

El Feminismo Lésbico Dentro de la Teoría Política Feminista

Gabriela Castellanos Llanos

A diferencia de la ciencia política (en el sentido “más técnico y preciso” del término del cual nos hablaron Bobbio, Mateucci y Pasquino 1993), la teoría política no aspira a la precisión descriptiva ni a la capacidad predictiva. Recordemos que estos autores diferencian entre “ciencias políticas”, en el sentido de discursos basados en un “estudio de los fenómenos y de las estructuras políticas, conducido con sistematicidad y con rigor, apoyado en un amplio y agudo examen de los hechos, expuesto con argumentos racionales”, por una parte, y “ciencia política” por la otra, término que “en sentido estricto y técnico designa a la “ciencia empírica de la política”, o a la “ciencia de la política” conducida según la metodología de la ciencia empírica más desarrollada, como en el caso de la física, de la biología, etc.” Según esta distinción, las primeras pueden desarrollarse fundamentalmente por medio de la argumentación, mientras que la segunda hace uso primordialmente de métodos cuantitativos. Los teóricos políticos, encuadrando su quehacer en las “ciencias políticas” en sentido amplio, no se ocupan de la medición científica de fenómenos empíricos, sino del desarrollo de conceptos y del debate normativo. Esto no quiere decir, sin embargo, que la teoría política sea mera especulación, o que se pueda prescindir de ella. Por el contrario, se trata de una disciplina de vital importancia, como lo demuestra la influencia decisiva que (para bien o para mal) han tenido las ideas teóricas en el curso de las acciones políticas del último siglo.

Seguramente un documento teórico no es suficiente para que se origine un movimiento social¹; al mismo tiempo, parece innegable que una vez existen las condiciones sociales y culturales que permiten que ocurra una movilización política de un sector social amplio, la teoría puede ser fundamental para alimentarlo, y en el caso de feminismo, lo fue². Pero un planteamiento teórico no sólo puede influir políticamente en la medida en que provoque o alimente eventos colectivos. La teoría sirve, por una parte, para dar solidez y legitimidad a los esfuerzos políticos, y también para orientar las reivindicaciones que se perseguirán, o las alianzas que se formarán. Como en muchos

¹El mejor ejemplo lo ofrece la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, publicada en 1949. Este libro ha sido y sigue siendo enormemente influyente en el movimiento feminista; sin embargo, lo que se ha llamado “la segunda ola del feminismo” (siendo la primera el movimiento sufragista de la primera mitad del siglo XX) no comenzó sino casi 20 años después de la publicación de la obra de de Beauvoir.

²Para señalar sólo unas pocas, en los inicios del movimiento fueron influyentes, además de las ya citadas, autoras como las filósofas Luce Irigaray (*El espejo de la otra mujer*, (Paris: Éditions de Minuit, 1974)), Hélène Cixous (*La risa de la Medusa* (Paris: L'Arc, 1975))y Celia Amorós (*Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona, Anthropos, 1980)); críticas literarias como Kate Millett (*Sexual Politics* (New York: Avon, 1971)); antropólogas como Gayle Rubin (“El tráfico de mujeres” 1976);y psicoanalistas como Juliet Mitchell (*Psicoanálisis y feminismo* (Barcelona: Anagrama, 1982)),y Nancy Chodorow (*El ejercicio de la maternidad* (Barcelona: Gedisa, 1984)).

otros movimientos, ha habido debates teóricos que han cambiado el curso ideológico y práctico del movimiento feminista, al menos en algunos países. Sin embargo, aún cuando no tenga consecuencias directas en acciones colectivas específicas, una posición teórica fuerte es ya un hecho político. Como lo dice Louise Turcotte (una autora con quien tenemos profundas diferencias en otros sentidos) el trabajo teórico y el político deben entrecruzarse: “*Cuando el acuerdo político se logra, el curso de la historia ya ha sido alterado*” (Turcotte 2006, 14). Nos ocuparemos, entonces, de algunas tendencias actuales de la teoría feminista en el marco de los movimientos políticos con los cuales se relacionan más estrechamente.

Ahora bien, el reconocimiento de la importancia real de la teoría política no puede hacernos olvidar que la misma naturaleza argumentativa de la teoría puede llevar a algunos a caer en el relativismo según el cual “todo es subjetivo”, con lo cual las posiciones teóricas en materia política se convierten en meras opiniones. Evidentemente, debemos exigir que los argumentos se basen en premisas sólidas y que puedan someterse al análisis crítico; al mismo tiempo, parece conveniente contar con criterios algo más específicos para probar la validez de los discursos. En su ensayo “*Reconcibiendo el contenido y el carácter de la comunidad política moderna*” (Dunn 1990)³, John Dunn nos ofrece tres tareas que una teoría política debe estar en capacidad de realizar para ayudarnos a comprender situaciones reales. Estas tareas son las siguientes:

- 1.- Determinar cómo llegamos al punto en que estamos y comprender por qué las cosas son de esta manera.
- 2.- Deliberar acerca del tipo de mundo que queremos tener.
- 3.- Juzgar hasta qué punto, y mediante cuáles acciones y a qué riesgo podemos esperar de modo realista cambiar el mundo de como es en este momento hacia el modo en que podemos justificadamente desear que sea. (Farrelly 2006)

Para comprobar, entonces, la validez de una teoría política, podemos preguntarnos qué tan bien nos permite realizar estas tres tareas en relación con el tema y la situación específica de la que trata.

Hoy, en el movimiento feminista tenemos distintas corrientes teóricas que debaten entre sí, y que se han bifurcado y “trifurcado” varias veces, hasta formar un complejo árbol de ideas y tendencias contrastantes, pero con raíces comunes y por ende vinculadas entre sí. En este trabajo, me propongo examinar varias posiciones teóricas de una de las más crecientemente influyentes de esas corrientes, la del “feminismo lésbico”, considerando sus méritos teóricos y reflexionando sobre sus consecuencias para el movimiento feminista, para finalmente someterlas a la prueba que nos propone Dunn. Consideraré, en primer lugar, las relaciones que han existido entre estos dos movimientos, y luego los aciertos y limitaciones de las teorías sobre las posibilidades libertarias del amor lesbiano en varias autoras, centrándome en la crítica a la heterosexualidad como un régimen político en autoras reconocidas de las décadas de los 80 y los 90, para luego analizar las posturas de otras más recientes. Incluiré en mi análisis a Charlotte Bunch, Adrienne Rich, Christine Delphy y Monique Wittig, así

³Es mía la traducción de éste y de todos los textos originalmente en inglés que citaré en este trabajo.

como a Jules Falquet y Ochy Curiel. Las posiciones de otras feministas, como Teresa de Lauretis y Judith Butler, que han teorizado sobre el lesbianismo, pero que generalmente no son consideradas proponentes del “feminismo lésbico”, sino más bien precursoras o exponentes de la llamada “teoría queer”, se contrastará con las de las mencionadas. En su momento, plantearé algunas reflexiones sobre los conceptos de sexo y género, así como sobre la categoría “mujer”, todos ellos de importancia básica para dilucidar el tema que trato.

1. Movimiento feminista y movimiento lésbico

Comencemos por reconocer que, como lo plantea la socióloga francesa Jules Falquet:

El movimiento lésbico se desarrolla en estrecha vinculación ideológica y organizativa con otros dos movimientos muy fuertes: por un lado, el movimiento feminista llamado de la “segunda ola”, y por el otro, con el movimiento homosexual, que se va construyendo rápidamente después de la insurrección urbana de Stonewall. (Falquet 2006, 23)

Los desarrollos teóricos y políticos del feminismo sirven de alimento, inicialmente, al movimiento lésbico. Sin embargo, aunque muchas feministas heterosexuales se plantean como solidarias, en ocasiones se sienten incómodas por el señalamiento social a todas las feministas como lesbianas. Según lo formula Falquet, “buena parte del movimiento feminista se deja intimidar por el mensaje social que exige al feminismo, para ser mínimamente respetado, silenciar, invisibilizar y postergar el lesbianismo” (Ibid, 24).

La crítica de Falquet es acertada, pues cualquier feminista puede dar fe de las muchas veces que hemos sido “combatidas” mediante el absurdo recurso de insinuar o lanzar el rumor de que somos lesbianas, como si esto fuera razón para descalificarnos⁴, y la reacción de muchas ha sido negarlo sin dar el debate sobre los derechos de las lesbianas. Al mismo tiempo, no podemos negar que hay razones tanto teóricas como estratégicas, a la vez que éticas, para que las feministas apoyemos al movimiento lésbico. En primer lugar, sabemos que la crítica de la teoría feminista al patriarcado, a los roles, a las identidades tradicionales y a los estilos de género que la cultura milenariamente ha asignado a hombres y mujeres conduce a eliminar la idea de que dichos roles son innatos y naturales, con lo cual se desmoronan también las bases de la concepción de la relación entre hombres y mujeres como la única forma “natural” y legítima de la sexualidad. Por otra parte, desde el punto de vista estratégico, muchas veces se ha señalado la conveniencia de que las luchas de los diversos grupos subordinados se fortalezcan articulándose entre sí. Además, nos engañamos si creemos que la falta de apoyo a las lesbianas, la aceptación pasiva de la persecución que ellas padecen, de algún modo disminuirá el rechazo de los elementos más reaccionarios de la sociedad contra el feminismo. Por último, debemos reconocer que desde el punto de vista ético la indiferencia ante las injusticias que padecen homosexuales y lesbianas no nos hace neutrales, sino que nos convierte en cómplices de esas injusticias. No somos éticamente coherentes si reclamamos justicia, rechazando la exclusión y las inequidades

⁴Un solo ejemplo: en mi larga carrera universitaria, en varias ocasiones los propios estudiantes me han confesado que temían acercarse a nuestro Centro de Estudios de Género debido a las “advertencias” de algunos colegas de que éramos “un nido de lesbianas”.

que padecemos como mujeres, si al mismo tiempo respaldamos por acción o por omisión las inequidades que padecen los gays o las lesbianas.

En cualquier caso, si bien las teorías feministas dieron aliento inicialmente a los movimientos lésbicos, la aparición de teorías específicamente lesbianas no se hizo esperar. Muchas autoras feministas han escrito sobre el lesbianismo, desde Audre Lorde y Mary Daly hasta Judith Butler, pasando por Teresa de Lauretis. Sin embargo, en este trabajo voy a centrarme en aquellas que identifican su feminismo con el movimiento lésbico, que no sólo consideran su lesbianismo como una opción política, viendo el feminismo y al lesbianismo como dos aspectos inseparables de su posición política, dos caras de la misma moneda sino que, en consecuencia, afirman que de algún modo, la liberación de la mujer pasa necesariamente por el lesbianismo.

Posiciones teóricas del feminismo lésbico

Ya en los 70's existía una corriente de feministas lesbianas que planteaban la utopía de un "valiente mundo nuevo", libre de hombres y de heterosexualidad, donde se podría recibir a cualquier mujer que abandonara las prácticas heterosexuales. Charlotte Bunch fue la autora de un famoso manifiesto, "Lesbians in Revolt", publicado en 1972 a nombre de una colectiva denominada "Las Furias", en el cual se decía por primera vez que sólo el lesbianismo podía conducir a la liberación de las mujeres:

Afirmamos que una lesbiana es una mujer cuyo sentido de sí misma y sus energías, incluyendo las sexuales, se centran en torno a las mujeres: se identifica con las mujeres. La mujer que se identifica con las mujeres se compromete con otras mujeres en el campo político, emocional, físico, y económico. Las mujeres son importantes para ella. Ella es importante para sí misma. Nuestra sociedad exige que las mujeres reserven su compromiso para los hombres. La lesbiana, la mujer que se identifica con las mujeres. . . lo hace porque ama a las mujeres. . . . La lesbiana ha reconocido que dar su apoyo y amor a los hombres en vez de a las mujeres perpetúa el sistema que la oprime. Si no nos comprometemos las unas con las otras, incluyendo el amor sexual, nos negamos a nosotras mismas el amor y el valor que tradicionalmente se otorga a los hombres. Se acepta así nuestro estatus de seres de segunda clase. (Bunch 1972, 8-9)

Aunque es válida la crítica al compromiso y la identificación de la mayoría de las mujeres con las ideas que proclaman la superioridad de los hombres, lo que Bunch propone es que se pase de una alianza con esta ideología masculinista a otra donde las mujeres sólo pueden amar a otras mujeres, so pena de ser juzgadas cómplices de su propia subordinación. Toda mujer heterosexual, por tanto, es políticamente sospechosa. Al mismo tiempo, para Bunch, la condición de lesbiana no es de por sí suficiente tampoco para alcanzar la libertad, pues la autora reconoce que es necesario asumir consciente y deliberadamente una lucha feminista: "*Las lesbianas deben volverse feministas y luchar contra la opresión de las mujeres, en la misma forma en que las feministas deben convertirse en lesbianas si esperan acabar con la supremacía masculina.*" (Ibid)

Estas ideas tuvieron eco entre algunas feministas, lo cual condujo a la utopía que antes mencionamos. En las palabras de Sheila Jeffries:

[En los 70's] estábamos construyendo un nuevo universo feminista. Comenzando con la concientización, en una atmósfera de gran optimismo, re-etiquetamos el lesbianismo como una decisión sana para las mujeres basada en el amor por sí mismas, el amor por las otras mujeres y el rechazo a la opresión masculina. Cualquiera mujer podía ser lesbiana. Era una decisión política revolucionaria que, si la adoptaban millones de mujeres, llevaría a la desestabilización de la supremacía masculina en la medida en que los hombres perdieran la base de su poder cimentado en las mujeres que les servían en la auto-negación, sin pago, en lo doméstico, sexual y reproductivo, lo económico y lo emocional. Iba a ser la base desde la cual... dismantelar el poder de los hombres... Iba a ser un universo alternativo... (Jeffries 1993, ix)

Si bien los “millones de mujeres” nunca llegaron a responder ante este llamado, estamos hoy en un mundo donde el lesbianismo afortunadamente ha comenzado a ser aceptado; donde si bien no se vislumbra la construcción de un mundo libre de heterosexualidad, sí se ha hecho un tanto más factible que las lesbianas puedan vivir su sexualidad más libremente, sin ocultarse ni negarse. Y por supuesto que no encontramos unanimidad en las posiciones de todas las lesbianas. Al lado de planteamientos como los de Bunch y Jeffries, que aspiran a una especie de separatismo social de las lesbianas, encontramos a otras activistas, como Marcela Sánchez de la Fundación Colombia Diversa, que en nuestro medio abogan por la defensa de los derechos de los homosexuales sin postular la inferioridad política y moral de las mujeres heterosexuales.

Por otra parte, algunas autoras lesbianas han realizado análisis de gran fuerza sobre la tiranía de una sociedad que no tolera la homosexualidad. Fue la poeta y ensayista Adrienne Rich, en su artículo “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, quien por primera vez (en 1980) planteó la tesis de que la heterosexualidad no era una “opción” entre otras, como la homosexualidad, ni una “preferencia”, sino una imposición social y cultural:

Estoy sugiriendo que la heterosexualidad, como la maternidad, tiene que ser reconocida y estudiada como una institución política—inclusive, o especialmente, por parte de aquellos que sienten que son, en su experiencia personal, los y las precursores de una nueva relación social entre los sexos. (Rich 1980, 637)⁵

Es interesante que Rich no se refiere al matrimonio como institución política, sino a la heterosexualidad. Es decir, que no se habla aquí del arreglo social entre familias que Levi-Strauss llamó “el intercambio de mujeres”, sino de la organización misma del deseo sexual y del afecto como necesariamente heterosexuales, impuesta en nuestra sociedad por la familia, la iglesia, las costumbres, presupuesta a cada paso por la casi totalidad

⁵Este influyente artículo fue ampliamente difundido como uno de los ensayos del libro de Rich Blood, Bread and Poetry, traducido como Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985 (Barcelona: Icaria, 2001). (Las traducciones son mías).

de las manifestaciones culturales, y celebrada en la mayoría abrumadora de las obras literarias y plásticas como la forma canónica del deseo.

Me parece clara la importancia de los planteamientos de Rich, al demostrar por primera vez que la presuposición de que la heterosexualidad es natural y que desviarse de ella implica caer en una anomalía monstruosa, es en el fondo una posición de poder y una premisa para la instauración de un sistema coercitivo. Pero no todos los planteamientos de la autora parecen ser igualmente acertados. Podemos, en gracia de discusión, aceptar la afirmación de Rich de que existe un "continuum lesbiano", es decir, "una gama... de experiencias de identificación con la mujer", que van desde los elementos comunes que permiten la amistad y las alianzas políticas entre nosotras, hasta el amor romántico y sexual (Ibid 648-649). Podemos, inclusive poner en suspenso temporalmente la pregunta de cómo se explica que ese "continuum lesbiano" coexista con la discriminación racial y de clase ejercida en ocasiones por algunas mujeres en contra de otras; y también hacer caso omiso de la sospecha de que en la base del concepto de dicho "continuum" alienta un cierto esencialismo, la idea de que todas las mujeres somos de algún modo naturalmente similares. Pero se hace aún mucho más difícil aceptar la afirmación de esta autora de que "la mentira de la heterosexualidad obligatoria" no solamente afecta a las lesbianas que deben ocultar sus verdaderos afectos y deseos, ni solamente se refiere a la evidente falsedad de creer que toda mujer siente atracción hacia los hombres, o que aquellas que se "vuelven hacia las mujeres" lo hacen "por odio a los hombres". Esa mentira, nos dice Rich, va mucho más allá, pues "crea una profunda falsedad, hipocresía e histeria en el diálogo heterosexual, pues toda relación heterosexual se vive en la asqueante luz estroboscópica de esa mentira". (Ibid, 657)

Al yuxtaponer el término "mentira" con el de la "heterosexualidad obligatoria", la autora le da un giro nuevo a su argumentación, donde la imposición social y cultural de la heterosexualidad sin excepciones pasa de ser una tiranía para convertirse en una falsa representación de la realidad. Así, Rich conjuga en un solo término lo que podríamos llamar "la tiranía de la heterosexualidad obligatoria", que nos remite a lo normativo, con lo que podría denominarse la "mentira de la heterosexualidad universal", que nos habla de lo verdadero o falso. Mezclando las dos frases para llegar a "la mentira de la heterosexualidad obligatoria", Rich confunde el ámbito normativo con la representación de la realidad. De ese modo, lo que se puede llamar "el régimen heterosexual" ya no se trata solamente de una injusticia, sino de una falsedad. Este giro le permite concluir, como hemos visto, que toda relación heterosexual se vive en la atmósfera de una mentira y por ende es éticamente deleznable.

¿Debemos reemplazar la supuesta superioridad moral de las relaciones heterosexuales, enarbolada por la sociedad tradicional y por la iglesia, por su contrario, la supuesta superioridad moral de las relaciones homosexuales? Rich concluye su ensayo con una variante de esta pregunta que acabo de formular. Vale la pena citar en su totalidad el párrafo final del artículo:

La pregunta se planteará inevitablemente; ¿Debemos entonces condenar todas las relaciones heterosexuales, incluyendo aquellas que son menos opresivas? Creo que esta pregunta... es la pregunta incorrecta en este momento. Nos hemos varado en un laberinto de dicotomías falsas que nos

impide aprehender la institución como un todo: matrimonios “buenos” versus “malos”; “matrimonios por amor” versus concertados; sexo “liberado” versus prostitución; coito heterosexual versus violación; Liebeschmerz⁶ versus humillación y dependencia. Dentro de la institución existen, por supuesto, diferencias cualitativas de experiencias; pero la ausencia de alternativas sigue siendo la gran realidad no reconocida, y en ausencia de alternativas las mujeres permanecerán dependientes de lo gratuito o de la suerte de relaciones particulares y no tendrán poder colectivo para determinar el significado y el lugar de la sexualidad en sus vidas. En la medida en que nos ocupemos de la institución misma, además, comenzamos a percibir una historia de resistencia femenina que nunca ha sido plenamente entendida porque ha sido tan fragmentada. (Rich op.cit. 659-660)

Puesto que diferenciar el coito de la violación, o el sexo “liberado” de la prostitución, constituyen “falsas dicotomías”, parece que deberemos concluir que todo coito es una forma de violación y toda relación heterosexual por dentro y por fuera del matrimonio canónico es una forma de prostitución; del mismo modo, que no existe posibilidad de unión por amor entre un hombre y una mujer mientras no se acepte que algunas mujeres aman a otras mujeres. ¿Por qué, le preguntaría yo a la autora, reconocer la falta de alternativas a la heterosexualidad en nuestra cultura debe conducirnos irremisiblemente a rechazar la posibilidad de amor entre un hombre y una mujer? ¿Será, entonces, que las mujeres que no se han enamorado nunca de otra mujer son irremediamente sumisas y sometidas, incapaces de resistencia contra la subordinación de las mujeres? ¿No existe la posibilidad de que algunas mujeres sean heterosexuales y otras lesbianas sin que ese solo hecho cree una jerarquía ética y política entre los dos grupos, ya sea a favor de las unas o de las otras?

Sin embargo, el planteamiento de Rich de que la falta de poder colectivo de las mujeres de algún modo afecta sus relaciones amorosas parece irrefutable. Se es menos capaz de amar en la medida en que se es menos libre, y todas las mujeres tenemos nuestra libertad coartada de múltiples maneras. (Inversamente, la misma incapacidad de amar plenamente se encuentra en la medida en que se domina a la persona amada, y todos los hombres participan en un sistema que los coloca en esa situación.) Pero esa falta de poder es, como ella misma lo dice, colectiva: afecta a todas las mujeres sin excepción, sea cual sea su sexualidad. Las posturas de Rich, por cierto, son rechazadas por las proponentes del feminismo lésbico por estar basadas en “el punto de vista de la mujer”, cuando, según estas teóricas, lo que debe hacerse es “destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías de hombres y de mujeres”. (Witting, *La Categoría de sexo*, 15) Una de las más importantes de estas escritoras es la autora de esa frase, Monique Wittig, quien rechaza, además de estas dos categorías, la de sexo: “*La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual, en la cual los hombres se apropian de la reproducción y la producción de las mujeres, así como de sus personas físicas por medio de un contrato que se llama contrato de matrimonio.*” (Ibid, 27)

Wittig considera que es esta categoría, la de sexo, la que “establece como “natural” la heterosexualidad y “heterosexualiza” a las mujeres, quienes son fabricadas de manera

⁶“Pena de amor” en alemán.

similar a como lo son los eunucos, y criadas como los esclavos y los animales (Ibid, 26). La autora analiza la relación entre marido y mujer como la de quienes pertenecen a dos clases sociales, donde la una no sólo domina a la otra, sino que además la posee: *“La mujer, en cuanto persona física, pertenece a su marido. El hecho de que una mujer depende directamente de su marido está implícito en la regla—generalmente respetada por la policía—de no intervenir cuando un marido pega a su mujer.”* (Ibid, 27)

Considero correcto su análisis cuando muestra que en la medida en que la mujer pierde su derecho como ciudadana a ser protegida contra la agresión de otra persona, su marido, ella no puede considerarse igual a otros ciudadanos a quienes protege el Estado. Sin embargo, no concuerdo con la concepción de la situación de la mujer como un problema fundamentalmente de clase, y de las mujeres como una clase explotada por los hombres, idea que Wittig toma de Christine Delphy (Delphy 1984). Aunque una discusión a fondo de estas ideas desborda los límites del presente trabajo, diré muy brevemente que, en mi concepto, el análisis de Delphy sobre la base económica de la subordinación social de las mujeres hace importantes aportes, inclusive podría decirse que trascendentales contribuciones, pero en algunos sentidos conduce a una postura equivocada. Si las mujeres son una clase y las mujeres burguesas no pertenecen a la clase de sus maridos, sería muy difícil explicar cómo algunas mujeres hoy han logrado dirigir corporaciones multinacionales y ser elegidas presidentas de algunos países; cómo han llegado a publicar libros respetados y leídos en los centros académicos del mundo, así como grandes bestsellers; o a participar en deportes como el fútbol femenino e ir alcanzando en ellos tanto financiación como reconocimiento, aunque sean aún inferiores a los de los hombres. Es cierto que el ascenso de algunas mujeres de la pequeña, mediana y gran burguesía a posiciones de dirigencia y prestigio se presenta en pequeñas proporciones, y que persisten muchas otras formas de discriminación (salarial, de violencia, etc.); además, es claro que no podemos soñar con una sociedad verdaderamente justa por la mera vía de la incorporación de sectores de mujeres a los puestos sociales más altos sin lograr una verdadera transformación cultural de toda la sociedad. Todo esto es cierto. Pero aún en el caso de esos “progresos parciales”, no veo cómo podrían ser compatibles con la definición de la mujer como una clase explotada, un “proletariado sexual”, al cual los hombres le roban el valor de su trabajo. ¿O será que cuando las mujeres asumen posiciones de liderazgo dejan de ser mujeres? Tampoco puedo imaginarme la solución que Delphy plantea, la de una revolución:

Podemos decir que las mujeres no serán liberadas a menos que el sistema patriarcal de producción y reproducción sea totalmente destruido. Debido a que este sistema es central para todas las sociedades conocidas (sea cual fuere la forma en la cual se originaron), esta liberación necesita derrocar todas las bases de todas las sociedades conocidas. Esto no puede suceder sin una revolución, es decir, la toma del poder político sobre nosotras actualmente mantenido por otros. Esta toma de poder debe constituir el objetivo último del movimiento de liberación de las mujeres, y el movimiento debe prepararse para una lucha revolucionaria. (Delphy op. cit. 75)

¿Sería el régimen que debemos instaurar una especie de “dictadura de las mujeres” previa a una sociedad sin sexos, análoga a la dictadura del proletariado que según

Marx precedería al comunismo y a la desaparición del Estado? ¿En qué mundo futuro es factible esperar que las mujeres se decidan a luchar masivamente para lograrlo?

Volviendo a Wittig reconozcamos que muchas de sus observaciones son acertadas, como cuando nos dice que en muchos casos el sexo parece agotar el ser de las mujeres; tal es el caso cuando se habla de “ ‘dos estudiantes y una mujer’, ‘dos abogados y una mujer’, ‘tres viajeros y una mujer’ ”, como si los varones pudieran definirse por sus actividades o profesiones, mientras que las mujeres sólo pudieran ser definidas por su sexo:

La categoría de sexo es la categoría que une a las mujeres porque ellas no pueden ser concebidas por fuera de esa categoría. Sólo ellas son sexo, el sexo, y se las ha convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos; incluso los asesinatos de que son objeto y los golpes que reciben son sexuales. Sin duda la categoría de sexo apresa firmemente a las mujeres... (Witting, La Categoría de sexo, 28)

Evidentemente este tipo de análisis es correcto y útil cuando se hace en relación con muchas situaciones y sucesos, que van desde el asesinato de una mujer por celos a manos de su marido o compañero, o la golpiza justificada por muchos diciendo “algo malo debió haber hecho”, hasta la negación a escuchar lo que una mujer dice en ámbitos profesionales o políticos (o la peculiar sordera, aparentemente inconsciente, de muchos hombres ante los enunciados de ella), pasando por la suposición de que son ellas, por ser mujeres, quienes deben servir a los varones en el domus. Sin embargo, parece demasiado absolutista extenderlo a todas las situaciones que viven las mujeres en la sociedad contemporánea. En la medida en que se escuchan realmente las ideas de una mujer, o cuando se le reconoce con seriedad como escritora, o como candidata a un cargo político, o como científica, en esa medida ella ha trascendido ese carácter de “sólo sexo”.

Wittig, sin distinguir entre distintas actitudes, y sin reconocer diversidad alguna entre situaciones, nos dice que debemos eliminar radicalmente, destruir la categoría “sexo”: *“Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas si queremos empezar a existir.”* (Ibid)

Podemos decir que para Wittig, como para Rich, la heterosexualidad es una imposición, una norma cultural obligatoria y por lo tanto necesariamente opresiva. Pero si para Rich (que en ese aspecto de su argumentación sigue a Charlotte Bunch) la solución estriba en adoptar el punto de vista de las mujeres, en identificarse profundamente con ellas, para Wittig la salida pasa por abolir las identidades de hombre y de mujer: *“Para nosotras no puede ya haber mujeres ni hombres, sino en tanto clases y en tanto categorías de pensamiento y de lenguaje: deben desaparecer políticamente, económicamente, ideológicamente.”* (Witting El pensamiento heterosexual, 54)

Se trataría entonces de eliminar las realidades sociales a las que aluden los términos “hombre” y “mujer”, los cuales pasarían a ser designaciones de una situación anacrónica. Pero, ¿cómo puede una mujer cuyo objeto de deseo y de amor romántico y sexual son los hombres, y nunca las mujeres, aceptar la destrucción de las categorías de hombre, de mujer, la eliminación de la heterosexualidad y del sexo? Por supuesto

lo mismo puede preguntarse sobre los hombres heterosexuales. ¿Qué puede querer decir esa destrucción para ellas y ellos? Claramente, sería una cruel imposición intentar negar la posibilidad de existencia de la propia identidad, tan cruel como la de negar la posibilidad de que los homosexuales y las lesbianas vivan dignamente como tales.

Es claro que nuestra sociedad impone la heterosexualidad como única opción, y que en muchos aspectos nuestra cultura define a las mujeres como esclavas. Sin embargo, debemos reconocer que esa obligatoriedad, esa norma heterosexual, es distinta de otras, y no sólo porque rige desde la cuna y aún antes: es una norma identitaria, como hay otras, pero es mucho menos voluntaria que ellas. Muchas identidades se imponen en la familia y en la cultura en general: se nos impone una nacionalidad desde el nacimiento, como se nos imponen una religión, una clase, una etnia. Sin embargo, existen condiciones en las que se puede renunciar consciente y deliberadamente a ellas, para adoptar otra nacionalidad, otra religión, o aliarse a otra clase o inclusive a otra etnia. La identidad sexual y de género, en cambio, aunque son igualmente productos culturales, no pueden cambiarse a voluntad. Tal vez, entre los distintos tipos de identidades, la de la “raza” se parezca más a la identidad sexual y a la de género, en el sentido de que en los tres casos ellas culturalmente presuponen una serie de características más o menos impuestas en el medio social, al tiempo que se trata de identidades por las que no podemos optar (o no) de manera consciente— excepto que quizá la persona que pertenece a una “raza” discriminada puede con mayor facilidad desconocerla, vivirla como una “serialidad”, en el sentido que le dio al término Jean Paul Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*; es decir, vivirla como la pertenencia a una serie incidental, intrascendente, como la que componen todos los pasajeros de un autobús, o los radioescuchas de una novela, y no como una parte importante de la identidad personal⁷. En el caso de la identidad racial de los grupos discriminados (negros y negras, asiáticos/as, indígenas), son los otros, las personas del medio que nos rodea, sobre todo aquellas más discriminadoras, quienes impedirán que desconozcamos del todo esa identidad, que seguramente ni siquiera existiría de no ser por la discriminación. La propia identidad sexual, en cambio, ya sea hétero u homo, aunque puede ser desconocida o rechazada por un tiempo (como cuando la persona trata de adecuarse a la norma cultural y por lo tanto se miente a sí misma), tarde o temprano se impondrá, se revelará a sí misma. Ahora bien, si la identidad sexual o de género en cuestión implica social y culturalmente una serie de inequidades, son éstas las que debemos luchar por cambiar, no la identidad en sí. Más adelante volveremos sobre este asunto, cuando examinemos las definiciones de sexo y de género.

Nada de lo anterior quiere decir que la identidad sexual o la de género sean innatas, ni que correspondan a una esencia. Pienso, con Judith Butler, que ellas se construyen performativamente, en interacción personal con una serie de normas culturales. Ya volveremos más adelante sobre este asunto de las identidades. Pero suponer que pueden modificarse mediante un esfuerzo personal, como parecen decir quienes llaman a las mujeres heterosexuales a optar por ser lesbianas, es darles la razón

⁷Una discusión más a fondo de este tema aparece en Castellanos, Gabriela. 2008. “Serialidad, dominación, performatividad: la construcción de identidades subordinadas y la aceptación de la subordinación”. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, compilado por Peter Wade, Fernando Urrea, Mara Viveros, 513-539. Bogotá: CIDSE, Universidad del Valle/Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos (Universidad del Estado de Río de Janeiro/CES, Universidad Nacional).

a los fundamentalistas religiosos que hoy siguen sosteniendo que los y las homosexuales pueden “curarse” mediante tratamientos pseudo-psicológicos y por medio de la oración.⁸

Sabemos que un sujeto puede *descubrir* que la identidad que se le ha impuesto desde el nacimiento, como “hombre” o “mujer”, o “mujer que ama a hombres” u “hombre que ama a mujeres”, no corresponde a sus deseos. Y seguramente encontrará oposición cuando decida actuar de acuerdo a esos deseos y no a lo que se cree o se espera de él o de ella. Pero nadie puede *decidir* de manera consciente y deliberada *desear* ser de otro sexo o de otro género, ni es posible amar o desear a voluntad a un sexo o a otro. El deseo no es voluntario, y mucho menos en materia sexual; es parte y consecuencia de nuestra identidad más profunda. Ésta se encuentra en perpetua construcción, y por lo tanto puede variar en cualquier momento de la vida, mas no por decisión consciente. Pero por más que se nos conmine a “destruir la heterosexualidad”, no podrán hacerlo sino aquellos y aquellas para quienes ya no rige en su vida personal, sexual y afectiva; es decir, para aquellos que en realidad no tienen que destruirla porque de hecho se han apartado de ella, sea por las razones que fuere, o porque nunca correspondió a su realidad personal⁹.

Podríamos pensar que la propuesta de Wittig apunta a la creación de un gueto lesbiano, donde se eliminarían las diferencias sexuales y las categorías hombre y mujer. De hecho, según Wittig las lesbianas con sus prácticas están ya produciendo repercusiones insospechadas “en la cultura y la sociedad heterosexual”:

[L]os conceptos heterosexuales van siendo minados. ¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque “la mujer” no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres. (Wittig *El pensamiento heterosexual*, 56-57)

Wittig, como vemos, cree haber ya superado el “problema” de la heterosexualidad, y no tener nada en común con “la mujer”, un ser impregnado de la necesidad histórica de no sucumbir ante la masculinidad opresiva. Sin embargo, esta misma autora antes concordó con la definición de Colette Guillaumin del “*doble aspecto de la opresión de las mujeres: la apropiación privada por un individuo (marido o padre) y la apropiación colectiva de todo un grupo... incluyendo las personas solteras—por la clase de los hombres*”, reconociendo al mismo tiempo que “*las llamadas prostitutas y las lesbianas*” conforman “*una clase de mujeres que no son objeto de una apropiación privada sino que siguen siendo objeto de una opresión heterosexual, colectivamente*”.

⁸Existe en Estados Unidos una Asociación Nacional para la Investigación y Terapia de la Homosexualidad (NARTH por las iniciales de su título en inglés: National Association for Research and Therapy of Homosexuality). Recientemente esta organización proclamó victoria debido a que tanto Tim Pawlenty como la congresista Michelle Bachman (cuyo esposo realiza también este tipo de “terapias”), aspirantes ambos a ser candidatos a la presidencia de Estados Unidos por el partido Republicano, defendieron “el derecho de quienes quieran abandonar la homosexualidad” a buscar medios terapéuticos para lograrlo (Véase <http://narth.com/PresidentialpoliticsplacesNARTHissuesonfrontpage!>. Publicado el 25 de Julio de 2011; recuperado el 30 de Julio de 2011). Evidentemente, si se piensa que la homosexualidad “se cura” mediante una terapia, es porque se le considera una enfermedad psicológica.

⁹Un caso diferente sería el de las personas bisexuales, que concurrente o alternativamente aman y desean a personas de uno u otro sexo. Pero esto tampoco puede decidirse deliberadamente.

(Witting Introducción, 17) Este hecho ya fue señalado por Charlotte Bunch en el artículo antes citado, cuando afirmó:

En la calle, en el trabajo, en las escuelas, a [la lesbiana] se le trata como inferior y ella está a merced del poder y el capricho de los hombres. (Nunca he oído de un violador que dejara de violar a una mujer porque su víctima es lesbiana). Esta sociedad odia a las mujeres que aman a las mujeres, y de ese modo la lesbiana, que se escapa de la dominación masculina en la privacidad de su hogar, la recibe doblemente a manos de la sociedad masculinista; ella es hostigada, aislada y lanzada al fondo de la estimación social. (Bunch op. cit.)

Otras autoras lesbianas han ido más allá, reconociendo que ni siquiera en la privacidad de sus relaciones amorosas se escapa necesariamente toda lesbiana de la dominación; sólo lo hacen aquellas que son conscientes de la necesidad de rechazar la ideología predominante en el mundo cultural en que viven. Así lo afirma Melisa Cardoza, cuando dice que *“la condición lesbiana no garantiza esta opción revolucionaria, pues conozco muchas que desde su vida vivida como “diferente” apuestan a relaciones sí lesbianas pero marcadas por la norma heterosexual y sus entrapamientos”*(Cardoza 2005, 14). Como se ha dicho muchas veces, todas las relaciones, heterosexuales y homosexuales, o lesbianas, son problemáticas en una sociedad injusta. Nadie está eximido de la influencia cultural de la ideología del patriarcado.

A diferencia de estas autoras, Wittig, repito, en ocasiones sostiene que las lesbianas están exentas de muchos de los problemas concomitantes al ser mujer en una sociedad masculinista, aunque en otros pasajes reconoce al menos algunos de estos problemas. Independientemente de esta contradicción, lo que conduce a Wittig a considerar a las lesbianas liberadas de la heterosexualidad en un sentido social y colectivo es su rechazo a la categoría estructuralista de la diferencia, del otro, en lo que Wittig llama el “pensamiento heterosexual” (*pensée straight*, en la edición francesa). Esta autora se refiere a “todo el conglomerado de ciencias y de disciplinas” del pensamiento heterosexual, pero a quienes cita y con quienes debate es con los estructuralistas, en especial con Levi-Strauss y con Lacan. Para estos autores, y para otros como la misma Simone de Beauvoir, existe siempre una dualidad entre el sujeto canónico, el sujeto por antonomasia, y el otro, el (o la) que porta el estigma de la diferencia. Wittig encuentra las raíces de este dualismo en Aristóteles y en Platón (Witting *Homo Sum*, 76-78). También denuncia la profunda misoginia que se esconde tras la formulación de los conceptos de “el intercambio de mujeres” y de “la Ley del Padre”, así como la homofobia que encierra el concepto de un único inconsciente, necesariamente heterosexual, y expone la “sobremitificación” de conceptos como “la diferencia, el Deseo, el Nombre-del-Padre”. (Witting *El pensamiento heterosexual*, 55) Se trata de conceptos basados en la pareja heterosexual como “un principio evidente, como un dato anterior a toda ciencia”, como una relación “ineluctable”, y con ello “el pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos” (Ibid, 51).

No es la primera vez que se expone la tendencia totalizadora y universalizante de las concepciones estructuralistas, con sus *“leyes generales que valen para todas las*

sociedades, para todas las épocas, todos los individuos” (Ibid, 52); lo novedoso aquí es que se hace en denuncia de la obligatoriedad de la heterosexualidad. La crítica es válida; afortunadamente, contamos ya con otras formulaciones sobre la cultura, la sexualidad y el lenguaje que no participan de la tendencia estructuralista a universalizar los conceptos y las leyes. Los planteamientos estructuralistas no son los únicos que nos permiten entender la cultura; podemos verlos como elaboraciones teóricas hasta cierto punto rebasadas. A partir de Bajtín, por ejemplo¹⁰ comenzamos a ver los discursos y la cultura como más diversos, más multifacéticos, ya que junto a un discurso oficial encontramos una variedad de discursos populares, discursos de la vida cotidiana y de la plaza pública cuya diversidad y oposición al discurso oficial ofrece posibilidades de cambio, de recombinaciones, de saltos y rupturas. Con Foucault, por otro lado, los discursos y las prácticas sociales se muestran, a partir de cambios históricos de índole social, económica y política, capaces de construir de maneras cambiantes los cuerpos mismos, así como la sexualidad¹¹. Finalmente, con Butler se parte de la idea de que los sujetos y los cuerpos se construyen de modos diversos en interacción con los discursos sociales y con lo que ella llama “la ley”, por más que se piense que hay un sujeto previo a esos discursos y a esa ley¹². En todos estos autores se ha superado el nefasto binarismo estructuralista entre un sujeto por derecho propio y un otro u otra que jamás alcanzará ese estatuto, así como las tendencias totalizantes del estructuralismo. A la luz de estos nuevos planteamientos, no es necesario pasar de ver a la mujer como esa Otra que no puede existir como sujeto por derecho propio, como lo hace Lacan, a afirmar que “las lesbianas no son mujeres”, como vimos que concluye Wittig.

2. ¿Es natural el sexo? Los conceptos de sexo, género y mujer

A partir de todas estas discusiones se hace claro que el quid de lo que venimos discutiendo está en el modo como se conciben las identidades sexuales y de género, lo cual a su vez nos remite a los conceptos mismos de sexo y género, y a la categoría “mujer” en particular. Veamos entonces algunas definiciones de estos términos que han sido de gran influencia en el feminismo, para llegar a concluir en qué sentidos el feminismo lésbico, en mi concepto, hace aportes acertados, y en qué sentidos me aparto de sus planteamientos.

Partiendo de las afirmaciones de Teresa de Lauretis en su famoso ensayo “La tecnología del género” (1987), cuando afirmó que “*la noción de género como diferencia sexual y sus nociones derivadas –cultura de las mujeres, maternizar (mothering), escritura femenina, feminidad etc.— se han convertido ya en una limitación. . . para el pensamiento feminista*” (de Lauretis 1987), algunas teóricas del feminismo lésbico critican las definiciones de género como diferencia sexual, o que se basan en dicha

¹⁰Véase Bajtín, Mijail: 1974 y 1987 *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* Barcelona: Barral y Alianza; Madrid: 1986 *Problemas de la poética de Dostoievski* México: Fondo de Cultura Económica; 1989 *Teoría y estética de la novela* Madrid: Taurus; 1989 *El problema de los géneros discursivos* México: Siglo XXI.

¹¹Véase Foucault, Michel: 1980. *Vigilar y castigar* Madrid: Siglo XXI Editores; 1976. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores; 1993, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI; 2005, *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí* Madrid: Siglo XXI y 1992. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

¹²Véase Butler, Judith. 2001. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós; 2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.

diferencia. En efecto, dos de las definiciones de la categoría género más comúnmente aceptadas en la literatura feminista, las de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin y la de la historiadora también estadounidense Joan Scott, se basan en ella.

La primera nos habla de género como “*el conjunto de disposiciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana*” (Rubin 1975, 159). Como puede verse, se da por sentado que la sexualidad biológica es algo pre-existente a la sociedad, con lo cual se le presupone una realidad universal. La segunda define el género como “*un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias que distinguen a los sexos*”; al mismo tiempo, género es “*una forma primaria de relaciones significantes de poder*”, a la vez que “*el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder*” (Scott 1990, 23). La referencia al poder como base del género es un gran paso de avance, pero nuevamente se da por sentado que “*las diferencias que distinguen a los sexos*” es la base del género.

A nuestros ojos occidentales, la diferencia sexual es un dato evidente, su existencia una verdad incontrovertible, basada en la naturaleza misma de las cosas. Según lo expresa Ochy Curiel: “*El hecho de que el género se base en la diferencia sexual, da por hecho que el sexo es natural. Esta relación entre sexo y género hace que estos aparezcan como dos categorías que dependen la una de la otra. La segunda (el género) es analizada como la construcción social de la primera, y la primera (el sexo) se asume como un hecho preexistente.*” (Curiel 2011 207-208)

Curiel y otras autoras del feminismo lésbico (como Jules Falquet y Nicole Claude Matthieu¹³) rechazan el concepto de la diferencia sexual, postulando la base materialista de la construcción sociocultural de la relación entre hombres y mujeres y del concepto “mujer”, como resultado de una explotación de clase, basándose en la argumentación de Christine Delphy a la que ya nos referimos. Por otra parte, varios autores y autoras han refutado esta idea de la “naturalidad” del sexo” sin partir de esta definición de las mujeres como una clase social. Lo hizo, en primer lugar, Foucault, cuando en *Historia de la sexualidad* trazó los avatares del término “sexo”, mostrando que esta idea no existe sino en el marco de un discurso históricamente situado, y que por lo tanto el sexo que atribuimos a los sujetos depende de dicho discurso. Pero, como lo expresó de Lauretis, es necesario reconocer que Foucault no tomó en cuenta las formas diferenciales en las cuales hombres y mujeres son construidos como sujetos por esa tecnología:

Como la sexualidad... el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino ‘el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, las conductas y las relaciones sociales’, en palabras de Foucault, por el dispositivo de ‘una compleja tecnología política’. Pero debe decirse de una vez, y de allí el título de este ensayo, que pensar en género como el producto y el proceso de un número de tecnologías sociales... es ya ir más allá de Foucault... [quién ignoró] las investiduras conflictivas de hombres y mujeres en los discursos y las prácticas de la sexualidad (De Lauretis, op. cit. 3).

¹³Véase Falquet, Jules y Matthieu, Nicole Claude. 2005. “¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género” en *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Collette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Matthieu, compilado por Ochu Curiel y Jules Falquet. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Reconozcamos, de paso, que tanto en la antropología como en la historia de la medicina se ha encontrado que, efectivamente, la idea de dos sexos discretos y “opuestos” es una idea históricamente situada y culturalmente determinada. Múltiples estudios han demostrado que otras culturas no comparten la noción occidental del binarismo sexual; los hallazgos de distintas autoras, como Henrietta Moore, Sylvia Yanagisako y Jane Collier, y muchas otras, nos llevan a pensar que las categorías binarias hombre/mujer, varón/hembra, masculino/femenino como opuestos irreconciliables son características de nuestra cultura y no conceptos universales¹⁴. Por su parte el historiador de la ciencia médica Thomas Laqueur afirma que en la antigüedad clásica en Occidente se pensó que existía un solo sexo, el masculino, y que la mujer era sólo un varón insuficientemente desarrollado (Laqueur 1994). Este “unimorfismo” sexual, que estuvo vigente casi hasta el siglo XVII, se basó según Laqueur en la concepción ideológica de la inferioridad femenina frente al varón, de modo que fue la ideología la que dio base a las concepciones “científicas” de varios siglos sobre la sexualidad.

Finalmente, en *El género en disputa* Judith Butler demostró que lo que llamamos “mujer” se construye de modos variables, pero siempre en el contexto de los discursos con los que interactuamos. Esta autora arguye convincentemente la inconveniencia de definir a la mujer, de asignarle características psíquicas o morales que se presupongan universales, ya que cualquier descripción de la “naturaleza femenina” excluirá necesariamente a algún grupo. La autora es además famosa por su análisis de la construcción de la identidad sexual y de género como un proceso performativo, es decir, realizado mediante la iteración ritualizada de discursos y estilos que nuestra cultura nos propone como “naturalmente” ligados a uno y otro sexo, y que o bien hacemos propios, es decir, los incorporamos a nuestras prácticas y discursos, o bien los rechazamos, asumiendo en cualquiera de los dos casos la propia identidad. Uno de los aportes más significativos de la autora es el señalar que las normas culturales de género exigen que exista concordancia entre sexo biológico, estilos de género (modos de comportarnos definidos como femeninos o masculinos) y deseo, de modo que quienes no exhiban esta concordancia se consideran seres ininteligibles y abyectos. A esta norma Butler le llamó la “hegemonía heterosexual”. En cuanto a las categorías “sexo” y “género”, Butler nos dice que el género, como construcción social y cultural, define las formas como concebimos y vivimos lo sexual y reproductivo, de tal modo que lo que llamamos “sexo” ya está contenido en “género”. En otras palabras, lo sexual no puede ni pensarse ni vivirse por fuera de los discursos culturales.¹⁵

Podemos concluir, entonces, que la diferencia sexual es una construcción cultural, lo cual quiere decir que es absurdo invocarla, a la usanza de la Iglesia y de quienes dan muestras de homofobia, como regla universal a fin de estigmatizar ni las relaciones homosexuales ni lo que en inglés se conoce como “cruces de género” (gender crossing): la “feminización” de algunos hombres o la “masculinización” de algunas mujeres, que no es sino el uso de estilos culturalmente asignados a personas de un sexo por parte de quienes pertenecen a otro¹⁶. A estos estilos les llamo generolectos, y en trabajos

¹⁴Para una relación de estos tipos de estudios de culturas donde estas categorías no funcionan como en nuestra tradición occidental judeo-cristiana, véase Castellanos, Gabriela. 2006 “Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna”, en el libro del mismo título. Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle

¹⁵Véase Judith Butler, 2001 y 2002.

¹⁶Véase Gabriela Castellanos. 2009. *Qué decimos, quiénes somos: discurso, género y sexualidad*. Cali:

anteriores los he definido y he empleado el término para el análisis literario. La aceptación de “cruces de género” en el uso de generolectos no quiere decir, sin embargo, que esté justificado acusar de sumisión o de insuficiente conciencia de su dominación a las mujeres que han construido una identidad heterosexual, y que emplean los estilos de género “canónicos” (o sea, a las mujeres que adoptan un generolecto culturalmente considerado femenino). Me parece perfectamente factible, aun cuando no sea demasiado común, que una mujer sea a la vez femenina y feminista, en la medida en que su empleo de generolecto femenino no incluya actitudes de complicidad o complacencia con la propia dominación, lo cual de hecho no es en absoluto definitorio del generolecto.

Asimismo, el aceptar la relatividad cultural de la palabra sexo no significa que podamos abolir su uso, que podamos prescindir de ella. Simplemente debemos reconocer que no es una categoría analítica, susceptible de una definición científica o filosófica, sino un “concepto nativo”¹⁷ es decir, una categoría que se emplea en la vida cotidiana en nuestra cultura. Evidentemente existen unos datos biológicos que sí pueden verificarse, que van desde la anatomía y la fisiología de los genitales hasta la configuración genética de individuos XX o XY, pasando por procesos como la concepción o el parto, pero es imposible reducir “sexo” a cualquiera de estos datos, o a todos en su conjunto, por más que éstos estén relacionados con el término¹⁸. “Sexo”, en nuestra cultura, como ya lo dijo Foucault, tiene que ver también con la atracción y las relaciones físicas entre individuos que les producen placer, con la identidad de los individuos, y con toda una constelación de significados que anteriormente se designaban por medio de significantes como “genitales”, “concupiscencia”, “acto carnal”, “deseo venéreo”, “lujuria”. El término, en la usanza contemporánea, nos refiere a un conjunto de realidades demasiado complejas para que sea reducible a un dato anatómico.

Ahora bien, la idea de que el sexo es una realidad también cultural conduce lógicamente a una relativización de las mismas formas como se define “mujer”, y también “hombre”. En cuanto a género, la validez y utilidad del término ha sido revaluada por la misma Joan Scott, autora de la definición más influyente del término a la cual ya nos referimos, debido al uso que con frecuencia se hace de él, uso que la autora considera acomodaticio, incompatible con la transformación social y cultural que necesitamos:

Con demasiado frecuencia, “género” connota un enfoque programático o metodológico en el cual los significados de “hombre” o “mujer” se toman como fijos; el objetivo parece ser describir roles diferentes, no cuestionarlos. Creo que género sigue siendo útil sólo si va más allá de este enfoque, si se toma como una invitación a pensar de manera crítica sobre cómo los significados de los cuerpos sexuados se producen en relación el uno con el otro, y cómo estos significados se despliegan y cambian. El énfasis debería ponerse no en los roles asignados a las mujeres y a los hombres, sino a la construcción de la diferencia sexual en sí. (Scott 2010, 8)

Universidad del Valle.

¹⁷En el sentido dado a este término por Clifford Geertz, en “Desde el punto de vista de los nativos: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”. (En *Antropología y Epistemología*. Año 1- N° 1, 1991. Universidad Autónoma Metropolitana. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dpto. de Antropología, México.) Citado en Claudia Lugano. 2002. “El concepto de vida cotidiana en la intervención del Trabajo Social”. *Margen*, Revista de Trabajo Social y ciencias Sociales, Buenos Aires, Edición N° 24

¹⁸En este sentido, considero un tanto exagerado decir, como lo hace Curiel, “que la bipartición de los géneros no tiene nada que ver con lo biológico” (op. cit., p. 210).

Scott, entonces, aboga acertadamente por un uso de los conceptos de hombre y mujer como dependientes de la cultura donde se empleen, y no como verdades inamovibles. No se trata, empero, de “destruir las categorías de hombre y mujer”, como ya vimos que propuso Wittig, cosa que además ella misma no logra hacer, por cuanto continúa utilizándolas en sus análisis. En suma, podemos decir que las proponentes del feminismo lésbico han contribuido al cuestionamiento de la diferencia sexual como un dato universal, en lo cual coinciden con otras teóricas feministas, así como con estudiosos y estudiosas de la temática sexual. Como lo planteó Teresa de Lauretis, el término “diferencia sexual”, cuando no se usa conscientemente como una construcción cultural, “*constrñe el pensamiento feminista crítico dentro del marco conceptual de una oposición universal entre los sexos*”, con las consecuentes tendencias totalizantes y esencialistas, inclusive si se usa en su acepción post-estructuralista, que nos refiere no tanto a la biología como a los procesos de “*significación y a los efectos discursivos de la différence [término de Derrida]*” (de Lauretis op. cit., 1-2).

3. A modo de conclusión

Podemos ya proceder a evaluar los aportes del feminismo lésbico, empleando los tres criterios propuestos por Dunn mencionados al inicio de este artículo. En mi concepto, las autoras que hemos estudiado (Bunch, Rich, Delphy, Wittig, y otras como Jules Falquet y Ochy Curiel), de hecho a menudo diversas en sus planteamientos, han hecho algunas contribuciones importantes al diagnóstico de las causas de la situación social en cuestión (primer criterio de Dunn), en este caso la subordinación social de las mujeres y de las lesbianas, en especial al definir conceptos como “heterosexualidad obligatoria” (Rich) y al insistir en el carácter cultural de los conceptos de “sexo” y “diferencia sexual” (Falquet, Curiel).

En múltiples ocasiones estas contribuciones han sido importantes para el desarrollo de la teoría feminista. Sin embargo, en ocasiones han llegado a posiciones que son a mi juicio incorrectas, como la supuesta incoherencia de ser a la vez heterosexual y feminista (Bunch, Rich, Wittig), o la idea de que las lesbianas no son mujeres (Wittig), o la definición de “mujer” y por lo tanto de “hombre” como dos clases antagónicas (Delphy, Wittig, Falquet, Curiel). Es en relación con el segundo criterio, la definición de las características de los cambios que debemos implementar, donde encuentro las que son, a mi juicio, las posiciones más insostenibles de las autoras que proponen el feminismo lésbico. Por su parte, Bunch, Rich (y quizás también Wittig) abogan por la incorporación masiva de las mujeres al lesbianismo, cosa por demás imposible para la inmensa mayoría de las heterosexuales, como ya lo expuse. Por otro lado Delphy (y aparentemente Falquet y Curiel le seguirían en esto), plantea la revolución de la clase de las mujeres contra la opresión por la clase de los hombres. No logro imaginarme (y las autoras no lo plantean) que tipo de condiciones deberán darse para que esto sea factible, lo cual nos lleva al tercer criterio, el de proponer acciones realistas para cambiar las situaciones opresivas descritas. Ninguna de las autoras estudiadas nos ofrece propuestas de este tipo, lo cual no es de extrañar, dadas las deficiencias en cuanto al segundo criterio, que es en realidad la base para el tercero.

Para terminar, digamos sólo que hasta que el feminismo lésbico que venimos

examinando no aborde esta tercera tarea, la de las propuestas políticas específicas, realistas, realizables, no podrá escaparse, a mi juicio, de la crítica a las soluciones que propone al importante problema de la discriminación, e inclusive la persecución, contra las lesbianas, que es parte importante de la subordinación social de la mujer.

Bigliografía

Bobbio, Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. 1993. *Diccionario de Política*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Bunch, Charlotte. 1972. "Lesbians in Revolt." en *The Furies: Lesbian/Feminist Monthly*, vol.1 <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/furies/> Recuperado el 5 de Julio de 2011.

Butler, Judith. 2001. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.

Cardoza, Melissa. 2005. "Desde un balcón de lesbianas" *Nouvelles Questions Feministes. Revue Internationale Francophone. Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. Vol 24, No. 2 compilado por Ochy Curiel, Jules Falquet, Sabine Masson. <http://julesfalquet.files.wordpress.com/2010/05/feminismos-disidentes-en-america-latina.pdf> Recuperado el 30 de junio de 2011.

Curiel, Ochy. 2011. "Los límites del género en la teoría y la práctica política feminista" en *El género: una categoría útil para las ciencias sociales editado por Luz Gabriela Arango y Mara Viveros*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género, Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género (GIEG)

de Lauretis, Teresa. 1987. "The Technology of Gender" en *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.

Delphy, Christine. 1984. "The Main Enemy" en *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*. (London: Hutchinson). Existe una traducción al español, en: Delphy, Christine. 1982. "Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos." en Cuadernos Inacabados 2-3. Barcelona: La Sal.

Dunn, John. 1990. "Reconceiving the Content and Character of Modern Political Community" en *Interpreting political responsibility: Essays 1981-1989*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Farrelly, Collin. 2006. "What is Political Theory?" Blog In Search of Enlightenment, 25 de abril. <http://colinfarrelly.blogspot.com/2006/04/what-is-political-theory.html> Recuperado el 24 de junio de 2011.

Flaquet, Jules. 2006. *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lesbico-feministas*. Bogotá: Brecha Lésbica.

Jeffries, Sheila. 1993. *The Lesbian Heresy. A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution*. Melbourne, Australia: Spinifex.

Laqueur, Thomas. 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Valencia: Ediciones Cátedra.

Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Revista Signs*, Vol. 5, No. 4, *Women: Sex and Sexuality*: 631-660.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women" en *Toward an Anthropology of Women* editado por Rayna Reiter. New York: Monthly Review Press.

Scott, Joan. 1990. "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea* editado por James Amelang y Mary Nash. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.

Scott, Joan. 2010. "Gender: Still a useful category of analysis?" *Diogenes* vol. 57, No. 1: 7-14.

Turcotte, Louise. 2006. "Un cambio de perspectiva" Prólogo de *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, de Monique Wittig. Madrid y Barcelona: Editorial Egales, 2006

Wittig, Monique. 2006. "El pensamiento heterosexual" en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid y Barcelona: Editorial Egales.

Wittig, Monique. 2006. "Homo Sum" en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid y Barcelona: Editorial Egales.

Wittig, Monique 2006. "Introducción" en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid y Barcelona: Editorial Egales.

Wittig, Monique. 2006. "La categoría de sexo" en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid y Barcelona: Editorial Egales.