo, para lograr realizarse dentro de los valores de la pareja patriarcal, que se le imponen desde el exterior como comportamiento adecuado; pero de ese modo responde simplemente al conformismo que en la mujer vaginal está ausente, puesto que actúa bajo la acción de un plagio que la engloba totalmente en la adhe-

sión al varón. Para la cultura masculina, la mujer clitorica fracasa porque no llega a identificarse efectivamente con su rol; para el feminismo, que parte de la inaceptabilidad de tal rol, en cambio, tiene un punto de integridad histórica recuperable más allá de toda disociación, que le posibilita reencontrar la propia identidad, intuida en la mujer vaginal en la medida en que la aceptación de semejante esclavitud la turba profundamente.

Hoy en día, se concibe actualmente la vaginalidad atrayendo a la joven clitorica al coito con la promesa de alcanzar “algo más”. Este mecanismo parece carente de malicia patriarcal, pero no es así: efectivamente, si la mujer trasformada en vaginal sale del estado encomiable en el que el varón la ha colocado para que sea su vocero, puede revelar a las mujeres que, respecto de lo sexual, la división está entre tener y no tener orgasmo y no en sus diferentes calidades. ¿Por qué, más bien, el varón no procura esos múltiples orgasmos que sí puede provocar el clitoris? Este es un punto casi ignorado por la cultura sexual masculina, que, sin embargo, constituye la extensión y variación reales del placer femenino. A quien, por el bien de la mujer, sostiene que su plenitud está en el orgasmo vaginal, el feminismo responde que aquel “algo más” estará quizá en la renovación del erotismo mediante la relación con un *partenaire* diferente, y no en el procurar una perfección mitológica de la pareja, cosa que el varón siempre ha practicado como una experiencia de privilegio masculino; en consecuencia, alienado en su instrumentación y ciego respecto de la mujer, sin permitírsele saber a su compañera vaginal, a la que ha convencido de que su abrazo es insuperable.

La mujer clitorica puede ser muy cortejada por el varón en tanto la asimila a una mujer extravagante, poética, que prorroga y estimula su saber sobre la caza difícil de la preciosa presa, pero apenas descubre tras las apariencias de una femineidad no sospechada la estructura de un individuo, no soporta la reciprocidad de conciencias y de juicio; deja, se retira, se instala en el ostracismo, se reconforta con otra unión más reposada y maternal.

El tránsito de la cópula en posición posterior a la cópula en posición ventral, fundamental en la raza humana, es atribuida por los zoólogos (D. Morris) a la hembra “que logra desplazar el interés del ma-

cho hacia su zona frontal”, reproduciendo en la hinchazón de los senos y de los labios las señales sexuales (nalgas y labios vaginales) que le procuraban excitación en el estadio precedente.¹² Este paso crea una relación entre satisfacción e identidad con el compañero y desarrolla sensaciones táctiles provenientes de la parte anterior del cuerpo, pero, sobre todo, permite a la hembra estimular el clítoris y la zona púbica, mediante la atracción rítmica y el contacto con el cuerpo del macho, iniciando así su escalada filogenética hacia el placer y el orgasmo. Como el clítoris es el equivalente del pene y a él se debe el orgasmo durante el coito de la hembra humana, Morris adelanta la hipótesis de que tal reacción, única entre las hembras de todos los primates, “tal vez, en sentido evolutivo” es una reacción pseudo-masculina. Según él, en el coito ventral se ha hecho posible una forma de “masturbación” del clítoris que ha llevado a la hembra humana a desarrollar la particular reactividad de ese órgano. Sin embargo, ese órgano ya existía, ¿entonces, cómo es posible que no haya progresado paralelamente al del macho como órgano de placer? ¿Quizá porque en el macho se hallan unidas ambas funciones la reproductora y la orgásmica mientras que las particulares exigencias del mecanismo reproductor de la hembra humana han provocado una dualidad de funciones, que le ha sido fatal, precisamente porque siendo el sexo masculino el dominante, y careciendo de esa dualidad, ha impuesto su modelo de placer-reproducción todo en uno; es decir, el del placer vaginal? En tal caso, ¿qué sentido tendría hablar de “pseudo-masculino”? Sea como fuere, los que quisieran mantener una distinción en la estructura sexual entre hembra-macho y la relación vagina-pene, colocando la existencia del clítoris en otra vertiente, deben retomar el curso de la historia natural de la hembra de los primates, con su período limitado de disponibilidad sexual, durante el cual no conociendo el orgasmo no conoce tampoco saciedad ni resolución del impulso sexual. Apenas la hembra humana logra orientar la necesidad de la reproducción hacia sus tensiones placer y orgasmo ya ha dado un paso hacia la meta lograda por el macho; ya ha “tomado en préstamo” una manifes-

¹² Cita que se toma del texto sin datos de referencia. (N. de E.)

tación propia del otro. Exclusivamente, en ese sentido lato y remoto, puede hablarse de “masculinización” de la hembra humana. Ahora ya es demasiado tarde para retroceder frente a su ulterior fase evolutiva: hace miles de años, las antecesoras de nuestra especie decidieron de otro modo, optando por el coito frontal y la estimulación del clítoris, o sea, por el logro del orgasmo. Fue posible –es todavía– el zoólogo quien habla en el momento de la formación de una organización humana por parejas, a través de la “inmensa satisfacción que alcanza la hembra humana en el acto sexual en colaboración con su compañero”. Reencontramos aquí confirmada la hipótesis del vínculo de dependencia psíquica y de gratificación con el advenimiento del goce de la hembra, en una condición que será de servidumbre patriarcal.

La impropiamente denominada “masculinización” de la hembra no es, por tanto, un acontecimiento actual, sino una dirección evolutiva que pertenece a la prehistoria; no tiene nada que ver con el significado contingente usado por la psicología y el psicoanálisis para definir a la mujer clitorica. Más aún, sirve para desprestigiar un prejuicio patriarcal sobre el clítoris y para despejar el campo de las resistencias de quienes, identificando la femineidad como polo contrapuesto a la virilidad, la miden según la mayor o menor capacidad de respuesta positiva de la mujer al coito. El coito humano ha sido una primera etapa en la experiencia del placer, una etapa de sometimiento a las leyes del poder y del prestigio masculino; la afirmación del clítoris como sexo propio es la fase actual de liberación de la mujer que descubre su identidad en el curso de la especie, de la historia y en el presente.

A nosotras las mujeres, leer a Reich nos da vértigo: “la genitalidad clitorica es un sucedáneo neurótico de una excitación genital bloqueada”. ¿Por qué? Porque “el orgasmo total en sentido orgonótico comprende, además del clímax, las sucesivas contracciones involuntarias”.¹³ Naturalmente. Pero ¿qué es lo que ha hecho creer a Reich que esa fenomenología es prerrogativa del orgasmo vaginal? No solo las investigaciones científicas en la materia sino, sobre todo, la autoconciencia de las mujeres respecto del sexo, han confirmado que

¹³ Ver cita 63.

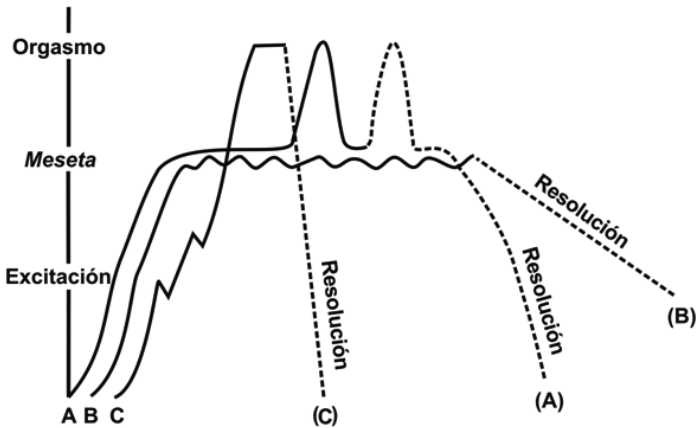
el orgasmo clitórico de quien, como individuo, ha sabido afirmarlo, vinculándolo a sí misma sin disociaciones tiene todas las prerrogativas de “contracción total involuntaria” del orgasmo y culmina en la “completa distensión”. Reich, que reconoce en la expresión fálica del varón un comportamiento fascista, y lo explica como efecto de la represión sexual, ha involucrado al clítoris, en su carácter de homólogo femenino del pene, rechazando la genitalidad “fálico-pornográfico-clitórica que existe desde hace seis o diez mil años”, pero no rechaza el pene; al contrario, lo reinstala en la vagina femenina, con mucho más esmero del que se le ha dispensado desde hace seis o diez mil años y, una vez más, destituye al clítoris. ¡Y a esto lo llama “moverse hacia un funcionamiento vaginal orgonótico universal como paso sucesivo en la filogénesis”! Hoy, el feminismo debe aclarar los puntos de la teoría de Reich que le conciernen porque, convertido en astro naciente del *underground* del psicoanálisis y del autoholocausto por las ideas en que creía –gloria reservada a los varones, Reich, como todos los renovadores patriarcales, se ha convertido en la autoridad bajo cuyo nombre se sopesa y envilece con nuevos argumentos, a la muchacha o a la mujer, según parámetros tan viejos como el mundo.

La pareja patriarcal es la de pene-vagina, marido y mujer, padre y madre de la cultura animal reproductora: su relación no ha sido determinada sobre la base del funcionamiento sexual, sino sobre la base del funcionamiento de la reproducción, a la que se ha subordinado el sexo femenino. La mujer vaginal es producto de esta cultura: es mujer del patriarca y sede de todo mito materno; es la mujer esclava que transmite la cadena de los sometimientos gracias a la cual el dominio masculino ha perdurado a pesar de los cambios históricos. Lo imprevisto en el mundo no es la revolución sexual masculina, la desinhibición que lleva a un renovado prestigio del coito en pareja, en grupo, en comunidad o en orgía universal, sino la ruptura del modelo sexual pene-vagina. En este imprevisto está la posible disolución de los modos irresueltos de sojuzgamiento de la mujer, creados por la cultura patriarcal por medio de la relación emocional superior-inferior sacralizada.

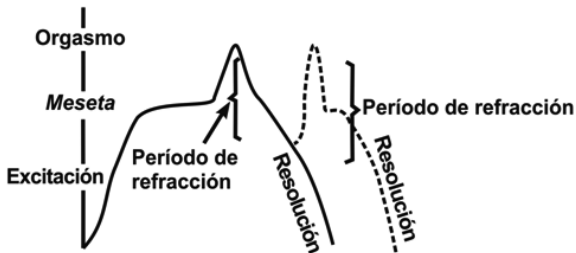
Verano de 1971



El clítoris durante el ciclo de respuesta sexual femenina. La fase orgásmica ha sido omitida por falta de datos



El ciclo de respuesta sexual de la mujer (Diagrama de tres tipos de comportamiento indicativos de la infinita variedad de las reacciones sexuales femeninas).



El Ciclo de respuesta sexual del hombre

(Gráficos pertenecientes al libro de W.H.Masters y V.E. Johnson, "Human sexual Response")

Sexualidad femenina y aborto

Rivolta Femminile

En el siguiente capítulo escrito colectivamente por las feministas de la Rivolta se desarrolla una interesante reflexión respecto al debate sobre el aborto. En el mismo se ven reflejadas las discusiones entre las diferentes corrientes dentro del feminismo. Las feministas de la igualdad luchan por la legalización del aborto. Mientras que desde la perspectiva de la diferencia pedirle al varón la legalización del aborto es un acto de tutelaje que reproduce el colonialismo sexual sobre el cuerpo de las mujeres. La legalización del aborto no sería más que un paliativo que perpetúa la sexualidad del varón patriarcal como sexualidad natural para ambos. Para que la liberación de las mujeres sea posible, la maternidad y la sexualidad libres deben hallar su significado en la toma de conciencia de las mujeres.

NOTA DE COMPILADORAS

Nosotras, pertenecientes a *Rivolta Femminile*, sostenemos que el número de abortos clandestinos que se calculan en Italia, entre uno y

tres millones anuales, constituye un número suficientemente alto para considerar derogada de hecho la ley antiaborto.¹

La comunidad femenina ha arriesgado la vida, y el ostracismo civil y religioso de un Estado patriarcal, afrontando clandestinamente las prácticas abortivas, que continúan siendo consideradas el último recurso para liberarse de un proceso de gestación no deseado. Hoy nos rehusamos a aceptar la afrenta de que unas pocas miles de firmas, masculinas y femeninas, sirvan de pretexto para solicitar de los legisladores, de los varones en el poder, lo que en realidad ha sido el contenido expresado por millares de vidas femeninas que pasaron por la carnicería del aborto clandestino. Nosotras alcanzaremos la libertad de abortar pero no una nueva legislación sobre el particular al lado de esos millares de mujeres que constituyen la historia de la rebelión femenina. Sólo así convertiremos este capítulo fundamental de nuestra opresión en el primer paso de nuestra toma de conciencia, toma de conciencia con la cual minar la estructura del dominio masculino.

La procreación coercitiva y repetitiva ha puesto a la especie femenina en manos del varón, convirtiéndose en la primera base de su poder. Pero hoy, incluso una procreación “libremente decidida” ¿qué contenido liberador puede tener en un mundo en el que la cultura encarna, exclusivamente, el punto de vista masculino sobre la existencia, condicionando por lo tanto *a priori* cualquier “decisión libre” de la mujer? La sexualidad y la maternidad libres, es decir, las premisas de la mujer en tanto que persona, después de milenios ¿continúan residiendo en la afirmación de la libertad del aborto? La maternidad y la sexualidad libres deben hallar su significado en nuestra toma de conciencia: solo así podremos estar seguras de que la libertad de la que se habla es la nuestra y no la del varón que se realiza a través de nosotras, mediante una opresión más sutil de la mujer.

Las mujeres abortan porque quedan encinta, pero ¿por qué quedan encinta? ¿Responde acaso a una necesidad sexual específicamente suya, que sus relaciones con el *partenaire* se efectúen de tal modo que acabe encinta? La cultura patriarcal no se plantea estas cuestiones

¹ Traducción revisada de Francesc Parcerisas

porque no admite dudas sobre las leyes “naturales”. Así, simplemente, evita preguntarse sí, en este terreno, aquello que es “natural” para el varón, lo es también para la mujer: es algo que da por descontado, defendiendo por todos los medios la sexualidad del varón patriarcal como sexualidad “natural” para ambos, del varón y de la mujer.

Pero nosotras sabemos que cuando una mujer queda embarazada y no lo quería, no se debe a que haya logrado expresarse sexualmente, sino a que se ha adaptado al acto y al modelo sexual preferido, seguramente, por el varón patriarcal, incluso a pesar de que esto pudiese significar que quedase encinta y tener que recurrir, luego, a una interrupción de su gravidez. En el mundo patriarcal, o sea en el mundo en el que la mujer queda inmovilizada en una condición subalterna, servir por medio de una mitificación del varón y de la devaluación de sí misma que sistemáticamente le exige cada instante de la vida privada y social el varón ha impuesto su placer. El placer que el varón impone a la mujer conduce a la procreación, porque la cultura patriarcal ha establecido, en base a la procreación, los límites entre sexualidad natural y antinatural, prohibida o accesoria y preliminar. ¿Pero qué sucede cuando toda la sociedad niega oficialmente el fin procreador? En un mundo constreñido a la antiprocreación y a la anticoncepción, nosotras debemos intervenir resueltamente a sabiendas de que la naturaleza nos ha dotado de un órgano sexual, independientemente de la reproducción, y de que en él se encuentra nuestra autonomía frente al varón, en cuanto señor y dispensador de favores a la especie inferior. Tenemos que desarrollar una sexualidad que parta de nuestro centro fisiológico de placer, el clítoris.

El varón ha dejado a la mujer sola frente a una ley que le impide abortar: sola, denigrada, indigna de la colectividad. Mañana acabará dejándola sola frente a una ley que no le impedirá el aborto, sola, gratificada y digna de la colectividad. Pero la mujer se pregunta: “He quedado encinta procurando el placer ¿de quién? Estoy abortando a cambio del placer ¿de quién?” Este interrogante contiene los gérmenes de nuestra liberación: al formularlo, las mujeres abandonan la identificación con el varón y encuentran fuerza suficiente para romper con una fatalidad que es coronamiento de su colonización.

Ahora la mujer pasa a reflexionar así: si se ha visto inducida a la gestación debido al modelo sexual impuesto por el otro, por el varón,

entonces resulta ser el varón quien ha provocado en su cuerpo la gestación. La gestación, por lo tanto, es fruto de una violencia de la cultura sexual masculina sobre la mujer, que luego le es achacada, responsabilizándola por una situación que, precisamente, le ha sido impuesta. Negándole la libertad de abortar, el varón transforma su abuso en culpa de la mujer. Dándole esa libertad, la libera de su condena llevándola hacia una nueva solidaridad, con la que aplaza indefinidamente el momento en que ella pueda preguntarse si aquélla situación –la de quedar encinta se debe a la cultura es decir al dominio del varón o a la anatomía, como su destino natural.

El varón ha creado las condiciones culturales por las cuales la mujer recurre al aborto como una solución ligada a su propia naturaleza reproductiva. En realidad, la mujer aunque tenga esta posibilidad inherente a los mecanismos biológicos de su especie, goza también de una sexualidad externa a la vagina, que puede ser afirmada sin ningún riesgo de preñez. El varón sabe que la mujer acoge, con mayores o menores implicaciones emocionales y fisiológicas, su orgasmo en la vagina; sabe que aquél es su orgasmo y no el de ella; sabe que como consecuencia la mujer puede quedar embarazada contra su voluntad, viéndose así obligada a abortar. Igualmente, el varón hace el amor como un rito de la virilidad, mientras que la mujer queda preñada, precisamente, en el momento que se le niega su goce sexual específico, en el momento en que cumple con un acto que sexualmente la coloniza. Una vez encinta, la mujer descubre la otra cara del poder masculino: la que hace de la gestación un problema de quien tiene útero y no de quién detenta la cultura del pene.

Bajo esa luz, pedirle al varón la legalización del aborto tiene un aspecto siniestro puesto que tal legalización e incluso el aborto libre servirán para codificar, como expresión del sexo femenino, la voluptuosidad de la pasividad, reafirmando la intención del varón: el mito de que el acto genital concluye con el orgasmo del varón en la vagina. La mujer sella la cultura sexual falocrática mediante el ejercicio dramatizado de su utilización. Intentar resguardar nuestras vidas pidiendo la legalización del aborto nos lleva, mediante consideraciones pretendidamente filantrópicas y humanitarias, al suicidio: de modo indirecto se vuelve a

confirmar la preponderancia de un sexo sobre el otro, aunque este otro parezca hallarse en el camino hacia su liberación.

Como portavoces de la multitud de mujeres que han abortado y abortan clandestinamente, consideramos que la ley antiabortiva está periclitada de hecho, pero sobre todo, consideramos periclitada aquella cultura del pene dentro de la cual se presenta como victoria del feminismo la concesión que se les hace a las mujeres de afrontar la maternidad como una decisión libre, cuando en realidad el patriarcado está consolidando y modernizando su acción en el mundo.

Así se reafirma el prestigio de una cultura sexual que deja encinta a las mujeres, negándoles todo derecho a expresarse sexualmente, y poniendo, por el contrario, el énfasis en su capacidad para adaptarse y favorecer el placer del otro, del varón patriarcal. Gracias a la difusión de las prácticas abortivas y anticonceptivas, los varones se aseguran de que su placer no será trabado por el posible y alocado aumento de población del mundo. La liberación del aborto se ha convertido, a lo largo de milenios, en la condición mediante la cual el patriarcado intenta curar sus contradicciones, manteniendo inalterables los términos de su dominio. ¿Qué significado puede tener a nuestros ojos el orgasmo masculino dentro de una vagina cubierta de espermicidas y preservativos anticonceptivos? La verdad es que nuestra colonización nos ciega ante los engaños de una cultura sexual que se justifica por su estructura reproductora y que, incluso, cuando niega el fin reproductor, continúa manteniendo sus firmes prohibiciones respecto del clítoris. ¿En qué presupuestos científicos se basa la cultura masculina para permitirse considerar el orgasmo clitórico como algo inmaduro, empujando a la mujer al logro improbable y fatigoso del placer vaginal?

Si alguna vez existió un proceso de culturización de las relaciones de sometimiento entre grupos, ese es el más evidente, aunque esté disfrazado de espontánea desinhibición y normalización de la femineidad. ¿Acaso es una aspiración de la muchachada convertirse en mujer adulta, opaca y sometida; en apéndice físico y psíquico del varón, de quien es compañera en el mundo patriarcal; acaso tiene que sentirse orgullosa, rescatando tan sólo su pasividad por medio de acuerdos míticos y voluptuosos? Precisamente esta es la meta que la muchacha ha estado

rechazando con todo su ser. ¿No es cierto que cuando llega a esa situación ya se ha ejercido en ella la fase conclusiva de un condicionamiento y no el desarrollo de su propia autonomía? Tiene que saber que la relación psicofísica con el varón, hacia la cual la cultura masculina la arrastra, aunque ella siempre se muestre reacia y turbada, es idéntica a aquella otra en la que encontraron sus más intensos placeres la esclava turca y la favorita del harén hindú. Una zona que sólo es moderadamente erógena, la vagina, se ha convertido, en virtud del prestigio masculino, en el sexo de la mujer. Ahora leemos con horror sobre las tribus africanas que practican a las jóvenes la ablación del clítoris, pero ¿qué otra cosa han estado practicando Freud y Reich? ¿Y de qué han estado gozando los varones en la mujer, sino de una sexualidad sustitutiva para ésta, que se ha ido desarrollando a partir de la mutilación cultural de su propia sexualidad?

Nosotras rechazamos una historia que ha durado siglos y que, por un lado, ha oprimido a aquella parte de la humanidad femenina que ponía en duda la unión con el varón, en un estado de real esclavitud, mortificándose en la frigidez, y no consiguiendo uniformarse en aquella unión esclavizante. Y, por otro lado, cuando se ha verificado un acuerdo con el varón en la explicación de su virilidad, ¿qué otra cosa ha expresado la eroticidad profunda de la mujer, como no sea a un individuo posturado en adoración completa y pasiva del otro? Se trataba, a todas luces, de un placer ligado a una situación histórica, que hoy ya no existe, porque aquel tipo de erotismo femenino se sostenía sabiéndose gratificado por un ser superior a ella, cosa que ya no resulta verificable en una situación que excluye tal mitificación del varón.

Cuando la sociedad admite el aborto, quiere prolongar y dar artificialmente nueva fuerza a un erotismo femenino que ha paralizado y destruido a la mujer durante cuatrocientos años. Nosotras reivindicamos la parte de nuestro cuerpo que nos procura placer sin condenarnos a la procreación, liberándonos de la condición emocional de quien se considera inferior frente a un ser superior. Es por esto que toda la cultura masculina oriental y occidental ha enfatizado el placer vaginal y ha encontrado en las teorías freudianas y reichianas el sostén que le permite mantener su gloria durante otro milenio. Nosotras, feministas, interrumpimos esta conjura del poder machista, salvándonos de la ruina total.

Intentamos pensar en una civilización en la que la sexualidad libre no se configure como apoteosis del aborto libre y de los anticonceptivos adoptados por la mujer: veremos que ella se manifestará en el desarrollo de una sexualidad no específicamente reproductora, sino polimorfa y, por lo tanto, desligada de la finalización vaginal. Ya no se tratará de preparar el encuentro entre el sexo de un sujeto hegemónico y su instrumento, sino el encuentro entre dos sujetos humanos, mujer y varón, y su respectivo sexo (con todas las fluctuaciones previsibles e imprevisibles de la disposición heterosexual de la humanidad).

En vez de sede de la violencia y de la eroticidad, la vagina se convierte, a discreción, en uno más de los lugares para los juegos sexuales. En una civilización tal parece claro que los anticonceptivos serán para quien intente usufructuar una sexualidad de tipo reproductor, y que el aborto no será una solución para la mujer libre, aunque lo sea para la mujer colonizada por el sistema patriarcal.

Roma, julio de 1971

Ausencia de la mujer en los momentos exaltadores de las manifestaciones creadoras masculinas

Rivolta Femminile

En este escrito las feministas cuestionan el carácter patriarcal de las manifestaciones artísticas. En este contexto la creatividad –como práctica liberadora la ejecutan los varones para los varones. Las mujeres ocupan un lugar complementario en el arte, como inspiradoras o como espectadoras, nunca reconocidas como sujetos. Para alcanzar la liberación autónoma de las mujeres, proponen la recuperación de la creatividad femenina y ausentarse de los momentos exaltadores de las manifestaciones creativas masculinas.

NOTA DE LAS COMPILADORAS

Nosotras, pertenecientes a *Rivolta Femminile*, rehusamos participar en los momentos de exaltación de la creatividad masculina porque hemos tomado conciencia de que, en el mundo patriarcal, es decir, en el mundo hecho por los varones y para los varones, incluso la creatividad que es una práctica liberadora la ejecutan los varones para los varones.¹

¹ Traducción revisada de Francesc Parcerisas.

A la mujer, en tanto ser humano subsidiario, se le niega toda intervención que implique su reconocimiento como sujeto: para ella no se ha previsto ningún tipo de liberación.

La creatividad masculina tiene como interlocutora otra creatividad masculina, y mantiene a la mujer como cliente y espectadora de esa operación, porque su estado femenino la excluye de toda competitividad. La mujer está condicionada a una categoría que garantiza, *a priori*, que los valores del protagonista de la creatividad sean apreciados. Mientras se reconoce la función liberadora de la mujer, se institucionaliza el arte y con él un correlato neutral, espectador de los gestos de los otros. La actividad del varón, incluso en el arte, se articula sobre la base de la competencia con un *partenaire*, que también será un varón, y de la contemplación que exige a la mujer.

Tal es el carácter de la creatividad patriarcal, estimulada por la agresividad hacia el rival y por el beneplácito desarmado de la mujer. El varón, el mismo artista, se siente abandonado por la mujer en el momento en que ésta deja su papel y su arquetipo de espectadora: la solidaridad entre ellos se apoyaba en la convicción de que, en tanto que espectadora gratificada de la creatividad, la mujer haya llegado a la culminación de las reencarnaciones posibles para su especie.

Sin embargo, la mujer descubre que el mundo patriarcal tiene absoluta necesidad de ella, como el elemento sobre el cuál incluso descansa el esfuerzo liberador del varón y que la liberación femenina puede realizarse sola, con independencia de esas previsiones patriarcales y de la dinámica liberadora masculina. El artista espera que la mujer mitifique su gesto y ella, hasta que no inicie su proceso de liberación, responde exactamente a esta necesidad de la civilización masculina. La obra de arte no quiere perder la seguridad de un mito que se fundamenta sobre nuestro papel exclusivamente receptivo.

Al tomar conciencia de su condición en relación a la creatividad masculina, la mujer descubre en sí misma dos posibilidades: una es la que ha utilizado hasta ahora, lograr la paridad en el plano creador históricamente definido por el varón, posibilidad que para ella es alienante y que el varón le reconoce con indulgencia; la otra es la buscada por el movimiento feminista: la liberación autónoma de la mujer que recupera su creatividad alimentada por la represión que le han impuesto los modelos del sexo dominante.



Participar en las exaltaciones de la creatividad masculina significa doblegarse ante la lisonja histórica de nuestra colonización, un episodio culminante de la estrategia del mundo patriarcal. El culto a la supremacía masculina se convierte, cuando falta la mujer, en coalición entre facciones de varones.

Ausentándonos de los momentos exaltadores de las manifestaciones creativas masculinas, nosotras no formulamos un juicio ideológico sobre la creatividad, ni la refutamos pero, al negarnos a aceptarla, ponemos en crisis el concepto de que el beneficio del arte sea una gracia que se pueda suministrar. No creemos que el reflejo de una liberación sirva para sacar la creatividad de su entramado patriarcal.

Con su ausencia, la mujer logra un gesto de toma de conciencia, liberador y, por lo tanto, creador.

Milán, marzo 1971

Significado de la autoconciencia en los grupos feministas

Rivolta Femminile

Las feministas de la Rivolta sostienen que el feminismo comienza cuando una mujer busca el reconocimiento de sí en la autenticidad de otra mujer. Esta afirmación concuerda con el posicionamiento teórico-político de las italianas de afirmarse desde la diferencia. De esta manera sostienen que la afirmación de sí mismas en tanto mujeres no tiene por qué conllevar la comprensión del varón.

La autoconciencia feminista, sería la vía por la cual alcanzar una verdadera autonomía. Las mujeres reunidas en los grupos feministas de autoconciencia rechazan todo vínculo con el mundo masculino, el cual es un verdadero obstáculo para la propia liberación. A partir de este tipo de prácticas entre mujeres surge la posibilidad de una acción creadora feminista.

NOTA DE LAS COMPILADORAS

La mujer pertenece a la especie vencida: vencida por el mito del varón. La mujer sufre el privilegio que el varón tiene sobre ella, pero lo tolera por el respeto que le inspira quien se ha impuesto a sí mismo

como sujeto. Los miembros de la especie victoriosa le dicen a la mujer: “Hazte digna de mí. Absorbe a través del conocer del sujeto, el pensamiento de quien es completamente humano y universal. Bajo mi guía alcanzarás la dimensión de sujeto.” De este modo, el varón no sólo justifica el control que ejerce sobre la personalidad de la mujer que redundará en el bien total de ella, donde cualquier traspiés podría resultar fatal, sino que además se convierte en árbitro de su conciencia y, a fin de cuentas, en el depositario de su inferioridad: al prometerle rescate por su obediencia, le miente. La verdad es que quien obedece no merece ser reconocido, porque obediencia y autonomía son irreconciliables y la autonomía es la que crea en el otro el estímulo para el conocimiento. Por eso el varón no conoce a la mujer, se conoce a sí mismo, y conoce a la mujer, en la medida en que ella le sirve, sólo mediante un acto imprevisto; es decir, libre cuando la mujer puede zafarse de su rol de objeto. Pero que ese acto sea libre ya significa que no admite hipotecas de salvaciones en manos de otros. Habiendo introducido en la especie vencida la necesidad de su aprobación, el varón ha convertido a la mujer en una sombra que, desesperanzada de llegar jamás a encarnarse, se proyecta sobre él. El camino que el varón le señala no tiene, aunque la mujer lo ignore, ninguna salida: para que la mujer tenga que recurrir continuamente a él para valorarse a sí misma, el varón está dispuesto a poner a su disposición todas las facetas de su cultura, la totalidad de su yo. El honor es grande y la ocasión única. La mujer no adivina el engaño puesto que, en tanto que criatura definida a partir de su destino vaginal, de su funcionalidad para el varón, vislumbra en aquel destino de compenetración, el símbolo de un pasaje de virtud (la virtud del sujeto) sobre ella, la desembocadura de su falta de plenitud.

Las virtudes adquiridas pertenecen, sin embargo, a los vencidos que las han convertido en tesoro inútil. Adentrándose en la temática propuesta por el varón, la mujer se enmaraña cada vez más en el obsequio hacia el otro, reforzando continuamente la superioridad del otro sobre ella. No obstante, confía en superar su condición de dependencia gracias al fiel aprendizaje de la cultura masculina. Sin embargo, cada paso que da la mantiene a la misma distancia de aquella meta colocada en el infinito: dentro de la estrategia de su subordinación la promesa de subjetividad, no es una posibilidad real, sino una simple gratificación.

Se ha acostumbrado a la mujer a pensar que, más allá de la lucha entre los sexos, el varón es su salvador, ya que la naturaleza lo ha predestinado a llevar en el corazón también la salvación de ella.

Todas aquellas de nosotras que, antes del feminismo, gozamos en la cultura masculina de cierta resonancia a un nivel que sentíamos como propio, pueden testimoniar el sabor del engaño; pues en el feminismo han vuelto a encontrar bruscamente la conciencia de su condición subalterna. De hecho, cuando hemos comenzado a exponer en aquel ámbito un punto de vista feminista, nos hemos dado cuenta de que, en la mejor de las hipótesis, el varón pretendía asumir el control incluso sobre esa operación; modo indirecto de negar la legitimidad de la operación en sí, vaciándola de sentido.

Esto significa que, en el patriarcado, la mujer puede llegar, como máximo, al grado de “sujeto bajo vigilancia” masculina; es decir a nutrirse con una resonancia que emana de ella, pero que no le pertenece puesto que aunque emane de ella es de otro. Ya no es objeto, sino instrumento. A los ojos del varón patriarcal la mujer, sobre un terreno propio, no puede más que agigantar los gérmenes de inferioridad de su especie que ellos intentan fatigosamente neutralizar con una constante presunción de rectificación intelectual y emocional sobre ella, para mantenerla alineada con la cultura, los modelos y los valores masculinos. Sobre un terreno propio, la mujer es una planta de crecimiento monstruoso que ocasiona en el varón las peores pesadillas sobre la decadencia de la humanidad.

Así el varón, todo varón, ofrece a la mujer el engaño como instrumento de un dominio cultural que él no ha querido, pero que ahora no puede dejar de querer: los varones se disculpan encarnizadamente de toda sospecha de culpabilidad porque se saben inmunes a toda decisión, aunque defiendan su derecho a prolongar un antiguo *statu quo* del que no son responsables. De hecho el varón, en tanto que sujeto patriarcal, tiene necesidad no sólo de ser identificado, a su vez, como sujeto, y por lo tanto por los otros varones que detenten la subjetividad este nivel no puede ser alcanzado por la mujer, sino que, además, necesitan ser mitificados por quien no ha llegado a ser sujeto: la mujer. Esta mitificación es un bálsamo para sus heridas de varón entre los varones, cuyo prestigio es jerárquico.

Por eso, para el varón, retirarse del terreno de la mujer es una pérdida incalculable en su dimensión patriarcal y, en consecuencia, en su virilidad: su rango de sujeto ha dependido siempre del grado de sujeción y de veneración que ha logrado imponer sobre la mujer. Depende de la manera en que cada mujer lo obedece y lo mitifica; y que además esté convencida de hacerlo por su propio bien y le esté agradecida. Es fácil entender que el varón no se quiera retirar ante nuestras apelaciones de subjetividad, que demandan su aprobación; es evidente que nuestra pretensión no es propiamente la de ser sujetos. Mientras le dejemos la facultad de juzgar sobre nuestro derecho a un espacio propio, el varón no podrá hacer otra cosa que ocuparlo, porque no estamos hablando de un espacio físico aunque es cierto que estamos incluso privadas del espacio físico sino de un espacio histórico, psicológico y mental.

Nosotras, pertenecientes a *Rivolta Femminile*, lo ocupamos poco a poco con la autoconciencia de los grupos de mujeres. El espejismo de demostrar al varón que tenemos derecho a la subjetividad es un contrasentido al que se aferra y del que se aprovecha. Reconocemos que este es su problema y no el nuestro. Pero nosotras, al intentar ganarnos su colaboración para obtener una autonomía que él no puede desear, respondemos a los condicionamientos de la vaginalidad, como cultura sexual, que nos ha deslumbrado con la promesa de un destino recíproco que era, tan sólo, de esclavitud unilateral. Confiando en el rol asignado a quien ha sido definida como vagina, complemento y deficiencia, el varón recurre a la amenaza patriarcal de quedar “¡excluidas!” de su cultura, de su creatividad, de su revolución, de su utopía, de sus días y de sus noches. Está esperando los efectos de nuestro pánico.

Pero ya no puede hacer nada que nos impida tomar conciencia: y este es el primer espacio que nos falta. La investidura sugerida por el varón para rescatarnos es una farsa del poder masculino, una farsa trágica, tanto y más que la de cualquier otra colonización. Aquí es donde los grupos feministas de autoconciencia adquieren su verdadera fisonomía de grupos que transforman la espiritualidad de la época patriarcal; operan el salto al sujeto de las mujeres que se reconocen unas a otras como seres humanos completos, que no necesitan más de la aprobación del varón.



La autoconciencia feminista difiere de todo otro tipo de autoconciencia, en particular, de la que propone el psicoanálisis, porque lleva el problema de la dependencia personal al interior de la especie femenina, como especie que también es, a su vez, dependiente. Darse cuenta que todo vínculo con el mundo masculino es un verdadero obstáculo para la propia liberación, sirve para hacer brotar la conciencia de sí entre las mujeres y la sorpresa de esa situación revela horizontes insospechados a su expansión. En este pasaje aparece la posibilidad de una acción creadora feminista: en la afirmación de sí misma sin garantizarse la comprensión del varón, la mujer alcanza aquel estadio de libertad que pone de manifiesto la decadencia del mito de la pareja, con todo cuanto tenía de tensionante para el ser de quien dependía su destino.

Si el varón y su cultura ilusionan a la mujer, guiándola hacia una libertad que sólo a él le agrada, la condicionan a tomar conciencia de su dominio, reafirmando desde lo interno. A ello la habitúa y refuerza su costumbre (ancestral, vaginal) de tomar la patente de ser humano de manos del varón, a quien dedica la porción más absoluta de su intercambio con los otros. En este sentido, la revolución sexual masculina ha sido el último acto con el cual el patriarcado ha intentado hacer revolucionaria una opresión. “¡El sexo es bello!, ¡el coito es bello!”, engaña a la mujer una vez más sobre lo que es bueno para ella.

El mecanismo siempre es el mismo: graficarla para confundirla y hacerse eco de una nueva conquista, de una nueva empresa patriarcal. Llamándola nuevamente al coito, el varón la ata nuevamente a él; la complementariedad como su única esencia verdadera y el placer como su única meta, haciéndola una vez más testimonio pasivo del verbo ideológico del varón, que hace y deshace sus interpretaciones del mundo. Él continuará dividiendo sus intereses entre varones y mujeres, sujetos y objetos, sublimación y placer, paridad y supremacía pero fingirá envidiarle una sexualidad maravillosa, inventada por él, mientras se culpa por hallarse tan alienado, que no puede reservarle a la mujer y al sexo, más que una parte de su dramática vida de individuo civilizado e infeliz.

El feminismo comienza cuando una mujer busca el reconocimiento de sí en la autenticidad de otra mujer, porque comprende que el único modo de afirmarse a sí misma reside en su propia especie. Y no por querer excluir al varón, sino porque se da cuenta de que la exclusión con

que el varón le retrueca expresa un problema del varón, una frustración, una incapacidad suya, una costumbre masculina de concebir a la mujer en vistas a su propio equilibrio patriarcal.

El feminismo es la concepción y el nacimiento, en tanto que sujetos, de los componentes singulares de una especie, sojuzgada por el mito de poder realizarse a sí misma en la unión amorosa con la especie.

Milán, enero 1972

La mujer habitada por Mujeres

Colectiva Feminista Las Furiosas¹

La mujer, como referente, Una mujer... ¿Qué la caracteriza? ¿Quién dispone el contenido de esta categoría? La mujer como esencia, la mujer única, invariable ¿Quién es esa mujer? Me busco en ella y sólo hay fragmentos. Mis compañeras no están tampoco en ella. ¿A quién representa esa mujer?

¿La acción y el pensar revulsivo vienen de La Mujer? No... el cambio no deviene de la *Mujer Una*. Ella debe aceptar que está habitada por *las otras*. Su pelo rubio toma tonos rojizos, su ojo celeste frío se enciende de negro, sus labios se rellenan, sus caderas se ensanchan. Los colores andinos tiñen sus polleras, su deseo se desborda en múltiples sentidos. Su armónica familia estándar ahora no entiende de estereotipos, su dios cristiano no comprende a la Pachamama.

Soy afro, soy latina, soy lesbiana, soy mi compañera, soy empleada del supermercado, soy estudiante, soy tímida, un poco rea, la loca, obviamente histérica, soy Mujeres.

¹ Texto que publicamos en la revista *de-generando* de la colectiva feminista Las Furiosas para el 8 de marzo del 2009.

Somos muchas, amigables, fantasiosas, por ratos pesimistas, trabajadoras y detallistas. Somos compañeras, casi siempre inseguras, artesanas, enamoradizas, obstinadas y luchadoras.

Pluralicemos: mujeres y feminismos.

Un tiempo atrás...

En la década del ochenta las voces marginadas dentro del feminismo, rotaron el ángulo de la discusión. Ya no alcanzaba con hacer visible la desigualdad entre los géneros si no se reconocían también las diferencias entre las propias mujeres. Son las afroamericanas, las latinas, las lesbianas, entre otras, las que desplazan la atención desde el estereotipo mujer-blanca-clase media-heterosexual, hacia las múltiples formas de sometimiento que puede llegar a sufrir una mujer, por ser “otra diferente”. Es decir, se cuestiona la universalización de un estereotipo de mujer, que reproduce la exclusión dentro del mismo feminismo. La desigualdad entre los géneros se pensaba prioritariamente a partir de esa *Mujer Una*. Así comienza a exaltarse la diferencia sobre la que se conforma una identidad constitutiva que exige reconocimiento.

En un manifiesto del feminismo negro de Estados Unidos en 1977, las mujeres afroamericanas enuncian una fuerte crítica a la supuesta “sororidad” planteada entre las mujeres feministas. bell hooks escribía en los 80: “Cuando participé en grupos feministas, descubrí que las mujeres blancas adoptaban una actitud condescendiente hacia mí y hacia otras participantes no blancas. [...] No nos trataban como iguales. Y aunque esperaban que les proporcionáramos relatos de primera mano sobre la experiencia negra, sentían que a ellas les tocaba decidir si esas experiencias eran auténticas” Este tipo de declaración develó relaciones de desigualdad dentro del mismo feminismo; exigiendo un reconociendo en tanto mujeres y negras y haciendo explícita la urgencia de ser escuchadas al margen de una mirada “paternalista” y del interés exótico con que eran consideradas.

Como en su momento saltaron las afro, junto a tantos otros grupos de mujeres excluidas por no responder al modelo impuesto, ahora es el momento de hablar y actuar en plural porque somos muchas y diferentes. La salida es colectiva, como decía Simone, y eso implica que nos pensemos y enuncemos como Mujeres, con el fin de desnaturalizar a la mujer designada por los otros. Somos mujeres pero diferentes, somos

distintas pero con iguales derechos. Historias y luchas que nos particularizan pero una opresión compartida. Una desobediencia común que nos da coraje contra los muchos patriarcas que debemos enfrentar en etapas distintas: a veces un padre, o un hermano, un jefe, un profesor, unos cuantos policías, un marido, un sacerdote; multiplicados por las formas que toman estos roles en otras culturas...

Soy una mujer pero habitada por muchas otras. Mujeres que me acompañan y no me encierran en un estereotipo, un molde único.

Día de las mujeres, todas, diferentes, pero compartiendo una misma actitud, una misma pelea... basta de desigualdad, de sometimiento, de golpes y roles impuestos, de maternidad impuesta. De heterosexualidad obligatoria, de salmos los domingos, de palabras no dichas, de lugares secundarios y acciones invisibilizadas...

Ahora... Somos... Nosotras... Muchas.

Las autoras

MARÍA LUISA FEMENÍAS

Doctora en Filosofía. Titular Ordinaria de *Antropología Filosófica* en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y responsable del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG- FAHCE). Dirige proyectos de investigación y seminarios de grado y posgrado. Es autora de varios libros y compilaciones sobre Filosofía Feminista y Estudios de Género. Entre ellos, *Inferioridad y Exclusión* (1996); *Sobre Sujeto y Género* (2000), *Judith Butler: Introducción a su lectura* (2003), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano vol. 1* (2002) traducido al inglés por Rodopi (2007), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano vol. II* (2005); *Feminismos de París a La Plata* (2006), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano vol. III* (2007), *El Género del multiculturalismo* (2007), en colaboración con Élide Aponte, *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (2008) y numerosos artículos en revistas especializadas. Es Profesora visitante invitada en numerosas universidades del país y del exterior.

LUCIANA ANALÍA GUERRA

Profesora de Filosofía. Doctoranda de la FAHCE, UNLP. Ayudante Diplomada de la cátedra Problemas Filosóficos Contemporáneos de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP. Becaria de CONICET. Integrante del CINIG (Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género) FAHCE, UNLP. Miembro del proyecto “Con-

tribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje”, FAHCE, UNLP y del proyecto “Debates teóricos sobre la prostitución: un análisis de los fundamentos filosóficos, históricos y legales” Universidad Rey Juan Carlos. Coordinadora del proyecto de extensión “Mujeres decidiendo sus cambios: creatividad contra la violencia”.
Integrante de la Colectiva Feminista Las Furiosas.

SALETA DE SALVADOR AGRA

(Compostela, 1981) Licenciada en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (USC) y tiene un Máster en Género por la Universidad de Vigo. En la actualidad es investigadora contratada por el programa María Barbeito en el Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Departamento de Lógica y Filosofía Moral de la USC. Sus estudios de doctorado, en co-tutela USC- Instituto de Florencia/Universidad de Bolonia, se centran en la semiótica aplicada a las tecnologías digitales. Sus publicaciones y participaciones en congresos nacionales e internacionales están en relación con este campo y siguiendo una perspectiva feminista. Forma parte del equipo organizador del Aula Castelao de Filosofía y del consejo de redacción de Andaina, Revista galega de pensamiento feminista.

MARÍA SILVANA SCIORTINO

Doctora en Antropología. Docente de la Universidad Nacional de La Plata, Cátedra de Antropología sociocultural II de la Facultad de Trabajo Social. Integrante del CINIG (Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género), FAHCE, UNLP y del Área de Género y Diversidad sexual, FTS, UNLP. Miembro del proyecto “Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje”, CINIG, FAHCE, UNLP. Coordinadora del proyecto de extensión “Mujeres decidiendo sus cambios: creatividad contra la violencia”.
Integrante de la Colectiva Feminista Las Furiosas.

La siguiente compilación reúne los escritos colectivos del grupo feminista de la diferencia italiana, *Rivolta Femminile*, publicados en Italia a principios de la década de los setenta. Por esos años, Carla Lonzi se acerca al movimiento feminista y es cofundadora del grupo mencionado en el cual es una importante influencia. En *Scritti di Rivolta Femminile* publica sus dos obras principales: *Escupamos sobre Hegel* (1970), *La mujer clitorica* y *La mujer vaginal* (1971).

La crítica a la colonización patriarcal sobre las mujeres la necesidad de la toma de conciencia de dicha situación y la importancia del reconocimiento entre mujeres, en tanto que sujetos, son cuestiones centrales para las feministas de la Rivolta, en su búsqueda de la liberación femenina. Uno de los objetivos principales de esta publicación es exponer los puntos de continuidad que encontramos entre aquellas ideas y sus conceptualizaciones posteriores, y los aportes, aún pertinentes, para trabajar las tensiones y conflictos que atraviesan las prácticas y las teorías feministas actuales en Argentina. La compilación cuenta también con un conjunto de trabajos críticos de expertas invitadas.

Luciana Analía Guerra es profesora de Filosofía. Doctoranda de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE), UNLP. Ayudante Di-plomada de la cátedra Problemas Filosóficos Contemporáneos de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS), UNLP. Becaria de CONICET. Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG), FAHCE, UNLP. Miembro del Proyecto “Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje”, FAHCE, UNLP y del Proyecto “Debates teóricos sobre la prostitución: un análisis de los fundamentos filosóficos, históricos y legales”, Universidad Rey Juan Carlos. Coordinadora del Proyecto de Extensión “Mujeres decidiendo sus cambios: creatividad contra la violencia”. Integrante de la Colectiva Feminista Las Furiosas.

María Silvana Sciortino es Doctora en Antropología. Docente de la Universidad Nacional de La Plata, Cátedra de Antropología sociocultural II de la Facultad de Trabajo Social. Integrante del CINIG (Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género), FAHCE, UNLP y del Área de Género y Diversidad sexual, FTS, UNLP. Miembro del proyecto “Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje”, CINIG, FAHCE, UNLP. Coordinadora del proyecto de extensión “Mujeres decidiendo sus cambios: creatividad contra la violencia”. Integrante de la Colectiva Feminista Las Furiosas.