

¿EXISTE LA MUJER? GÉNERO, LENGUAJE y CULTURA*

Gabriela Castellanos

Para cualquier área de estudio de lo social, el concepto de mujer puede llegar a constituir un problema. Podría parecer fácil definir mujer como aquel ser humano cuya anatomía es femenina, pero esta definición no resuelve el problema desde el punto de vista cultural. Si toda persona con cuerpo femenino es mujer, ¿por qué es posible decir de alguien, sin referirse a su aspecto físico, que "es muy mujer" o, por el contrario, sostener que alguien de sexo femenino "es un hombre con faldas"? Efectivamente, para muchos en nuestra cultura, una mujer fuerte no es una "verdadera" mujer. Por consiguiente, existe algo en el concepto de mujer que va más allá de la anatomía. Gracias a las concepciones comunes en nuestra cultura, todos "sabemos" qué quiere decir "mujer", o por lo menos creemos tener claro ese concepto cultural, hasta que se nos pide que lo formulemos explícitamente. Para quienes se ocupan hoy en día de la teoría feminista, la situación es aún más difícil, puesto que para ellos el concepto de mujer es central, y constituye el punto de partida para todo desarrollo. En este trabajo examinaré algunas de las definiciones de mujer que se han presentado en diversos planteamientos feministas, señalando sus limitaciones y posibilidades, con el fin de esbozar una alternativa, mostrando cómo la cuestión se transforma al hacer incidir en ella, en primer lugar, la perspectiva de la teoría de género y, en segundo término, las concepciones de significación y cultura que encontramos en la obra de Mijaíl Bajtín y Valentín Voloshinov.

La dificultad del tema se hace evidente si comparamos lo que sucede al definir al hombre con el resultado del ejercicio de conceptualizar a la mujer. Del varón de la especie se habla poco, puesto que se asume (en una presuposición nunca expresada, nunca reconocida) que hablar de lo humano es ya hablar del varón; las mujeres, en relación con esa enteleguía, el ser humano, son apenas el caso especial, la excepción de la regla. Al hombre como varón, entonces, se hace referencia siempre o nunca, según se mire. En cambio, la mujer como género hasta hace poco se mencionaba sólo ocasionalmente en los estudios históricos, sociales o filosóficos; parece que sólo sobre ella, y no sobre el hombre, hubiera tenido alguna influencia la diferenciación sexual, hasta tal punto se

* 1995 ¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura. En: Arango, Luz Gabriela, León Magdalena y Mara Viveros. Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino. Tercer Mundo

llegaba a equiparar "mujer" y "función reproductiva". A pesar del interés que han venido despertando recientemente los estudios de la mujer, no podemos suponer que la mentalidad que equipara mujer y sexualidad haya sido superada, pues no se trata de una situación peculiar de la edad antigua, o de la teología y la escolástica del medioevo. Como lo señala Foucault, desde principios de la era moderna se produce una "histerización" del cuerpo femenino, que aparece total y concienzudamente "saturado de sexualidad" (Foucault, 1980: 104).

Por otra parte, si examinamos las disquisiciones sobre la mujer en la filosofía moderna, no sólo nos encontramos con la evidente misoginia de un Schopenhauer o de un Nietzsche¹, sino que además, en aquellos pensadores galantes hacia la mujer, la concepción del papel femenino en las sociedades humanas es muy restrictiva. Así, puede establecerse un contraste muy interesante entre la definición que hacen ciertos filósofos del "hombre" (presuntamente término genérico para ambos sexos, o sea para el "ser humano") y de la mujer. Mientras que Kant se refiere al hombre haciendo énfasis en la libertad, en la racionalidad, en la autonomía, o sea en la capacidad de elección, a la mujer se la describe como un ser sobredeterminado, siempre igual. Kant, como muchos otros filósofos, supone que existe una naturaleza femenina que es la misma para todas; el destino, el papel social de cualquier mujer es uno solo. La idea kantiana de que existe una vocación plural de los hombres y única para las mujeres es evidente cuando, en *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*, Kant restringe la educación que deben recibir las mujeres al desarrollo de la sensibilidad y al estudio "de lo humano, y entre lo humano, del hombre" (Kant, 1978: 148). La mujer existe sólo para darse a otros, sobre todo a un hombre, nunca para formarse a sí misma, y por tanto no le corresponde el cultivo de la ciencia, ni de la filosofía, ni de la poesía. En efecto, en todo el ensayo, lleno de vetos para la mujer en multitud de terrenos, sólo se veda a los hombres el uso del almizcle y las lágrimas que no sean magnánimas².

Editores. Bogotá. 39-59p.

¹ A pesar de los esfuerzos de Derrida por mostrar que la misoginia aparentemente indiscutible de la obra de Nietzsche puede anularse mediante una interpretación totalmente contraria y así mismo válida (Derrida, 1978), concuerdo con Linda Alcoff, quien en un trabajo al que nos referiremos luego señala que lo que necesitamos es combatir la misoginia, no convertir en "indecidible" la cuestión de su existencia.

² Dos artículos recientes que se ocupan del pensamiento ético de Kant en relación con la diferencia sexual son "Immanuel Kant: una visión masculina de la ética", de Esperanza Guisán (Guisán, 1988) y "De lo femenino y lo masculino: las virtudes olvidadas en el *moral point of view*" Adela Cortina (Cortina, 1990).

DOS CORRIENTES FEMINISTAS Y UNA NUEVA PROPUESTA

Ante la necesidad de rebasar las viejas definiciones, muchas pensadoras feministas han planteado nuevas alternativas. En el trabajo de Linda Alcoff, "Feminismo cultura *versus* postestructuralismo: crisis de identidad en la teoría feminista" (Alcoff, 1988) se recogen los esfuerzos más influyentes, agrupándolos en dos grandes vertientes (el feminismo cultural y el postestructuralista)³, y se llega a proponer una tercera opción, que será uno de los pilares para la construcción de mi propuesta. Este artículo de Alcoff, poco o nada conocido en Colombia, merece ser resumido aquí como vía de presentación del tema.

Feminismo cultural

La primera tendencia recibió su nombre en el artículo de Alice Echols, "El nuevo feminismo del yin y el yang". La denominación de "cultural" se debe a que equipara la liberación femenina con la preservación de una cultura de las mujeres, la cual aparece como alternativa a la dominante, saturada de posiciones sexistas. Esta alternativa valora las costumbres de la mujer, su manera de relacionarse, los aspectos típicos de su personalidad.

De acuerdo con esta tendencia, las feministas tienen el derecho exclusivo de describir y evaluar a la mujer. Aunque la cultura machista la desprecia, la mujer puede demostrar que sus cualidades son positivas. Aquello que para los sexistas es pasividad o debilidad, en realidad es amor a la paz. Lo que se le reprocha como exceso de sentimentalismo es en verdad una mayor capacidad de expresar sentimientos, de dar ternura. La tendencia a ser demasiado subjetiva, según el discurso dominante, es una mayor conciencia de su afectividad. Lo que debe hacerse, según esta corriente de pensamiento, es reivindicar los

³ Otras clasificaciones más comunes nos hablan de feminismo liberal, radical y socialista. Una exposición interesante de estas tres posiciones puede hallarse en el libro de Chris Weedon, *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory* (1987).

atributos femeninos subvalorados por nuestra cultura, pues son esos atributos los que pueden salvar a una civilización en bancarrota.

Mary Daly, una de las feministas culturales más destacadas, plantea en su libro *Gin/Ecología* la diferencia entre hombre y mujer como la diferencia entre quien sólo puede quitar la vida y quien también puede darla. Por no poder tener hijos, los hombres dependen de las mujeres para perpetuarse, pero esa misma dependencia los hace temerosos, inseguros; de allí su necesidad de dominar y controlar la energía vital de las mujeres. Esta energía, que es una esencia natural, necesita liberarse de los parásitos masculinos para reforzar su creatividad. Sólo así se liberarán ellas y ellos. Al reforzar los lazos de amor con otras mujeres, las feministas lograrán que se generalice el respeto natural de la mujer por toda forma de vida. De este modo se salvarán los ciclos naturales y, por tanto, el planeta (Daly, 1978).

Para Adrienne Rich, otra gran proponente del feminismo cultural, la conciencia de la mujer tiene mucho que ver con la especificidad de su cuerpo. El patriarcado ha definido y limitado la biología femenina. Pero el feminismo tiene que llegar a verla como un rico recurso. Al entender nuestros lazos con la naturaleza, nos daremos cuenta de que los ciclos biológicos de la mujer son la fuente de nuestra inteligencia y nuestra espiritualidad⁴. Tanto Rich como Daly creen que existe una esencia femenina, una naturaleza compartida por todas las mujeres. Estas pensadoras definen el patriarcado como la subyugación de esta esencia por los hombres debido a su envidia. Ambas proponen una misma solución: redescubrir nuestra esencia natural y fortalecer los lazos con otras mujeres.

Feminismo posestructuralista

Por el contrario, la segunda corriente de pensamiento feminista, la posestructuralista, sostiene que es un error concebir lo femenino como una esencia, natural e invariable. Según Alcoff, en esta corriente se insiste en que debemos rechazar todo intento de

⁴ Adrienne Rich, poeta y ensayista, ha escrito numerosos artículos sobre este tema, de los cuales el más difundido es "When We Dead Awaken. Writing as Re-vision" ("Cuando las muertas nos despertamos. la escritura como re-visión"). La mayor parte de las ideas resumidas aquí aparecen en el artículo de Alcoff, quien a su vez las toma del libro de Rich, *Of Woman Born*.

definición de la mujer. No avanzamos nada si reemplazamos la imagen de la mujer nacida sólo para esposa y madre, por la propuesta, hecha por el feminismo de corte liberal, de la mujer como una ejecutiva o una profesional más, indistinguible de los hombres, ni tampoco si la sustituimos por la idea, planteada por el llamado feminismo cultural, de la mujer como la Madre Tierra o la maga naturalista. Cualquier definición, tal como lo ve esta segunda corriente, es una forma de estereotipar, de encasillar a la mujer. Lo que debemos hacer es admitir la pluralidad, la diversidad, la diferencia entre distintas personas, ya sean hombres o mujeres. La tarea feminista, entonces, consiste en deconstruir todos los conceptos de mujer.

La posición posestructuralista tiene su base en el pensamiento de autores como Kristeva, Lacan, Derrida y Foucault. No obstante ser muy diferentes entre sí, están de acuerdo en concluir que ha sido nuestra cultura la que ha construido la idea de que existe una esencia natural del ser humano. El humanismo -un desarrollo histórico de una época determinada, que se inició en el Renacimiento y se consolidó en la Ilustración- creó los discursos y las prácticas sociales basadas en esta idea de la "esencia humana". Según la concepción humanista, detrás de las diferencias entre ricos y pobres, blancos y negros, mujeres y hombres, existe una única naturaleza humana, que es la misma en todas las épocas; las diferencias (raciales, de clase o de género) son sólo aparentes.

El posestructuralismo se ha propuesto desmontar esta idea, "deconstruyendo" el humanismo, con lo cual se aspira a mostrar que las personas definen sus ideas y sus comportamientos por medio de su relación con una cultura. La idea misma de que hay una manera "natural" o esencial de ser "humano" es un producto cultural, históricamente determinado. Derrida, por ejemplo, muestra cómo la cultura occidental, a pesar de su insistencia en la "esencia" humana, entiende toda la realidad con base en dicotomías u oposiciones binarias: hombre/mujer, cultura/naturaleza, razón/sentimiento, positivo/negativo. Además, uno de los dos términos de cada oposición se supone superior al otro. Así, en la tradición occidental está muy arraigada la idea de que el hombre es superior a la mujer, la cultura a la naturaleza, la razón al sentimiento. La supuesta igualdad pregonada por el humanismo, que se convertiría en una de las banderas del liberalismo (en el célebre trinomio "libertad, igualdad, fraternidad"), no es más que una trampa ideológica. Mientras proclama la igualdad de "los hombres", el liberalismo mantiene en mente a un "hombre" prototípico, varón, blanco, burgués y europeo.

Para escapar a la esclavitud de estas estructuras mentales es necesario deconstruir estas supuestas diferencias para afirmar la diferencia total, subvertir la estructura misma. Aplicada a la mujer, esta corriente es nominalista: la categoría "mujer" es apenas una ficción, sólo un nombre. Según esta posición, las diferencias entre las personas son muy reales, pero obedecen a muchas causas sociales complejas que interactúan; no es válido establecer diferencias entre dos grandes grupos, uno conformado por todos los hombres, y el otro por todas las mujeres. El feminismo, entonces, debe asumir la tarea de deconstruir, dismantelar activa y subversivamente esta ficción.

Pese a que algunas feministas liberales, de ideas humanistas, nos recomiendan suponer que la diferencia entre hombres y mujeres no existe, los postestructuralistas sostienen que esa suposición no nos va a evitar continuar pensando con las mismas estructuras mentales que se basan, no sólo en la diferencia, sino también en la superioridad del varón. A menos -nos dice Derrida- que desmontemos, deconstruyamos nuestras mismas estructuras mentales. En cuanto a la mujer, comencemos por definirla como aquello que no puede definirse, que escapa a toda definición. No se trata, entonces, de eliminar la superficie "femenina" para quedar con el fondo "humano" -como recomendaría el feminismo liberal-, sino de deconstruir la concepción de mujer y de hombre, y quedar sólo con la negación, la diferencia misma; es decir, con la decisión de no terminar nunca de desmontar cada nueva certidumbre que venga a remplazar la anterior.

Julia Kristeva, la feminista más destacada que ha teorizado dentro del posestructuralismo, quien además tuvo gran influencia en el desarrollo de esta corriente, nos dice:

Una mujer no puede ser: es algo que no pertenece al orden del ser. Por tanto la práctica feminista sólo puede ser negativa, en pugna con lo que ya existe para siempre decir "no es eso", y "tampoco es eso" (Kristeva, 1981: 137).

Puesto que este orden del ser es definido en nuestra cultura como masculino, la lucha política de la mujer tiene una función siempre negativa, rechazar todo lo definido, estructurado, significativo.

Crítica a estas dos corrientes

Alcoff plantea que ambas posiciones presentan aspectos positivos y negativos. En contra de la cultura dominante, que desprecia a la mujer, el feminismo cultural permite autoafirmarnos, ver muchas características femeninas como positivas. Además, establece un cierto equilibrio después de tanta insistencia, por parte de las feministas "liberales", de que debemos minimizar nuestras diferencias para entrar al mundo masculino en plano de igualdad con el hombre. Estas nuevas feministas nos dicen que la cultura de la mujer, aunque desarrollada en condiciones de opresión, tiene muchos valores que rescatar. Sin embargo, el feminismo cultural presenta una tendencia nociva, pues sus planteamientos no permiten separar los valores positivos de una cultura femenina de las condiciones de opresión en las cuales se desarrollaron estos valores. Por el hecho de que nuestras limitaciones sociales nos hayan permitido desarrollar una mayor ternura, o un mayor contacto con nuestros sentimientos, no podemos negar que múltiples condiciones sociales nos han restringido en otros sentidos. Pese a que el feminismo "cultural" busca un cambio generalizado, esta posición puede llegar a reforzar la idea misógina de que existe una esencia femenina, una sola naturaleza de la mujer, y que quienes no correspondan a ella no son "verdaderas" o "plenamente" mujeres.

Así mismo, es claro que posiciones como la de Kristeva, planteadas desde el posestructuralismo, tienen ciertos atractivos. En primer lugar, ofrecen herramientas sutiles y agudas para el análisis de las diferencias entre personas como algo determinado por condiciones históricas muy específicas para cada grupo humano. Además, nos permiten examinar la manera como construimos nuestra subjetividad, nuestra manera de ver el mundo. Al proclamar que la subjetividad es un producto cultural, estas posiciones nos llevan a examinar los mecanismos por los cuales se construyen las diferencias entre los discursos y las prácticas sociales de hombres y mujeres, esto es, sus modos de pensar, de expresarse, de actuar, de relacionarse.

Por otra parte, como acertadamente lo señala Alcoff, el posestructuralismo no nos brinda una base conceptual que permita el desarrollo del feminismo, porque no puede

construirse una posición política que sólo sea negativa, que no presente alternativas positivas. La práctica feminista de la negatividad que promueve Kristeva sólo conduce al aislamiento político, a la marginalidad, condenándonos a no poder ejercer ningún tipo de influencia sobre la realidad social. ¿Cómo podemos agruparnos como mujeres para una lucha política conjunta si comenzamos por negar que exista una realidad que llamamos "ser mujer", si insistimos en que cada mujer puede ser producto de distintas determinaciones, y en que por tanto la categoría "mujer" es una ficción ?

Nueva propuesta

Así vemos que aunque cada uno de los distintos tipos de feminismo tiene un aporte que brindar, necesitamos desarrollar otro concepto de "mujer" como realidad cultural, una concepción que evite los problemas de las posiciones que acabamos de exponer. En este punto de su argumentación, Alcoff apela a la teoría de género tal como la desarrolla Teresa de Lauretis, semióloga y crítica de cine norteamericana, como una base muy fructífera para plantear una solución nueva a este problema teórico.

De Lauretis parte de la distinción entre las mujeres como sujetos históricos y el concepto de mujer producido por unos discursos dominantes. La subjetividad femenina, manera típica de ser, sentir y estar en el mundo tienen mucho que ver con un concepto cultural de mujer que se expresa mediante el lenguaje. La teoría feminista se halla presa de una paradoja: el discurso dominante es contrario al feminismo al excluir la posibilidad de concebir a la mujer como un ser que piensa y habla por sí mismo, a partir de sí; sin embargo, el feminismo sólo puede luchar contra el antifeminismo del lenguaje utilizando el lenguaje mismo. Pero si el lenguaje, como la cultura, tiene un sesgo tan marcadamente negativo hacia la mujer, ¿cómo podremos rebatirlo, si para ello tenemos que emplear ese mismo lenguaje plagado de prejuicios? Para De Lauretis, la posición política que puede ayudarnos a combatirlo es la decisión de "desplazarnos" dentro de ese mismo lenguaje : la estrategia que debemos adoptar es la de reformular, laboriosa y constantemente el discurso sobre la mujer. Esto se logra no sólo redefiniendo los términos que emplearemos, con el fin de contrarrestar el sesgo antimujer de las connotaciones culturales de las palabras, sino también dando un rodeo, contestando de manera indirecta cualquier formulación que se nos haga sobre la mujer, soslayando así las tendencias

misóginas inscritas en el lenguaje. Finalmente, ella se refiere a la aparición de un nuevo sujeto, el (¿la?) sujeto feminista, un sujeto que aún está siendo elaborado, que no corresponde a la representación de "la mujer" idealizada, pero que a la vez trasciende (nos trasciende) a las mujeres concretas, que llegamos a constituirnos como tales a través de las relaciones sociales en una sociedad patriarcal (De Lauretis, 1984)⁵.

El aporte más original y valioso de Teresa de Lauretis se basa en su reconocimiento de que el lenguaje, como realidad cultural externa, no es lo único que determina nuestra forma de pensar y estar en el mundo. Siguiendo a Bajtín ya Voloshinov⁶, ella reconoce que la subjetividad se construye, no simplemente mediante el influjo de un sistema de ideas culturales (por ejemplo, la oposición entre hombre y mujer), sino mediante un proceso de interacción entre la cultura y la realidad personal. La experiencia de ser mujer consiste en una serie de hábitos que resultan de la interacción entre los conceptos, signos y símbolos del mundo cultural externo, por una parte, y las distintas tomas de posición que cada una va adoptando internamente, por la otra. Por esta razón podemos advertir que las mujeres de determinadas culturas y época presentan determinadas tendencias, sin suponer que tenemos que ver en ellas la evidencia de una "esencia femenina" universal. Precisamente las feministas, según Alcoff, nos caracterizamos por afirmar nuestro derecho de construir nuestra propia identidad como mujeres, escogiendo nuestra posición política frente a las características culturales que algunos nos quieren imponer como la única manera "natural" de ser mujer.

Partiendo del análisis de Teresa de Lauretis sobre la importancia de la interacción personal con el lenguaje y con la cultura en la formación de la subjetividad, Alcoff redefine el "ser mujer" en función de los resultados de una experiencia histórica. Ser mujer, entonces, es estar en una posición cultural que nos induce a tomar, consciente o inconscientemente, una serie de actitudes frente a lo que nuestra cultura nos exige como la conducta y las características "femeninas". Al presentar a la mujer como un sujeto histórico, constituido a partir de su experiencia, Alcoff la define desde un punto de vista "posicional", desde el cual

⁵ Esta idea, expresada originalmente en *Alice Doesn't* (Alicia ya no), aparece más desarrollada en un trabajo posterior, al cual Alcoff no se refiere "La tecnología del género" (Ramos, 1992). El artículo original, "Technologies of Gender", apareció en el libro del mismo nombre (De Lauretis, 1986)

⁶ Véase la última sección de este artículo.

la identidad es relativa a un contexto continuamente cambiante, a una red de elementos que tiene que ver con los otros, con las condiciones económicas, con las instituciones culturales y políticas, con las ideologías (Alcoff, 1988: 433).

Surge así el concepto de "posicionalidad" como la posibilidad de adoptar una identidad que sirva de base a una actitud y una actuación políticas frente al género. Este análisis termina con un llamado a "articular un feminismo que no continúe construyéndonos de una manera fija e invariable" (Alcoff, 1988: 436).

CRÍTICA A ESTA NUEVA PROPUESTA

Una manera de avanzar hacia la articulación de ese feminismo que nos invita a plantear Alcoff es hacer una crítica de las posiciones de Teresa de Lauretis, separando los aspectos más productivos de su aporte de los vestigios de una posición lingüística cuestionable que permanecen en su teoría. Efectivamente, una crítica de las posiciones que De Lauretis conserva de la lingüística estructural de Saussure, por las influencias de Lacan y Derrida en la obra de la autora, puede permitirnos recoger las ideas más originales de Alcoff y De Lauretis. Un breve recorrido por los planteamientos que han contribuido a la conceptualización de la mujer basada en las dicotomías estructuralistas, nos llevará luego a elaborar una nueva aproximación al concepto cultural de mujer, empleando para ello las críticas a Saussure y las concepciones sobre el signo lingüístico, el lenguaje y el carnaval presentadas por Valentín Voloshinov, del círculo de Mijaíl Bajtín, y por el propio Bajtín.

Teresa de Lauretis y Ferdinand de Saussure

Como hemos visto, De Lauretis empieza su argumentación distinguiendo entre la mujer como un concepto producido por discursos hegemónicos, o sea, como una construcción ficticia, y las mujeres como sujetos históricos (De Lauretis, 1984: 6). Esta distinción se

origina en la posición estructuralista que asume siempre algún tipo de dualismo como punto de partida. Una teoría que ha tenido mucha influencia en De Lauretis es la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, especialmente a través de los replanteamientos que Derrida hace de ella. Para este último debemos distinguir entre la lengua como sistema formal, fijo, estructurado, y el habla como los actos individuales de uso de la lengua, cambiantes, variados, imposibles de ser estudiados por su diversidad y fluidez. Sólo la lengua, como sistema de formas abstractas, representa la dimensión social del lenguaje, tiene reglas y puede ser estudiada, mientras que la producción individual de actos de habla sólo muestra rasgos aleatorios y accesorios. Por otra parte, el signo lingüístico es convencional y arbitrario, ya que no existe una relación lógica entre determinada forma de un mensaje (significante) y su significado. La significación se da, no mediante la relación entre el signo y la realidad a la que se refiere, sino sólo en virtud de la relación de los signos entre sí. Por ejemplo, entendemos la palabra "vino" porque no es "pino", ni "sino"; la oposición entre *v*, *p*, y *s* es la que permite la significación.

Esta posición de Saussure sobre el signo lingüístico fue extendida posteriormente por Derrida a todos los sistemas de signos y concepciones sociales, aunque haciéndole algunas críticas al logocentrismo saussureano (Derrida, 1972: 39-40). En la cultura, entonces, según Derrida, encontramos múltiples códigos como sistemas abstractos de signos, por una parte, y por otra, eventos particulares de significación, mensajes concretos; la relación entre código y mensaje es siempre una convención social completamente arbitraria.

Es obvia la importancia de estas posiciones teóricas para las ideas de Teresa de Lauretis, quien presenta como uno de los objetivos centrales de su libro *Alice Doesn't* (traducido al español como *Alicia ya no*) "cuestionar las formas como se establece la relación entre mujer y mujeres", entendiendo mujer como un código cultural, y mujeres como los individuos, y la relación entre los dos términos como "arbitraria y simbólica" (De Lauretis, 1982: 6). A pesar de que la conclusión a la que llega la autora en esta obra sobre la importancia de la experiencia en la formación de la subjetividad constituye un avance significativo, su concepción de la mujer como "construcción ficticia", código abstracto, opuesto a las mujeres concretas, debe ser revaluada. Esta forma dualista de concebir la relación entre los códigos culturales y los sujetos que en ella se forman, y la calificación de esta relación como arbitraria, pueden conducir a un profundo pesimismo. Dentro de

tales formulaciones, la transformación social y personal que aspira a lograr el feminismo parece imposible, ya que no se puede invocar la justicia ni hacer obrar los deseos de cambio para transformar una relación que es totalmente arbitraria. Es claro que si concebimos de este modo la relación entre el código cultural que nos marca y la mujer individual que aspira a liberarse, el resultado es desesperanzador pues los sujetos concretos no pueden incidir de modo significativo en las concepciones generalizadas dentro de una cultura sino mediante un proceso acumulativo muy largo y completamente inconsciente; por eso, el significado que el lenguaje y la cultura asignan a lo que es ser mujer se convierte en una especie de prisión inescapable. Las feministas, al intentar cambiar el sentido cultural que se asigna a la mujer, están abocadas por tanto a una contradicción, ya que el feminismo está "a la vez excluido del discurso y aprisionado dentro de él" (De Lauretis, 1982: 7).

CULTURA Y CONCEPTO DE MUJER

La dificultad, la casi imposibilidad del proyecto feminista, cuando se parte de los planteamientos dualistas, puede entreverse a partir de la formulación del problema de la mujer que hace Catherine MacKinnon, citada por De Lauretis:

Socialmente, el ser mujer quiere decir femineidad, lo cual significa atractivo para los hombres, lo cual significa atractivo sexual, lo cual a su vez significa disponibilidad sexual en términos definidos por los hombres. Lo que define a la mujer como tal es lo que atrae a los hombres. Las niñas buenas son "atractivas", las malas son "provocadoras". La socialización de género es el proceso a través del cual las mujeres llegan a identificarse a sí mismas como seres sexuales, como seres que existen para los hombres. Ese proceso a través del cual las mujeres internalizan una imagen elaborada por los hombres de su sexualidad como su identidad de mujeres, es el proceso por el cual hacen suya esa imagen. y no es sólo una ilusión (MacKinnon, 1982:531)

Esta representación del proceso por el cual se llega a ser mujer tiene su base en el dualismo estructuralista. El código cultural sobre la femineidad está predeterminado, es fijo, como son todas las estructuras de significación que corresponden a lo que, en el terreno lingüístico, Saussure llamó *langue* o lengua. Las mujeres como individuos sólo pueden actuar con base en estas estructuras, llevarlas a la práctica, a la realidad concreta, mediante su actuación. Desde una perspectiva psíquica y social, entonces, ser mujer es haber internalizado una identidad que ya está dada en el entorno cultural, convirtiéndose así en alguien que existe para los hombres, que sexualmente sólo se define como alguien que desea atraer a los hombres. La sexualidad femenina es sólo ser para el deseo del otro, no desear al otro. Si esto es inevitable, no una ilusión, ni el resultado de una actitud antimujer, sino aquello constitutivo de ser mujer, no parece posible operar el cambio que anhelamos las feministas, ese cambio que debe permitirnos participar en la cultura como seres autónomos, a menos que nos volvamos un tercer sexo. Aparentemente, tendríamos que convertirnos en algo que no sea aquello para lo cual nos han socializado, ni idéntico a aquellos para quienes nos han socializado.

De Lauretis, por su parte, considera estas formulaciones de MacKinnon como "brillantes" y de una "deslumbradora concisión". Según ella, sólo necesita añadirse a estas ideas una mayor precisión "acerca de las formas en las cuales el proceso funciona y cómo la experiencia de la sexualidad, al dotarnos de género femenino, construye o produce lo que podemos llamar un sujeto femenino" (De Lauretis, 1982: 167). Esta autora, por tanto, comparte esta tesis de la socialización femenina que nos muestra una visión descorazonadora del papel de la mujer en la cultura.

¿Está la mujer radicalmente excluida de la cultura?

Como hemos visto, Teresa de Lauretis plantea otra posibilidad, otro factor que interviene en la producción de sentido: la experiencia. Su línea argumentativa la lleva a apelar a Eco y a Pierce, para relacionar las prácticas sociales de significación con sus efectos, la producción y cambio de hábitos, que culminan en la modificación de la conciencia. Pero al presentar este elemento como adicional a la visión (pos)estructuralista del concepto cultural de "mujer", al dejar esta visión intacta, al no criticarla a fondo, ella deja vigente una idea que puede neutralizar su propio desarrollo teórico, restándole eficacia. De

cualquier modo, esta ambivalencia o vacilación entre trascender su punto de partida teórico, el postestructuralismo, o más bien edificar algo nuevo sobre la base de esa posición teórica, conservándola, le impide desmontar la tesis de la exclusión de la mujer de la cultura.

Helene Cixous: La mujer no existente

Otras feministas postestructuralistas han recalcado la tesis de la "represión, la exclusión, el distanciamiento de la mujer". Estas autoras plantean una crítica radical del patriarcado, pero a la vez dibujan un cuadro tan devastador, tan desoladoramente negativo para la mujer, que no parece posible soñar en posibilidades de cambio. Hélene Cixous, por ejemplo, insiste en el papel privilegiado de las "oposiciones duales, jerarquizadas" en "el conjunto de los sistemas simbólicos", afirmando, al igual que Derrida, que el logocentrismo somete a todo pensamiento -todos los conceptos, códigos, valores- a un sistema de dos términos", y preguntándose si todas estas oposiciones se relacionan "con la pareja hombre-mujer" (Cixous, 1980: 91). Por otra parte, no hay ningún término de estas oposiciones que sufra una dominación tan radical como la de mujer, ya que "ella no existe, puede ser no-existente" (Cixous, 1980: 92).

Esta no existencia de la mujer, su casi total anulación cultural, aparece en Cixous como un signo trágico que sin embargo ella misma subvierte, al apropiarse de mitos como el de Medusa, con el fin de invertir su significado (véase *La risa de la Medusa*). La obra de Cixous es una apasionada afirmación del derecho y la necesidad de la mujer de escribir, de escribirse e inscribirse en una manera distinta de hablar, de relacionarse de una manera nueva con los signos culturales que, elaborados por los hombres y que convierten a la mujer en objeto inerte, la han condenado. y no obstante, a pesar de su innegable fuerza revolucionaria, liberadora, el pensamiento de Cixous sigue atado a la dicotomía que hace que todos los esfuerzos por crear lenguajes nuevos parezcan, en el mejor de los casos, paradójicos y, en definitiva, fútiles..

Lacan: "las mujeres no saben de qué se quejan"

La posición de Cixous frente al papel de la mujer en la cultura se basa en la famosa sentencia de Lacan, "la mujer no existe". Según ha explicado Jacqueline Rose, feminista lacaniana, tal afirmación no significa que las mujeres no existan, "sino que el estatus de 'la mujer' como categoría absoluta y garantizadora de fantasías es falsa" (Rose, 1982: 48). Puesto que "el falo es el primer significante", la femineidad como categoría cultural no tiene el mismo estatuto de realidad que la masculinidad. Es cierto que los seguidores de Lacan a menudo hacen hincapié en la diferencia entre falo (símbolo) y pene (órgano anatómico), así como la idea de que la mujer (signo cultural) no es lo mismo que las mujeres (individuos). Los pensadores lacanianos sostienen que la primacía del falo no implica la superioridad del pene, así como la inexistencia de "la mujer" no indica la insignificancia de las mujeres. Sin embargo, la teoría lacaniana se desliza continuamente entre el uso de términos como "falo" o "mujer" de modo figurativo o simbólico, y su uso para referirse al órgano material o a las mujeres como personas reales. Aunque los términos simbólicos se plantean como posiciones del lenguaje que pueden ser ocupadas por cualquiera, el propio Lacan sostiene que la exclusión cultural de la mujer está determinada "por la naturaleza misma de las cosas" :

No hay mujer que no esté excluida por la naturaleza de las cosas, que es la misma naturaleza de las palabras; y puede decirse que si ellas se quejan de algo en estos momentos, es de esto de lo que se quejan; pero ellas no saben de qué se están quejando, esa es la única diferencia entre ellas y yo (Lacan, citado en Homans, 1986: 5).

El psicoanálisis lacaniano tiene consecuencias conceptuales claramente lesivas a la mujer, aunque algunas feministas, como Juliet Mitchell y Jacqueline Rose, hayan defendido esta teoría. Lacan postula una oposición, similar a la saussureana entre lengua y habla, entre lo simbólico, estructurado y normativo, y lo imaginario, amorfo y caótico. Según él, el niño (varón, pues el modelo humano sigue siendo masculino en Lacan como en Freud) debe abandonar el apego al cuerpo de la madre con el objeto de dejar el reino de lo imaginario, en el cual "no existe distinción clara entre sujeto y objeto" (Eagleton, 1983: 163). Al aceptar desligarse de la madre, movido por el temor a la castración, " el niño se mueve del registro imaginario a lo que Lacan llama el 'orden simbólico': la estructura predeterminada de los roles y relaciones sexuales y sociales que constituyen la familia y la sociedad" (Eagleton, 1983: 167). Este paso sólo es posible porque el niño

acepta el falo simultáneamente como la representación de la ley del padre y la señal de una falta, o sea, la pérdida de la identidad imaginaria con la madre y con el mundo; toda cultura humana se hace posible mediante este orden simbólico. Al no tener un pene que perder, la niña nunca experimenta el temor a la castración que podría motivarla a abandonar la relación edípica; por ende, ella sólo accede al orden simbólico de manera muy imperfecta .

Irigaray: El lenguaje femenino y el lenguaje masculino

Estas ideas, tan combatidas por muchas pensadoras feministas, no son en el fondo tan disímiles de las expresadas por las mismas autoras que las refutan. Luce Irigaray, por su parte, es una de las feministas posestructuralistas que postulan un dualismo radical, no sólo entre hombre y mujer, sino también entre el lenguaje de él y de ella. Mientras el hombre habla con "la lógica de la razón" y escucha imponiendo unas "casillas prefabricadas, un código preparado de antemano" sobre lo que oye, la mujer dice palabras aparentemente contradictorias, que exige que se las escuchen:

de manera diferente, para oír otro significado, que está constantemente en proceso de tejerse a sí mismo, abrazando palabras sin cesar, y sin embargo arrojándolas para evitar volverse algo fijo, inmovilizado (Irigaray, 1980: 103).

Es interesante la similitud entre esta descripción de los lenguajes de cada género y los conceptos saussureanos de lengua y habla; podría decirse que Irigaray identifica el concepto de lengua con el hombre y el de habla con la mujer. El lenguaje del hombre no sólo es el dominante, el de prestigio, sino que tiene toda la fuerza de un sistema estructurado, mientras que el de la mujer, caótico a la vez que poético, está por fuera de los cánones establecidos en la cultura⁷.

⁷ Para una visión muy distinta y más actualizada de las diferencias entre el lenguaje hombre y el de la mujer, véase el libro de la lingüista norteamericana Deborah Tannen , *Tú no me entiendes*.

El dualismo de Lévi-Strauss

Las mujeres, dice Irigaray, somos sólo "valor de uso, valor de intercambio para los hombres. Mercancía" (Irigaray, 1980: 105). En este planteamiento se advierte la huella del pensamiento de otro estructuralista influyente, el antropólogo Lévi-Strauss. Él introdujo la idea de que las mujeres, debido a su valor como reproductoras, se convierten en medio, objeto y signo de la comunicación social, en la medida en que los hombres se relacionan entre sí mediante el intercambio y la circulación de mujeres. Además, concibe la constitución de las sociedades humanas como un "pasaje del estado de naturaleza al estado de cultura" , postulando la " dualidad, la alternancia, la oposición y la simetría" entre naturaleza y cultura y otros sistemas de oposiciones como " datos fundamentales e inmediatos de la realidad social!" (Lévi-Strauss, citado en Beauvoir, 1989: 13). El dualismo en la concepción de la cultura de Lévi-Strauss tuvo gran influencia en las feministas en Francia y en el mundo mediante el uso que Simone de Beauvoir hizo de él al postular la importancia de la dualidad entre "lo mismo y lo otro" como base de la conciencia en todas las sociedades, presentando al hombre como "el sujeto, lo absoluto", mientras que la mujer "es el otro" (Beauvoir, 1989: 12). La conceptualización dicotómica como base para comprender la situación de la mujer en la cultura sirvió en su momento para crear conciencia de que los papeles y funciones sociales desempeñados por las mujeres, así como la ideología generalizada acerca de las capacidades femeninas, no eran condiciones naturales sino realidades culturales; no obstante, el concepto de mujer que se desarrolló a partir de este tipo de dualismos ha mostrado sus deficiencias⁸. Se necesita ahora proponer una alternativa para esta concepción; la mejor manera de hacerlo es partir de una crítica a la definición estructuralista del signo lingüístico, definición que se encuentra en la base de la mayor parte de los planteamientos que hemos venido discutiendo. Podemos encontrar una crítica de este tipo en los escritos de Voloshinov y Bajtín.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO CONCEPTO FEMINISTA DE MUJER

⁸ Para una crítica de las concepciones de Lévi-Strauss sobre la mujer, véase mi libro, *¿Por qué somos el segundo sexo?*

Voloshinov parte de una caracterización de la inviolabilidad de la norma lingüística en el "objetivismo abstracto" de Saussure y sus discípulos. Efectivamente, para estos lingüistas, el sistema casi monolítico de la lengua es incontestable por parte del individuo, quien sólo puede aceptarlo y usarlo tal como aparece. Las relaciones entre elementos lingüísticos, al ser arbitrarias, carecen de valor ideológico. Según Saussure, Voloshinov nos dice:

Los fenómenos del lenguaje no están basados en motivos ideológicos (...)
Los actos individuales de habla son, desde el punto de vista del lenguaje, meras refracciones fortuitas y variaciones, o puras y simples distorsiones de formas normativamente idénticas (Voloshinov, 1986: 57).

Es el carácter arbitrario y convencional del lenguaje lo que conduce a que sea insignificante en el sistema de la lengua, el papel de la ideología, de todo el universo de creencias y actitudes con las que interactúan los individuos. En Saussure, la ideología no tiene nada que ver en la producción del significado del lenguaje. Para los estructuralistas de corte saussureano, lo que interesa no es la relación del signo con la realidad ni con el individuo que se comunica, sino "la relación entre un signo y otro dentro de un sistema cerrado, ya aceptado y autorizado (...) completamente independiente de los significados ideológicos que les dan su contenido a los signos" (Voloshinov, 1986:58).

Ahora bien, desde una posición radicalmente opuesta, la de Mijaíl Bajtín, quien fuera maestro de Voloshinov⁹, los contenidos ideológicos aparecen como los elementos que permiten la producción de sentido mediante el lenguaje; que está "ideológicamente saturado" (Bajtín, 1981:271). El código de la lengua como sistema abstracto, a pesar de lo que pensaba Saussure, sólo se construye mediante el trabajo de un(a) lingüista, cuando el (o ella) reflexiona sobre el idioma que habla determinado grupo de personas. Lo que existe en la realidad de la comunicación es un enunciado o serie de enunciados que no son, como creyó Saussure, fenómenos individuales sino sociales, y por tanto cargados de posiciones ideológicas desde el punto de vista de los participantes: "El enunciado", nos dice Voloshinov, "se construye entre dos personas socialmente organizadas (...) La

⁹ Muchos autores, sobre todo franceses, consideran el libro de Voloshinov al que nos hemos venido refiriendo como obra de Bajtín. Sin embargo, la evidencia no es suficiente para desconocer totalmente el aporte de Voloshinov.

palabra está orientada hacia un destinatario" o, en ausencia de un(a) destinatario/(a), "hacia quien podría ser su destinatario" (Voloshinov, 1986: 85). El signo lingüístico, entonces,

es un acto de doble faz (...) determinado tanto por quien lo produce como por aquel a quien se le dirige (..) Es precisamente el producto de la relación recíproca entre hablante y oyente, destinador y destinatario (Voloshilov, 1986: 86).

O como dice Bajtín en un diálogo real:

La palabra está orientada hacia la que le dará respuesta: provoca una respuesta, la anticipa y se estructura a sí misma en dirección a la respuesta. Formándose en la atmósfera de lo ya dicho, la palabra está bien determinada por aquello que aún no se ha dicho pero que (..) se necesita y se espera como respuesta (Bajtín, 1981: 280).

Esta concepción dialógica del lenguaje nos permite pensar en el sentido del signo "mujer", no como en un código preexistente a las mujeres reales, independiente de sus actitudes y posiciones, ni como en una "construcción ficticia", una abstracción determinada socialmente, según pretende De Lauretis, sino como en el resultado de un diálogo continuo entre mujeres y hombres, y entre las mujeres mismas. Como resultado de un diálogo, este signo está cargado de significaciones diversas, de resonancias, de los sentidos a veces simplemente diferentes, a veces contradictorios, que le han dado quienes lo han utilizado. Esas significaciones, ese contenido ideológico, además, van variando históricamente; podemos creer, entonces, en la posibilidad de una transformación, en los efectos de nuestras luchas ideológicas, pues "ninguna palabra se relaciona con su objeto de manera singular"; entre un término cultural y su referente " existe un ambiente elástico de otras 'palabras ajenas sobre el mismo objeto, el mismo tema" (Bajtín, 1981: 276) En la medida en que las mujeres (y los hombres) digamos otras "palabras" , construyamos otros significados para el término "mujer", ese "ambiente elástico" se transformará, y otros hablantes, aun si desean conservar viejos sentidos de la palabra, encontrarán en el camino entre su palabra y la realidad a la que se refieren la refracción de nuevas posiciones.

En la elasticidad de ese ambiente abigarrado, además, encontraremos no sólo códigos normativos, ideologías oficiales .excluyentes y conservadoras, sino también dos fuentes de diversidad: las múltiples huellas de las respuestas transgresoras que esas ideologías han recibido por parte de los grupos dominados, y una heterogeneidad que contradice la imagen estructuralista de la unidad del código lingüístico. En vez de una exclusión radical de la mujer y otros grupos marginados de la cultura, el concepto propuesto por Bajtín del carnaval como respuesta jocosa popular al oficialismo nos permite descubrir las maneras en las cuales las mujeres construimos también, como el pueblo, una contestación a la oficialidad que nos oprime. La cultura popular del "carnaval" ha sido descrita por Bajtín como una serie de ritos y formas lingüísticas profanadoras, contradictorias, excéntricas. La risa carnavalesca aparece como un tipo peculiar de jocosidad que une y hermana, por cuanto quien ríe lo hace de todos, aun de sí mismo. Por eso la cultura popular carnavalesca ofrece la posibilidad de que el pueblo escape a las consecuencias del desprecio que le muestra la ideología oficial (Bajtín, 1984) En el caso de la mujer, podemos ver como carnavalescas esas manifestaciones de excentricidad lingüística, de risa disruptiva, de tendencias caóticas que mostramos las mujeres a menudo en el discurso cotidiano de la colegiala, de la complicidad con las amigas y así como el carnaval popular se convierte, según Bajtín, en fuente de rupturas estéticas e ideológicas en el discurso literario de autores como Rabelais o Cervantes, o incluso Dostoievski, el carnaval femenino da pie para múltiples rupturas en la cultura cotidiana¹⁰.

No estamos, por tanto, excluidas del discurso, como piensa De Lauretis. Si bien a las mujeres se nos ha vedado tradicionalmente la participación en los discursos artísticos y académicos de prestigio, nadie ha podido separarnos del discurso cotidiano, el cual es una formidable fuente de creatividad. A pesar de nuestra exclusión de la "alta cultura", las mujeres hemos participado siempre de múltiples maneras en la producción de la cultura popular. No sabremos nunca probablemente, cuánto le debieron las obras más vanguardistas y sofisticadas de cada época a la inventiva iconoclasta y excéntrica que demuestran en su discurso doméstico de tipo carnavalesco las mujeres más influyentes' en la vida de ciertos autores, sobre todo las que fueron importantes para ellos en su niñez.

Igualmente, el significado cultural del término "mujer", o "femineidad", con todas sus implicaciones psíquicas y sociales, no puede estar aislado de otras condiciones de esas mujeres y esos hombres que le dan sentido. Partiendo del concepto de Bajtín de heteroglosia, o multiplicidad y diversidad de modos de expresión de distintos grupos sociales, podemos reconocer que una lengua no es un sistema único, sino una variedad de "sistemas verbales e ideológicos", con sus correspondientes "contenidos semánticos, y axiológicos", por cuanto el lenguaje difiere según factores como generación, raza, etnia, profesión, clase, o género de los hablantes (Bajtín, 1981: 288). Todos estos sistemas y contenidos, esta gran heterogeneidad sociolingüística, entonces, intervienen en la delimitación de las características culturales del concepto de mujer, como lo hacen en el caso de cualquier concepto cultural. Esta formulación es compatible con la noción de De Lauretis de que el género al constituir a los individuos concretos en hombres y mujeres, se interrelaciona con valores específicos de parámetros como clase, etnia y raza, por cuanto no es lo mismo ser mujer u hombre en una clase que en otra, en una u otra etnia. Por esto no podemos perder de vista las especificidades, ni emprender una definición de la mujer en sentido idealizado y abstracto.

Con todas estas precisiones, entonces, podemos plantear ya algunos elementos que deberán intervenir en una conceptualización de las mujeres que se oponga tanto al esencialismo de las feministas culturales como al nominalismo y el deconstruccionismo nihilista de los postestructuralistas. Retornando la idea de posicionalidad de Alcoff, entonces, reconoceremos que la conciencia de ser mujer es relativa a contextos socioculturales y políticos específicos, frente a los cuales cada una de nosotras puede asumir una actitud de identificación y de solidaridad política. A partir de la descripción de Bajtín y Voloshinov del dialogismo y de la heteroglosia, nos propondremos crear las condiciones rara que pueda lograrse, no *la* definición de *la* mujer, sino la confrontación dialógica de distintas autoafirmaciones de mujeres diversas, dotadas de especificidades de clase, etnia, raza, etc. Finalmente, tomando en cuenta las posibilidades de creatividad del carnaval feminista, se necesita estudiar la participación que la mujer ha tenido en la producción de elementos de una cultura transgresora, antioficialista, mediante manifestaciones lingüísticas, tradiciones orales, ritos, actitudes, costumbres. Con estos

¹⁰ Véase el trabajo de Natalie Zemon Davies (1978) sobre las posibilidades subversivas de imágenes pictóricas y lingüísticas de mujeres díscolas, fuertes y disruptivas en el siglo XVII en Europa. Véase también

tres elementos podremos esperar acercarnos, quizá pronto, a un cambio en la concepción de la mujer y su papel en la cultura, que necesariamente deberá corresponder y a la vez incidir en un cambio social efectivo de la situación de la mujer.

BIBLIOGRAFIA

Alcoff, Linda, 1988, "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: Identity Crisis in Feminist Theory" , en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Universidad de Chicago, 13 (3), 405-436.

Bajtín, M. M., 1981, *The Dialogic Imagination*, Caryl Emerson y Michael Holquist (trads.), Austin, University of Texas Press.

- 1984, *Rabelais and His World*, Helene Iswolsky (trad-), Bloomington, Indiana University Press.

Beauvoir, Simone de, 1949, *El segundo sexo*, Vol. I, Pablo Palant (trad.), Buenos Aires, Siglo Veinte.

Castellanos, Gabriela, 1991, "Carnaval y feminismo: el discurso en la novelística de Jane Austen", en *Lenguaje* No. 18, 45-57, Cali, Universidad del Valle.

---1992, *¿Por qué somos el segundo sexo?* , Cali, Universidad del Valle.

Cixous, Hélène, 1980, "La jeune née", en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 90-99.

Cortina, Adela, 1990, "De lo femenino y lo masculino: las virtudes olvidadas en el moral point of view" en Adela Cortina (ed.), *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, pp.299-313.

Culler, Jonathan, 1982, *On Deconstruction*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press

Daly, Mary, 1978, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon.

Davis, Natalie Zemon, 1978, "Women on Top", en Barbara Babcock, *Reversible World*, Ithaca, Cornell University Press (traducido como "Un mundo al revés: las mujeres en el poder", en J. Amelang y Mary Nash (elis.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim).

De Lauretis, Teresa, 1984, *Alíce Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press.

-, 1992, "La tecnología del género", en Carmen Ramos (comp.), *El género en perspectiva*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 231-278.

Derrida, Jacques, 1972, *Positions*, París, Minuit.

-, 1978, *Spurs*, Barbara Harlow (trad.), Chicago, University of Chicago Press.

Eagleton, Terry, 1983, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Echols, Alice, 1983, "El nuevo feminismo del yin y el yang", en Ann Snitow, C. Stansell y S. Thompson (eds.), *Powers of Desire*, Nueva York, Monthly Review Press.

Foucault, Michel, 1980, *The History of Sexuality - Volume I: An Introduction*, Robert Hurley (trad.), Nueva York, Vintage Book.

Guisán, Esperanza, 1988, "Immanuel Kant: una visión masculina de la ética", en Esperanza Guisán (ed-), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Editorial Anthropos, pp. 167-196.

Irigaray, Luce, 1980, "This Sex Which Is Not One", recopilado en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds-), *New French Feminisms: An Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 99-107.

Homans, Margaret, 1986, *Bearing the Word*, Chicago, University of Chicago Press.

Kant, Manuel, 1978, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre*

el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio, México, Editorial Porrúa.

Kristeva, Julia, 1981, "Woman Can Never Be Defined", en E. Marks e I. de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Nueva York, Schocken, pp. 137-142.

Lacan, Jacques, 1971 (1976), *Lectura estructuralista de Freud*, Tomás Segovia (trad.), México, Siglo XXI.

-, 1991 (1975), *El seminario de Jacques Lacan (Libro 20)*, Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre (trads.), Buenos Aires, Paidós.

MacKinnon, Catherine, 1982, "Feminism, Marxism, Method, and the State An Agenda for Theory", en *Signs* 7 (3), 520-42.

Rich, Adrienne, 1977, *Of Woman Born*, Nueva York, Bantam.

Rose, Jacqueline, 1982, "Introduction II", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, Nueva York, Norton, pp.27-57.

Tannen, Deborah, 1991 (1990), *Tu no me entiendes*, Adelaida Susana Ruiz (trad.), Bogotá, Círculo de Lectores.

Voloshinov, V N., 1986 (1929), *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Weedon, Chris, 1987, *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell.