

¿ADÓNDE CONDUCE LA EXALTACIÓN DE LO FEMENINO? LOGROS Y LÍMITES POLÍTICOS DEL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL ITALIANO

ANNALISA MIRIZIO
Universidad de Barcelona

Recibido: 04/01/2010

Aceptado: 08/03/2010

Resumen

El artículo realiza un análisis crítico del pensamiento de la diferencia sexual italiano intentando averiguar en qué medida su propuesta político-teórica puede realmente configurarse, tal como anuncia, como discurso alternativo al feminismo de la igualdad, a saber, como discurso capaz de abarcar y dar voz al sujeto mujer y su deseo. En particular, por un lado, se analiza cómo de la alianza conceptual entre las denuncias de Luce Irigaray y el pensamiento político de Carla Lonzi ha surgido, en Italia, aquel conjunto de teoría y praxis que se ha llamado «política del deseo» y, por otro lado, se sigue el rastro del intenso debate teórico-político, originado por esta misma política, acerca del peligro de dogmatismo en el cual puede caer el discurso feminista si no acepta conservar y valorar sus propias contradicciones, fracasos e incluso sus propios silencios.

Palabras clave: teoría feminista, feminismo de la igualdad y de la diferencia sexual, política del deseo.

Abstract

This article offers a critical analysis of the Italian feminist theory of sexual difference, and explores to which extent its political and theoretical proposal can be considered, as it claims, as an alternative discourse to the paradigm of equality, that is, a discourse able to embrace and give voice to female subject and her desire. In particular, this paper first investigates how, in Italy, the combination of theory and practice called «politics of desire» derived from a conceptual alliance between Luce Irigaray's denunciations

and Carla Lonzi's political thought. Then, it follows the intense theoretical and political debate that this politics of desire generated inside Italian feminism concerning the risk of dogmatism for a feminist discourse which does not accept to keep and value its own contradictions, failures and even its own silences.

Keywords: feminist theory, equality and sexual difference feminism, politics of desire.

1. La diferencia sexual como «diferencia humana originaria»

El pensamiento de la diferencia sexual italiano surge a partir de una alianza conceptual entre el giro especulativo realizado por Luce Irigaray¹ y las reivindicaciones separatistas de una corriente del feminismo italiano, cuya voz más destacada es la teórica Carla Lonzi, que sitúa la liberación de las mujeres en la afirmación de la propia diferencia y no en su superación. La filósofa Luisa Muraro, en un intento de reflejar esta doble deuda, o doble «matriz», del pensamiento de la diferencia sexual, afirma que éste fue «anticipado genialmente por Carla Lonzi» y «desarrollado teóricamente por Luce Irigaray»².

La labor deconstruccionista de Irigaray viene, en efecto, a acentuar una fractura ya presente en el feminismo italiano, desde los años sesenta, entre una corriente de pensamiento –ligada al *Mld* (Movimento di liberazione delle donne) y a la *Udi* (Unione donne italiane)– que aboga por una reformulación del ordenamiento jurídico y constitucional a favor de la igualdad, y otra –ligada al grupo *DEMAU*³ y al grupo *Rivolta femminile* (al cual pertenece C. Lonzi)– que, influida por las tesis de los grupos franceses (en particular por el colectivo *Psychanalyse et politique*)⁴ y por la experiencia de los grupos de autoconciencia norteamericanos, postula la necesidad de crear una identidad propia que contemple a la mujer como sujeto pensante y autónomo, fuente de reflexiones no sólo sobre sí misma, sino también sobre la historia y la sociedad en general.

La crítica a la filosofía occidental, la denuncia de la impotencia del discurso falocéntrico frente a la complejidad del deseo femenino, el concepto de «revolución simbólica» que las mujeres operan situándose como sujetos,

1. IRIGARAY, Luce. *Speculum, de l'autre femme*. París, Minuit, 1974. *Ce sexe qui n'en est pas un*. París, Minuit, 1977. *L'étiqúe de la différence sexuelle*. París, Minuit, 1985.

2. MURARO, Luisa. «Aprirsi un varco nel mondo». *Famiglia oggi*, 6/7 (1998), p. 5. Ahora en http://www.sanpaolo.org/fa_oggi00/0698f_o/0698p27.htm, consultado el 31 de octubre de 2009.

3. Abreviación de «demistificazione dell'autoritarismo patriarcale» [demistificación del autoritarismo patriarcal].

4. Cfr. CAVANA, María Luisa. «Diferencia», en Celia Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 85-118, cit. p. 103.

están ya enunciados en el texto más representativo de la filosofía de C. Lonzi, *Escupamos sobre Hegel* de 1974⁵. Sin embargo será sólo a partir de los años ochenta, después de la adquisición de las teorías de L. Irigaray, que se atribuirá a su obra aquel carácter «profético» del cual habla L. Muraro y que se encuentra, por ejemplo, en su idea de que «[l]a mujer, tal y como es, es un individuo completo: la transformación –escribe Lonzi– no debe producirse en ella, sino en cómo ella se ve dentro del universo»⁶. En 1987, las autoras de *No creas tener derechos*⁷ –texto que relata el nacimiento y la consolidación del pensamiento de la diferencia sexual italiano– reconocen que en aquel fragmento del texto de Lonzi existe ya el «esquema teórico» que caracterizará, desde sus comienzos, el nuevo feminismo⁸; un esquema que, atando «cuerpo y mente de mujer», vincula la libre expresión del deseo femenino a un triple movimiento, «toma de conciencia, deseo de ser libre y voluntad de existir»⁹.

Pese a que, como subraya L. Muraro, la práctica de la autoconciencia había ya conllevado la salida de aquella «alienación típicamente femenina» de «pensarse ya pensada» y «desear el deseo de otros»¹⁰, al movimiento de las mujeres le faltaba todavía un marco teórico que le permitiese reconocer el componente «ontológico» del deseo femenino descrito por la autora de *Escupamos sobre Hegel*. A finales de los años setenta, las mujeres del colectivo milanés *Libreria delle donne di Milano* y las mujeres del centro cultural *Virginia Woolf* de Roma (que constituyen el núcleo fuerte de esta corriente del feminismo italiano) se concentran, sobre todo, en una labor de reflexión y análisis sobre la relación entre las mujeres y la cultura y, poniendo al cuerpo femenino como referente, intentan recuperar las huellas de la presencia de las mujeres en la historia, siguiendo, en esto, un proceso paralelo al feminismo norteamer-

5. LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1974 (trad. cast. *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981).

6. LONZI, Carla. *Sputiamo su...* Op. cit., p. 41.

7. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere di avere dei diritti*. Turín, Rosenberg-Sellier, 1987 (trad. cast. *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, Horas y Horas, 1991).

8. Tras el inicial rechazo de la palabra «feminismo», el movimiento de las mujeres decidió recuperar para sí este término a pesar de su aspecto problemático como explica Luisa Muraro, en una entrevista concedida a Ida Dominijanni, en DOMINIJANNI, Ida. «Partita a tre. Ida Dominijanni intervista a Luisa Muraro», *Alias*, suplemento a *Il Manifesto*, 31 de diciembre de 1999, p. 3.

9. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op.cit., p. 31, cursiva en el original.

10. MURARO, Luisa. «Come la teoria e la pratica dei gruppi di autocoscienza ha cambiato le relazioni tra i sessi», *L'Unità*, 9 de febrero de 2000.

ricano que dio vida, en estos años y con las mismas finalidades, a los primeros departamentos de Women's Studies.

No obstante, a la recuperación del patrimonio intelectual y afectivo de las mujeres que la crítica a la neutralidad de la cultura había conllevado, a las mejoras registradas en el ámbito social y profesional gracias al feminismo de la igualdad, se oponía una sensación de sufrimiento o fracaso («*lo scacco*» o sea «el jaque») que, como apuntará, en 1983, el *Sottosopra verde* «Più donne che uomini» [«Más mujeres que hombres»]¹¹, ya no se podía leer como enfermedad particular ni como residuo de la opresión, sino que se debía leer como prueba evidente de que hay una parte del deseo femenino que no encuentra expresión en la propuesta de igualdad entre los sexos y que, reducida al silencio, reaparece en forma de malestar. Era necesario un cambio de paradigma que permitiera a la subjetividad femenina abandonar definitivamente la contraposición con lo masculino y contemplar la posibilidad de producir un nuevo pensamiento y un nuevo lenguaje.

A agudizar esta necesidad y a alejar toda tentación de medirse con el pensamiento masculino contribuían las preguntas que Virginia Woolf planteaba en *Tres Guineas*, observando «el desfile de los hombres con educación»: «¿Deseamos unirnos al desfile o no? [...] Y, sobre todo, ¿a dónde nos conduce ese desfile de hombres con educación?»¹². Estas palabras, que –dirá Bocchetti– relatan cómo «una mujer observa, descifra el mundo de los hombres y se declara extraña a él»¹³, evocaban a tal punto las principales perplejidades del pensamiento de las mujeres que el texto de Woolf será rebautizado como el «primer escrito» del pensamiento de la diferencia sexual y su presencia acompañará, en exergo, casi todas las publicaciones de este grupo¹⁴.

La diferencia sexual –que Virginia Woolf ponía de relieve cuando afirmaba: «Es evidente que [hombres y mujeres] pensamos de manera diferente, si hemos nacido diferentes»¹⁵, y que L. Irigaray situaba en el eje de la reflexión feminista criticando la asimilación de lo femenino a las estructuras conceptuales constituidas– parecía proporcionar este auspiciado cambio de perspectiva teórica. A partir de la publicación del *Sottosopra verde* (en 1983), la diferencia

11. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra verde* «Più donne che uomini», enero, Milán, 1983.

12. WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. Londres, The Hogarth Press, (1938) 1986, p. 88 (trad. cast. *Tres guineas*. Barcelona, Lumen).

13. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole una donna*. Milán, La Tartaruga, 1995, p. 22 (trad. cast. *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996).

14. Véase, por ejemplo, MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Milán, La Tartaruga, 1991, y DIOTIMA: *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.

15. WOOLF, Virginia. Op. cit., p. 12.

sexual se ratifica, en el pensamiento feminista italiano, como «diferencia humana originaria», o sea, como diferencia que no se puede englobar en un significado único, sino que, aceptada junto a la corporeidad, debe «hacerse significante», es decir, «fuente inagotable de significados siempre nuevos»¹⁶.

La asunción del pensamiento de la diferencia sexual, propuesto por los textos teóricos de Irigaray, con su reformulación «en femenino» de la teoría psicoanalítica, permitía, además, la asimilación a la práctica de las mujeres de una serie de conceptos provenientes del saber freudiano y lacaniano, sin que, por ello, se tuviera que reconocer ninguna deuda conceptual con el saber masculino. Entre los elementos psicoanalíticos recuperados por el pensamiento de la diferencia sexual se encuentran, entre otros, la necesidad de simbólico, que aquí se convierte en necesidad de simbólico femenino, la importancia de la figura materna, que de figura «mortífera» (la expresión es de L. Cigarini¹⁷) se convierte en fuente de libertad femenina, y la «indefinibilidad» del deseo femenino, que será recuperada como signo de la «grandeza» de las mujeres.

Este nuevo enfoque acentuó las ya ásperas críticas al feminismo reivindicativo que fue acusado de ser un movimiento víctimista¹⁸, de no querer respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres, prefiriendo insertarlas en una sociedad de tradición masculina, y de negarse a admitir que en una sociedad en la cual lo femenino «carece de todo valor social», a las mujeres no les queda más opción que «masculinizarse» o «refugiarse en el viejo rol femenino»¹⁹. En este mundo nacido con la exclusión de la mujer, sostenían las responsables de la nueva propuesta, la diferencia sexual «marca el cuerpo sin hacerse signo, palabra, razón, de tal modo que el cuerpo mismo se convierte para la mujer en su trampa o en parte de ésta»²⁰. Al contrario, gracias a la asunción de la diferencia sexual como diferencia originaria e irreductible, el cuerpo de las mujeres podía encontrar, por fin, una significación simbólica positiva y el deseo femenino podía adquirir voz en toda su complejidad, en toda su «inmensidad».

16. Cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 152.

17. CIGARINI, Lia. *La politica del desiderio*. introducción de Ida Dominijanni, Luisa Muraro y Liliana Rampello (eds.), Parma, Nuove Pratiche, 1995, p. 51 (trad. cast. *La politica del deseo*. Barcelona, Icaria, 1996).

18. «La política de las reivindicaciones, por más que sean justas, por más que sean sentidas, es una política subordinada y de la subordinación» (LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 19).

19. Cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...Op. cit.*, pp. 26-27.

20. *Ibid.* p. 27.

2. El orden simbólico femenino

El rechazo de los presupuestos políticos del feminismo de la igualdad que, presentando al deseo femenino como víctima de una opresión, anula la posición de la mujer como sujeto capaz de querer y juzgar, conllevó la necesidad de trasladarse al plano simbólico, único plano en el cual, según el nuevo enfoque teórico, podía efectivamente producirse una irrevocable liberación del deseo femenino. Ya en 1982, un año antes de la salida del *Sottosopra verde*, Alessandra Bocchetti del centro *Virginia Woolf* de Roma –en una intervención titulada provocadoramente «La indecente diferencia»²¹– advertía de que la «indecencia» de las mujeres debía consistir justamente en querer hablar de «aquello de lo que no se habla, aquello de lo que es bueno no hablar», de aquello que Bocchetti llama «los descartes», o sea todo lo que el pensamiento patriarcal «descarta» para solucionar sus contradicciones²².

Entre estos descartes se encontraría, según Bocchetti, el deseo y el goce de las mujeres que constituían, según la autora, un nudo inevitable para el pensamiento de las mujeres puesto que representan «esa porción de la vida de las mujeres que el *poder-saber* no conoce, no sabe, pero que al mismo tiempo permite a ese poder-saber perpetuarse»²³. Por ello, Bocchetti sugería leer «el silencio femenino» sobre el deseo «no como signo de su pobre lenguaje», ni «como signo de incapacidad», sino, al contrario, «como signo de la pobreza del lenguaje» y «como signo de imposibilidad y *resistencia*»²⁴.

Para reparar esta ausencia en el orden patriarcal, el pensamiento de la diferencia sexual optó por dirigir su labor teórica hacia la construcción de un «orden simbólico femenino». Detrás del malestar psicológico, escriben las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano*, «hay una cuestión de naturaleza simbólica»²⁵, es decir, la necesidad de un nuevo orden simbólico capaz de dar sentido a la propia vida²⁶. Para las mujeres no habría, pues, posibilidad de

21. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, pp. 23-39.

22. «El descarte [...] es lo que la razón no sabe y no quiere saber», escribe Bocchetti (BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, p. 23).

23. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, p. 26, cursiva en el original.

24. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, cursiva en el original.

25. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 114.

26. Cabe aquí puntualizar que el término «orden simbólico», que recorre todo el pensamiento de la diferencia sexual italiano, ha sido presentado por sus autoras, sino como una nueva acuñación, sí como una re-apropiación «en femenino» de aquel término tan propio del psicoanálisis lacaniano. Se trataría, en efecto, de una interpretación de lo simbólico que debe mucho a su significado originario sin, según su autoras, llegar a coincidir con él. En su introducción a la traducción castellana del libro de Alessandra Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*, en un esfuerzo por recoger las numerosas referencias a este concepto diseminadas en la producción teórica del grupo italiano, Maite

vivir el propio deseo sin un orden simbólico femenino que garantizara ontológicamente su afirmación.

La creación de un «simbólico femenino» implicaba, por un lado, forjar un «lenguaje sexuado femenino» y, por el otro, inscribir en este nuevo orden «las posibilidades de grandeza social de las mujeres»²⁷, ausentes en el orden simbólico patriarcal. La «contradictoria ambigüedad» del saber de las mujeres se debía, en efecto, a esta obligación a usar palabras de otros, incluso para comunicar los «nuevos conocimientos» logrados por el pensamiento femenino²⁸. En esto residía «la debilidad» de la política de las mujeres que, por ende, «oscilaba entre un darse razones con las razones de los otros, una política del victimismo y de las reivindicaciones, y un intento de hablar a partir de una misma», con el resultado de que, a menudo, las mujeres se confinaban en «una indeseada y poco satisfactoria moderación»²⁹.

3. De las genealogías femeninas a la madre simbólica

Empieza así una búsqueda de formas lingüísticas especiales capaces de poner en palabras, de «significar lo que la cultura humana ignora de la diferencia de ser mujer», «una estructura simbólica de mediación», un «lenguaje», que pueda significar lo indecible de la diferencia sexual»³⁰, que culminará con el hallazgo –favorecido, una vez más, por la obra de Luce Irigaray (en 1980)³¹– del término «genealogía femenina»: aquellos acontecimientos que «se suelen definir como feminismo» adquieren ahora el nombre de «genealogía» de mujeres. Las mentes femeninas, explican las autoras de *No creas tener derechos*, necesitan «colocarse» en el mundo y por ello buscan «puntos de referencia» que las ayuden a salir de aquel «estado de confusión» que viven por el hecho

Laurrari escribe: “El «orden simbólico patriarcal” o el “orden simbólico dado” es el que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar, determina lo visible y lo pensable. Aunque no pueda identificarse con la lengua que hablamos, el orden simbólico se encuentra incorporado a ella, porque está formado por todos los significados que una cultura establece para decir lo que es el mundo, para aprehenderlo, para desarrollarlo” (BOCCHETTI, Alessandra. *Lo que quiere...* Op. cit., p. 14).

27. Cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op. cit., pp. 160-161.

28. Adriana Cavarero subraya, a este propósito, cómo lo femenino ha permanecido en la sombra y en silencio justamente a causa de esta imposibilidad de constituirse como sujeto de un discurso propio y autónomo (CAVARERO, Adriana. «Per una teoria della differenza sessuale». En *Il pensiero della differenza sessuale*. Diotima, Milán, La Tartaruga, 1987, pp. 43-79, cit. p. 52).

29. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere* Op. cit., pp. 127-128.

30. *Ibid.*, pp. 128-133.

31. IRIGARAY, Luce. *Amante Marine. Friedrich Nietzsche*. París, Grasset, 1980.

de estar inscritas, a la fuerza, en genealogías masculinas³². Al contrario, «ser inscritas en una generación de mujeres» significa para ellas llegar a un mundo de mujeres «legitimadas por su referencia a su origen femenino»³³. Como explica Luisa Muraro a este propósito, existía «la necesidad de volver a los orígenes siguiendo una genealogía femenina, así como de encontrar la fuente de la propia fuerza original»³⁴.

Las nuevas figuras femeninas fueron halladas «re-atravesando, descomponiendo, analizando y superando» los discursos recibidos, pero desde la diferencia sexual, desde el conocimiento de las mujeres de sí mismas y para sí mismas. Estas «grandes figuras femeninas» del pasado habrían evitado a las mujeres dejarse reducir a la figura de la mujer oprimida, figura representativa de todo un sexo, ser ficticio que elimina a las mujeres reales.

La primera de ellas, explican las autoras del nuevo pensamiento, será llamada «madre simbólica» para indicar que para una mujer esta fuente está «encarnada concretamente por aquellas mujeres que dan razón a su deseo y lo respaldan frente al mundo»³⁵. Todo ello justificado con el argumento de que si el feminismo quería ser una «política de liberación», debía «dar fundamento a la libertad femenina»³⁶.

De este cambio conceptual (visibilizar la libertad femenina en lugar de la opresión) surge así denominada «revolución simbólica» de las mujeres. Una revolución que, según sus autoras —a diferencia de las revoluciones sociales que destruyen lo antiguo para afincar lo nuevo—, consiste simplemente en «pensar la diferencia». La subversión, se lee en *No creas tener derechos*, «atañe al modo en que las cosas se combinan entre sí, esto es, a su sentido»; se trata de «pensar en nuevas combinaciones» contrarias a las que la realidad dada «presenta como las únicas dotadas de sentido y de valor»³⁷. Esta «modificación simbólica» conlleva, en efecto, una distinta relación con la realidad; es fundamental para su realización «privilegiar la representación de la libertad femenina frente a las críticas y a las acusaciones contra la sociedad, por muy fundadas que éstas sean». No se trata de una «exigencia psicológica», insisten sus autoras, sino de una «exigencia simbólica»³⁸.

32. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op. cit., p. 10.

33. *Ibid.*, p. 9.

34. MURARO, Luisa. «El concepto de genealogía femenina», trad. cast. de Mina Brescia y Mariana Barberá Durón, en http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/genealogia_1.htm, consultado el 5 de octubre de 2009, cit. p. 2.

35. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op. cit., p. 126.

36. *Ibid.*, p. 19.

37. *Ibid.*, p. 144.

38. *Ibid.*, p. 124.

4. El final del patriarcado y la política del deseo

Otra de las cuestiones planteadas por el *Sottosopra verde* era la necesidad de introducir en lo simbólico femenino la «autoestima», base imprescindible para la afirmación del deseo de las mujeres, cuyo mayor problema es, según afirma el pensamiento de la diferencia sexual, conjugar este saber de la dualidad sexuada con «grandes proyectos humanos»³⁹. Era necesario poner fin al «régimen de la automoderación» de las mujeres, como se redefinió, en la escritura de *No creas tener derechos*, lo que en el *Sottosopra verde* se había llamado «lo scacco» [jaque].

Las autoras del *Sottosopra verde* habían deducido que aquella sensación de inadecuación, de parálisis se debía a que había una parte del deseo femenino que todavía permanecía inexpresado. Esta parte silenciada, lejos de ser «indefinible», ahora puede llevar el nombre de «voglia di vincere» [deseo de triunfar]⁴⁰. «El jaque» surgiría, en las mujeres, cuando la necesidad de aprobación social prevalece sobre la aspiración a manifestar plenamente este deseo.

Este «deseo de triunfo que busca satisfacción», las mujeres lo llevarían «indudablemente» dentro: «[n]adie lo pone en duda –escribirán las autoras de *No creas tener derechos*–, pero es algo que carece de legitimación y que, por tanto, no puede mostrarse abiertamente»⁴¹. Así que, en los lugares de trabajo, o en los lugares sociales, este deseo se traduciría en «automoderación». En vez de la deseada y plena expresión del propio deseo de triunfar, las mujeres optarían por una implosión de sus fuerzas en menoscabo de su bienestar. Se trata, por ende, de hacer visible y legítimo este «deseo femenino que busca satisfacción en la participación en el gobierno y en el conocimiento del mundo»⁴².

Se podría decir que si Irigaray, siguiendo a Lacan, había situado el deseo femenino fuera del alcance del discurso falocéntrico, las mujeres del pensamiento de la diferencia sexual italiano consiguen, quizás gracias a su «lenguaje sexuado en femenino», dar nombre a este deseo. Sin embargo, ¿en qué se diferencia este deseo de triunfar, en cuanto a su nombre y contenido, del deseo más propio de la masculinidad normativa? Adelantándose a las críticas de otras feministas que, como se puede suponer, no tardaron en hacerse escuchar, ya las autoras de *Sottosopra verde* habían puntualizado que «en

39. *Ibid.*, p. 19, cursiva nuestra.

40. Nos remitimos, para la traducción de este término y de los otros pasajes del libro, a las elecciones de María Cinta Montagut Sancho.

41. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 126.

42. *Ibid.*, p. 126.

esta sociedad, moldeada por el deseo masculino y por el ser con cuerpo de hombre», el deseo de ganar de las mujeres, «cuando no se deja intimidar», «se convierte automáticamente en aspiración viril», «deseo de virilidad», que sería «la única forma de un deseo ganador»⁴³.

A quienes ponían de relieve cómo «el deseo de ganar» era en realidad «ajeno» a la gran mayoría de las mujeres y propio de una reducida minoría seducida por el mundo masculino, las mismas autoras contestaban, algunos años más tarde, que, sin duda, la dificultad mayor reside, justamente, en esta vacilación en reconocer la enormidad del deseo femenino y en contemplarla como parte legítima de la experiencia de las mujeres, como si fuera algo «repugnante para la auténtica naturaleza femenina»⁴⁴.

Este deseo enorme que, como dirá Muraro, «es en el fondo sin objeto y esto hace que no tenga fondo»⁴⁵, este deseo que «no quiere algo» sino «todo» —como enseña el modelo individualista occidental masculino— se convierte, así, en la materia prima de las teorías del pensamiento de la diferencia sexual italiano y conlleva, con su imposible domesticación, «el final del patriarcado».

En efecto, si Carla Lonzi había situado el valor de la acción política de las mujeres en la crítica al poder —«La actuación de la mujer no implica una participación en el poder masculino, sino cuestionar el concepto de poder»⁴⁶— Lia Cigarini, aun coincidiendo con ésta en que la igualdad no es suficiente para liberar toda la complejidad del deseo femenino, sí reivindica «poder» para las mujeres⁴⁷. Es, según sugiere el texto de Cigarini *La política del deseo*, gracias a este descubrimiento —y la consiguiente inscripción del deseo femenino fuera de las coordenadas trazadas por el patriarcado— que las mujeres han podido realizar en las últimas dos décadas aquella «revolución simbólica» que ha afectado todos los ámbitos del saber, ha transformado su relación con los hombres y les ha permitido «ocupar su lugar en el mundo».

También el triunfalista *Sottosopra rosso* (1996) vincula el «indiscutible» final del patriarcado a una «iluminadora» toma de conciencia. Sus autoras han descubierto que la supervivencia del patriarcado «sólo» dependía de «su capacidad de significar algo para la mente femenina» y ahora que, con la polí-

43. LIBRERÍA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra verde... Op. cit.*, p. 3.

44. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 137.

45. MURARO, Luisa. «Come la teoria...» *Op. Cit.*

46. LONZI, Carla. *Sputiamo su... Op. cit.*, p. 16.

47. No se trata ciertamente de «el poder» ni del «saber-poder» de los hombres, más bien de «poder», «horizonte de infinito y libertad», como indica una bella fórmula de Antonella Anedda (ANEDDA, Antonella. «Potere». *Sofia. Materiali di filosofia e cultura di donne*, 4 (enero-junio), pp. 53-56, 1998, cit. p. 53.

tica del deseo, el patriarcado ha «perdido esa capacidad» se dan cuenta de que «sin ella, no podía durar»⁴⁸.

No es este el único momento en el cual las mujeres fieles al pensamiento de la diferencia sexual subrayan cómo la supervivencia del patriarcado dependería en parte del «consentimiento tácito» de las mujeres. Ya en 1982, Alessandra Bocchetti sostenía la necesidad de investigar «no cómo las mujeres han sido oprimidas», sino «por qué no se han rebelado»⁴⁹. Y en otro texto, publicado algunos años después (en 1999), la misma autora reafirmaba su postura apartándose, esta vez, tanto de la perspectiva igualitaria, que quiere a todas las mujeres víctimas del patriarcado, como de la exaltación de las virtudes políticas femeninas que recorría las páginas del *Sottosopra rosso*: «No creo en la inocencia femenina en la historia. [...] Nuestro consentimiento ha sido tácito, en algunas ocasiones ha sido arrancado, pero ha sido siempre necesario. No hay libertad sin asunción de responsabilidad y sin historia»⁵⁰.

La posición expuesta por A. Bocchetti era y es, sin duda, una posición minoritaria dentro del pensamiento de la diferencia sexual italiano. Incluso su libro más vinculado a la política del deseo, *Lo que quiere una mujer* (1995), aunque reafirme que la reivindicación es una postura de debilidad, aunque insista en la importancia de interrogar el propio deseo para dar vida a un sujeto nuevo, aunque ratifique la necesidad de un simbólico femenino (coincidiendo así con el enfoque dominante en el pensamiento de la diferencia sexual), es un libro que acaba planteando una propuesta que difícilmente podía ser asimilada por su grupo: «alcanzar el perfecto silencio sobre el ser mujer»⁵¹.

En el ensayo, de 1994, que cierra la recopilación, a la pregunta «¿Qué pone obstáculos al libre actuar de una mujer?» Bocchetti contesta: «[h]oy lo que precisamente pone obstáculos es lo que comúnmente llamamos la ‘política de las mujeres’»; y, precisa, «[n]o estoy hablando de las políticas femeninas de los partidos o de la política feminista [...] Hablo también de la política de mujeres a la que pertenezco»⁵².

En realidad la propuesta de Bocchetti puede ser leída, también, como una exacerbación del discurso de la diferencia y de aquella exaltación de lo femenino que constituía su bastión emblemático. Entre las razones que la autora aduce para explicar la radicalidad de su conclusión hay, por ejemplo, el hecho

48. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosso*, enero, Milán, 1996, p. 1.

49. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...* *Op. cit.*, p. 30.

50. BOCCHETTI, Alessandra. «Devenir estado, hacerse estado». En *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Fempress Especial, 1999.

51. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...* *Op. cit.*, p. 272.

52. *Ibid.* p. 272.

de que «hoy toda política que tiene por objeto a las mujeres, incluso la mejor, termina por tener un sentido estrecho. Demasiado estrecho como para expresar la libertad de una mujer»⁵³. Así que el «perfecto silencio» sobre el ser mujer sería, para Bocchetti, «no un retroceso» sino «un paso adelante», una nueva «conquista» del pensamiento feminista⁵⁴.

No es fácil saber si la ausencia de Bocchetti de las últimas publicaciones del grupo se debe a una puesta en práctica de esta invitación al silencio; sin embargo, es evidente que su propuesta ha tenido escasa o nula acogida entre las demás mujeres de esta corriente que, en los años sucesivos, no han modificado, en absoluto, su febril ritmo de escritura. Lejos de este auspiciado silencio, el pensamiento de la diferencia sexual italiano y la comunidad filosófica de *Diotima* (fundada en la Universidad de Verona, en 1984, para trabajar sobre las ideas expuestas en el *Sottosopra verde*) han dado vida a una serie de publicaciones⁵⁵ dirigidas no sólo a comunicar los logros teóricos del pensamiento de la diferencia sexual, sino también a reforzar sus cimientos, a cerrar sus fisuras, se diría, incluso, a consolidar la imagen «pública» de este «nuevo feminismo» que, tal vez, empujado por aquel deseo de triunfar que él mismo había colocado en el eje de sus reflexiones, parece querer entrar en la «Historia» del pensamiento occidental.

5. El silencio de lo no-político y un viejo sueño de simetría

Este deseo de reescritura «épica» del pensamiento de la diferencia sexual, particularmente evidente en *No creas tener derechos* y la larga introducción de Ida Dominijanni que presenta *La política del deseo* de Lia Cigarini, ha sido duramente criticado por otras protagonistas del feminismo italiano.

En un artículo titulado «Il modello di ogni felicità» [«El modelo de toda felicidad»]⁵⁶ Lea Melandri lee el primero de los dos textos –redactado cuatro años después de la salida del *Sottosopra verde* (o sea, cuando ya este feminismo había conquistado una amplia aprobación)– y pone de relieve como, lejos de describir «los hechos y las ideas» de una década de feminismo en Italia

53. *Ibid.* p. 272.

54. *Ibid.* p. 272.

55. Véanse por ejemplo DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán, La Tartaruga, 1987. DIOTIMA. *Mettere al mondo il mondo*. Milán, La Tartaruga, 1990. DIOTIMA. *Il cielo stellato dentro di noi*. Milán, La Tartaruga, 1992. DIOTIMA. *Oltre l'uguaglianza* Nápoles, Liguori, 1995. DIOTIMA. *La sapienza del partire da sé*. Nápoles, Liguori, 1996. DIOTIMA. *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.

56. MELANDRI, Lea. «Il modello di ogni felicità». En *Le passioni del corpo*. Turín, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 132-148.

(1976-1986), *No creas tener derechos* parece más bien «el manifiesto de un nuevo orden de sentido, de ‘sentido verdadero’ con el que *se deben* leer los *acontecimientos contradictorios* de aquellos años»⁵⁷. La feminista italiana denuncia, asimismo, que el texto posee el tono imponente de un «acto de nacimiento» o de una «ceremonia de iniciación»⁵⁸. Y poco importa si, con el viraje teórico que se ha llamado «política del deseo», desaparece la crítica a todas las formas materiales y simbólicas del poder y de la autoridad social del hombre. Al contrario, señala L. Melandri, a partir de este momento, estas formas se ven reintegradas en la práctica de las mujeres, «para permitir ‘usarlas’ en beneficio propio»⁵⁹. Lo importante parece ser ofrecer a las mujeres «un *corpus* racional», un «lugar-tiempo para situarse simbólicamente» sin preocuparse «si la tierra prometida posee la ‘topología’ de los lugares abstractos y mentales de la peor tradición masculina»⁶⁰. Asimismo, Melandri advierte contra el peligro de que la madre simbólica⁶¹ pudiera representar un duplicado femenino de la autoridad de origen masculino (cuya figura más representativa es, en efecto, la de Dios Padre), atribuible quizás a aquel mismo «*vieux rêve de symétrie*» que Irigaray había denunciado en el pensamiento freudiano.

A tales advertencias las autoras de *No creas tener derechos*, contestan, simplemente, que se trata de críticas «sin fundamento»⁶², ratificando, así, la misma firmeza conceptual con la cual habían rechazado las perplejidades hacia la «práctica de la disparidad» y el «*affidamento*»⁶³, una forma de relación entre mujeres que privilegia, respecto a la dimensión horizontal de la relación entre pares, la dimensión vertical de la relación con una mujer investida de «autoridad»⁶⁴. Y a quien ponía de relieve que la misma palabra, «*affidamento*»,

57. *Ibid.*, p. 145, cursiva nuestra.

58. *Ibid.*, p. 145.

59. *Ibid.*, p. 145.

60. *Ibid.*, p. 146.

61. No es el caso de detenerse sobre los infinitos malentendidos provocados por esta figura que, como afirma la misma L. Cigarini, –a pesar de pertenecer obviamente al orden simbólico– ha sido identificada, demasiado a menudo, con una mujer «de carne y hueso», creando en los círculos feministas estructuras jerárquicas y totalitarias poco productivas (cfr. CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p.141).

62. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, pp. 132-139.

63. Como señala una nota de María Cinta Montagut, traductora de *No creas tener derechos*, el término «*affidamento*» no tiene equivalentes en la lengua castellana; así que, para poder respetar el significado que éste posee en la lengua italiana y para reflejar el sentido que le dan las autoras del texto (combinando en él conceptos como confiar, apoyarse, dejarse aconsejar, dejarse dirigir), es más adecuado dejarlo en la lengua original (cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener... Op. cit.*, p. 5).

64. El «*affidamento*» se ve completado por otra práctica, el así llamado «pago de la deuda», que consiste en reconocer explícitamente la fuente de autoridad simbólica gracias a la

indica en derecho «la relación social entre un adulto y un niño» (la «custodia»), las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano* contestaban que «retroceder de este modo ante una palabra de por sí bella, sólo por el uso que otros hacen de ella, es un síntoma de impotencia ante lo ya pensado por otros»⁶⁵.

También el uso de la palabra «autoridad» despertó críticas que acusaban al pensamiento de la diferencia sexual italiano de sostener las jerarquías sociales dadas, y también en este caso, las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano*, contestaron señalando que esta «acusación, ridícula en sí, nacia [...] de la dificultad de atribuir autoridad, de reconocer una superioridad, sin asociarla al dominio, a la sanción del poder, a la forma de la jerarquía», en otras palabras, una dificultad de «atribuir autoridad» sin transferir a las mujeres el esquema del poder masculino⁶⁶.

A partir de 1991, con la publicación del texto de Luisa Muraro *El orden simbólico de la madre*, este reconocimiento de «grandeza» y de «autoridad» se dirigirá también a la madre real, la madre biológica, que de «madre que sacia y devora» (la expresión es de Elvio Fachinelli⁶⁷) se convierte, en la escritura de Muraro, en el origen al cual vincularse para pertenecer a un lugar significativo, hablar la propia lengua (la «lengua materna»), posicionarse como sujetos⁶⁸.

Esta ecuación –que Muraro establece entre «madre simbólica» y «madre biológica»– ha recibido también numerosas críticas. Entre otras, la de Teresa de Lauretis, según la cual la «preocupante» transformación de la «deuda simbólica» en «gratitud obligada hacia quien nos ha dado la vida» parece olvidar

cual ha sido posible la realización del propio deseo (por ejemplo, una mujer en particular, una escritora, o una corriente de pensamiento). Sin embargo, esta práctica, como señala Cigarini, «se ha convertido, en muchos casos, en un reconocimiento verbal» y ha despertado incluso críticas internas, como las de A. Bocchetti que la consideraba «una jaculatoria irritante» (cfr. CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p. 166).

65. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 13.

66. *Ibid.*, p. 163.

67. Cfr. CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p. 52.

68. Cfr. MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico.... Op. cit.*, p. 9. Muraro retoma y amplifica, así, un concepto ya presente en las últimas páginas de *No creas tener derechos*, donde se afirma que «sin reconocimiento hacia la madre, la pertenencia al género femenino es una fatalidad que pesa y condiciona, una desgracia»; por ello, el pago de la deuda simbólica con ella «no es libre, sino liberador» (LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 170). Además, puntualiza Muraro, la operación simbólica de «rendir cuentas» a la madre, que empieza con decir «no me he traído yo al mundo ni he aprendido a hablar por mí misma», no sólo permite la recuperación de la relación madre-hija, que en el orden patriarcal falta, sino que implica también una restitución a la madre del puesto que la cultura patriarcal le ha usurpado transfiriendo «los atributos de su potencia» a la producción cultural (cfr. MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico.... Op. cit.*, p.101).

que la libertad, si existe, no deriva de la lengua aprendida de la madre, sino más bien de la posibilidad de ser, a la vez, «sujeto social y sujeto de deseo»⁶⁹.

Teresa de Lauretis tampoco escatima críticas al texto de Ida Dominijanni que precede *La política del deseo* de Lia Cigarini y afirma que, más que una introducción, dicho texto es un «ensayo», una «relectura» razonada, «necesariamente parcial y propiamente subjetiva» de los escritos de Cigarini. En efecto, denuncia la autora, Dominijanni no se limita a registrar la trayectoria del pensamiento de Cigarini, sino que, como indica el título de su introducción, «Il desiderio di política» [«El deseo de política»], le «da la vuelta»⁷⁰. Así que, la «objeción de la mujer muda» –el obstinado silencio del deseo femenino frente a los discursos de la política y del psicoanálisis– que en el texto homónimo de Cigarini (en *Sottosopra rosa* de 1976) apuntaba hacia la necesidad de reconocer «la negatividad a la hora de teorizar la subjetividad (*también política*) femenina»⁷¹ se convierte, en la introducción de Dominijanni, en una figura de «absoluta positividad», que confirma el carácter victorioso del deseo femenino defendido en la restante producción del colectivo milanés⁷².

Teresa de Lauretis señala que «desde 1976 a 1996, en la topografía política de los dos *Sottosopra* [...] se ha producido un cambio de perspectiva, una inversión de valores», en la cual el deseo se ha vuelto, una vez más, «neutro», «asexual»⁷³, como parece indicar el *Sottosopra rosso* cuando afirma que «el deseo, en sí, es potencia anárquica, anterior a toda historia y toda pertenencia, incluso la de género»⁷⁴. Este cambio de perspectiva ha conllevado también, según de Lauretis, la exclusión de toda la negatividad del deseo que, al contrario, había sido «tomada en consideración», «analizada» o por lo menos «tematizada» en los textos «originarios» del pensamiento feminista italiano, aquellos textos que derivaban directamente de la práctica de la autoconciencia. El deseo «extraño», «no-político» y no politizable de la mujer muda del *Sottosopra rosa* (1976) se ha convertido, en el *Sottosopra rosso* (1996),

69. DE LAURETIS, Teresa. *Sui generis. Scritti di teoria femminista*. Milán, Feltrinelli, 1996, p. 182.

70. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti eccentrici*. Milán, Feltrinelli, 1999, p. 75.

71. Cfr. «La obiezione della donna muta». En LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosa*, diciembre, Milán, 1976, p. 13 (el texto se encuentra ahora también en CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, pp. 57-61).

72. Cfr. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti...Op. cit.*, p. 75.

73. *Ibid.*, p. 77.

74. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosso...Op. cit.*, p. 3, cursiva nuestra.

en «deseo femenino activo», «victorioso», en un actuar «para conquistar el mundo»⁷⁵.

A las protagonistas de este deseo triunfante, este deseo femenino activo, como puntualiza de Lauretis, se opone «la patología del deseo femenino impedido de palabra» (la expresión se encuentra en el *Sottosopra rosso*) cuyas figuras pertenecen todavía a lo que la autora llama justamente «la patología clásica, pre-freudiana de la sexualidad»: «la histérica, la melancólica, la deprimida». En particular, se lee en *Sottosopra rosso*, la mujer deprimida habría «reemplazado» hoy en día a la figura de la histérica de ayer⁷⁶. No obstante, critica T. de Lauretis, en primer lugar, «la deprimida de hoy no es la histérica de ayer» y, en segundo lugar, añade la autora, de ella, la mujer deprimida, las autoras del *Sottosopra rosso* «no hablan»⁷⁷. En este nuevo orden de valores de lo femenino victorioso, «la deprimida» del *Sottosopra rosso* –a diferencia de la «mujer muda» del *Sottosopra rosa*– «no pone objeciones, no aporta nada a la política de las mujeres; es una figura de perdedora y basta»⁷⁸. Así que, concluye T. de Lauretis, frente a ella, las defensoras de la potencia femenina reaccionan con un simple «mira y pasa», porque sólo ignorándola se consigue «apostar por el final de patriarcado»⁷⁹.

6. ¿Adónde conduce la exaltación de lo femenino?

Ya en 1993 la filósofa feminista Françoise Collin se preguntaba si el fin de una política de exaltación de lo femenino no sería el de crear «un panteón de mujeres ilustres, adosado al panteón de los hombres ilustres»⁸⁰, o sea la reconstrucción de una historia de las mujeres que, siguiendo el bien conocido criterio de distinción entre «las muertas de la fosa común y las del mausoleo», acaba por introducir, en la labor feminista, la lógica del triunfo y del monumento que no deja de ser tal «aunque se decline en femenino». En contra de esta política, F. Collin sostenía que «rehabilitar y celebrar lo que, con razón o sin ella, se ha llamado ‘lo femenino’, para oponerlo y designarlo como resistencia a ‘lo masculino’ fálico del actuar y dominar» no sólo acaba por

75. Cfr. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti...Op. cit.*, p. 75 y LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosso...Op. cit.*, pp. 4-5.

76. *Ibid.*, p. 3.

77. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti...Op. cit.*, p. 76.

78. *Ibid.*, pp. 76-77.

79. *Ibid.*, p. 77.

80. COLLIN, Françoise. «Histoire et mémoire ou la marque et la trace». En *Recherches Féministes*, vol. 6, 1(1993), «Temps et mémoire des femmes», Quebec, 1993, pp. 13-23 (trad. cast. de Carmen Revilla, «Historia y memoria o la marca y la huella», en Fina Birulés (comp.), *El género de la memoria*. Pamiela, Pamplona, 1995, pp. 155-171).

fijar a hombres y mujeres «en especificidades heterogéneas» fundadas en una «inscripción corporal irreductible», sino que –advertir la autora, coincidiendo con T. de Lauretis– este feminismo, que «positiviza» hasta el extremo lo femenino ante los maleficios de lo masculino, encierra «una forma de triunfalismo que es otra forma de ocultación de lo negativo»⁸¹.

Como para T. de Lauretis, también para F. Collin el pensamiento de la diferencia sexual parece ser incapaz de asumir en sus teorizaciones el «para nada», la «pura pérdida», «lo que no se acumula ni se contabiliza en modo alguno», todo lo que no toma «forma de acto o de acción», que queda desdénosamente «desatendido» como si «la pérdida» fuera sólo «lo contrario de una ganancia», «como si sólo mereciese el nombre de mujer, y de ser humano, la que gana, actúa, produce, transforma»⁸². Sin embargo, critica Collin, esta perspectiva triunfalista en la que se han situado las feministas de la diferencia prorroga «lo mismo que han denunciado en la ‘falocracia’, es decir, la valoración de lo que ‘produce’, de lo que ‘puede’, de lo que tiene poder y de lo que transforma» y olvida que «en lo humano no todo es político y que el actuar, como el hacer, no es totalidad de la experiencia»⁸³. Mientras que, rebate la autora, si el feminismo ambiciona ser «un espacio de pensamiento que se haga cargo de la totalidad de la experiencia» no puede y no debe limitarse a «ser una teoría y una acción puramente políticas», sino que debe «dejar sitio, en su trabajo de capitalización, a aquello que no se capitaliza», a lo «indominable»⁸⁴.

Lejos de incluir en sus teorizaciones las advertencias de F. Collin, el pensamiento de la diferencia sexual, ha preferido adoptar, según Silvia Tubert, «algunos de los tópicos que en la tradición literaria y filosófica definían peyorativamente a las mujeres» y asignarle «una valoración positiva»⁸⁵. Gracias a este «cambio de valoración» de las «características supuestamente femeninas», se ha establecido, según afirma Silvia Tubert, una «supuesta identidad originaria» femenina, una «feminidad esencial» que «no hace otra cosa que tomar el relevo del ‘eterno femenino’ construido por los poetas para dar cuenta de las fuentes de su inspiración»⁸⁶. S. Tubert señala, de acuerdo con F. Collin y T. de Lauretis, que este «supuesto sujeto femenino» organizado

81. *Ibid.*, pp. 167-168.

82. *Ibid.*, pp. 164-170.

83. *Ibid.*, pp. 169-170.

84. *Ibid.*, pp. 169-170.

85. TUBERT, Silvia. *Deseo y representación, Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid, Síntesis, 2001, p. 120.

86. *Ibid.*, p. 209.

en concordancia con su sexo anatómico, esta «esencia femenina previa a la operación del orden simbólico», no es más que una «ilusión»⁸⁷. Y aunque sea cierto que, como puntualiza S. Tubert, este tipo de discurso puede responder a una estrategia política,

... es difícil aceptar que pueda ofrecer un programa de largo alcance para el movimiento feminista mientras sólo valore los atributos 'positivos' que se han desarrollado bajo el régimen de opresión de las mujeres⁸⁸.

Celebrando con énfasis los «atributos» femeninos, se «corre el riesgo de solidificar lo que —a juicio de la autora— es el baluarte más importante de la subordinación sexista: la creencia en una feminidad propia de la 'verdadera' mujer»⁸⁹. El feminismo de la diferencia caería, entonces, según S. Tubert, en el error de promover una feminidad supuestamente «normal» mientras que el valor político de la feminidad residiría justamente en su capacidad de «asumir una variedad de símbolos y modelos, es decir, hacerse representar por diversos significantes»⁹⁰.

Paradójicamente, el feminismo de la diferencia parece encallarse en el mismo obstáculo conceptual que las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano* habían denunciado en el pensamiento del feminismo «reivindicativo», acusado de llevar a las mujeres a «encerrarse en la defensa de su especificidad»⁹¹. Tal vez sin quererlo, el feminismo de la diferencia sexual italiano ha dado vida a un sujeto femenino que, por oposición a los presupuestos «castrantes» de la teoría psicoanalítica, ambiciona ser un sujeto sin fisuras, cuyo inconsciente ha adquirido las imágenes y las fantasías de un matriarcado feliz que ha sido negado por la civilización androcéntrica. Sin embargo, como señala T. de Lauretis, esta insistencia sobre la vertiente simbólica, en detrimento de la imaginaria, ha acabado por hacer caer el feminismo de la diferencia «en el exceso especular de producir un sujeto femenino solamente simbólico, compacto, indiviso, que por ello, se presenta como la contrapartida del sujeto cartesiano, neutro, masculino de la tradición filosófica anterior al siglo XX»⁹².

Este carácter dogmático ha marcado también la relación que el pensamiento de la diferencia sexual italiana mantiene con la producción teórica de

87. *Ibid.*, p. 129.

88. *Ibid.*, p. 121.

89. *Ibid.*, p. 121.

90. *Ibid.*, p. 121.

91. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 119.

92. DE LAURETIS, Teresa. «Immaginario materno e sessualità», texto presentado al congreso «Teorie del femminismo made in USA», organizado por el Centro de documentación de las mujeres de Bolonia (26-28 de noviembre de 1992), citado en CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p. 18.

Luce Irigaray y Carla Lonzi. En efecto, mientras que en el caso de la primera, la admiración y el reconocimiento de «autoridad» se manifiestan, a menudo, de forma explícita⁹³, en el caso de Carla Lonzi, la asimilación de su pensamiento antidogmático se produce de forma mucho más fragmentaria: algún pasaje, alguna frase que, gracias a la eficacia de la prosa de la autora, bien se prestan a convertirse en eslogan del nuevo feminismo.

Tal vez el elemento inasimilable del pensamiento de C. Lonzi reside, justamente, en su explícita voluntad política de no sustituir a un pensamiento y cultura de matriz patriarcal un pensamiento femenino igualmente cerrado, compacto y homogéneo, sino, al contrario, abrir el campo a un «universo sin respuestas»⁹⁴. C. Lonzi situaba, de hecho, la fuente de la liberación de las mujeres en el acto de hacer *tabula rasa* dentro de sí y rehusar los peligros que albergan las falsas garantías que toda cultura ofrece porque, explicaba, «las certezas adquiridas esconden un veneno paralizador»⁹⁵. Así que si, por un lado, Lonzi prevenía contra los efectos mortíferos de la cultura dominante responsable de que las mujeres se vuelvan «víctimas inconscientes pero voluntarias»⁹⁶ de la dominación masculina, por otro lado, como recuerda Luisa Boccia, tanto ella como todo el grupo de *Rivolta Femminile* mantendrán siempre un actitud «ambivalente» frente a la codificación del saber incluso cuando éste se presenta como «teoría feminista»⁹⁷. El diario que Carla Lonzi escribe ininterrumpidamente de 1972 a 1977 y que publica bajo el título *Taci, anzi parla. Diario di una femminista* (en 1978), lejos de ser un intento de dar voz a una identidad femenina, es sobre todo, como destaca Debora Spadaccini, una manera de «descubrir y significar» la diferencia femenina como «capacidad de estar en el vacío de identidades», sean ellas las ofrecidas por la cultura masculina, sean las que surgen de la identidad feminista, «sin pero renunciar a este nombre»⁹⁸. La escritura autobiográfica de C. Lonzi, sobre todo la que se remonta a después de 1973 (año en que vuelve a pensar críticamente la primera fase del recorrido teórico de *Rivolta Femminile*), aluden a menudo a esta

93. En *Il pensiero della differenza sessuale* se indica el proyecto común de asumir el pensamiento filosófico de Luce Irigaray como referencia de autoridad (cfr. DIOTIMA. *Il pensiero... Op. cit.*, p. 182).

94. LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel... Op. cit.*, p. 13.

95. LONZI, Carla. *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1978, p. 104.

96. LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel... Op. cit.*, p. 6.

97. BOCCIA, Maria Luisa. *Lio in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milán, La Tartaruga, 1990, p. 106.

98. SPADACCINI, Debora. «Carla Lonzi». En Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro y Liliana Rampello (eds.), *Duemilaeuna: donne che cambiano l'Italia*. Milán, Pratiche Editrice, 2000, pp. 227-230, cit. p. 228.

necesidad de liberarse no sólo de una identidad más convencional y social, sino también de la identidad que puede surgir de un camino «feminista» que quiera atrapar el ser mujer en un conjunto de verdades fijas e inmutables⁹⁹.

Es evidente la imposibilidad de conciliar esta preocupación de Lonzi con un pensamiento que intenta hacer corresponder a sujetos definidos (los hombres y las mujeres) modalidades ontológicas estables y que, según afirma Eugenia Roccella, parece empujar a las mujeres hacia aquella «cultura del narcisismo» que triunfó en la política de la segunda mitad del siglo XX.

7. Conclusiones

Las críticas emitidas al pensamiento de la diferencia sexual italiano y en particular a la política del deseo por T. de Lauretis, S. Tubert, F. Collin o L. Meandri, entre otras, parecen coincidir en la denuncia de un pensamiento «convergente» que, ignorando la actualidad, se propone como vínculo entre un pasado glorioso de las mujeres y un futuro sin vacilaciones, sin impedimentos a la afirmación del propio deseo.

Esta corriente del feminismo posee, sin duda, el mérito de haber abandonado el lenguaje de la debilidad, de la victimización, sin embargo, como se ha intentado poner de relieve, la libertad incondicionada, la diferencia sin contaminaciones, el re-nacimiento sin pasado¹⁰⁰, que constituyen los soportes teóricos de la «política de las mujeres», han acabado por alejar este pensamiento de las vidas reales, mientras su rigidez ideológica, ha logrado, paradójicamente, hacer visibles las dificultades que el feminismo, entendido como discurso político, encuentra cuando se enfrenta a los componentes pulsionales de la subjetividad y a todo lo que está inevitablemente vinculado a lo imaginario.

Así que la lección más fructuosa del pensamiento de la diferencia sexual italiano no se halla, a nuestro parecer, en los que han sido sus indiscutibles logros, sino más bien en sus límites y, en particular, en el debate que sus discursos sin fisuras han suscitado y que apuntan a la necesidad de que el feminismo siga siendo, sobre todo, una interrogación crítico-reflexiva, un diálogo con los reversos oscuros y problemáticos del sujeto mujer, rehuendo la tentación narcisista de rivalizar en plenitud autocontemplativa con el discurso androcéntrico.

99. CORSI, Rita. «Da oggetto pensato a pensiero pensante: l'interlocuzione di Carla Lonzi con la psicoanalisi». En «Politica. L'amante incompresa». *DWF.*, abril-septiembre, 2-3 (34-35), 1997, pp. 76-91, cit. p. 77.

100. MEANDRI, Lea: Op. cit., p. 11.

Referencias bibliográficas

- ANEDDA, Antonella. «Potere». *Sofia. Materiali di filosofia e cultura di donne*, n. 4, enero-junio, 1998, pp. 53-56.
- BOCCIA, Maria Luisa. *Lio in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milán, La Tartaruga, 1990.
- BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole una donna*. Milán, La Tartaruga, 1995 (trad. cast. *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996).
- «Devenir estado, hacerse estado». En *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Fempress Especial, 1999.
- CAVANA, María Luisa. «Diferencia». En Celia Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*. Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 85-118.
- CAVARERO, Adriana. «Per una teoria della differenza sessuale». En DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*, Milán, La Tartaruga, 1987, pp. 43-79.
- CIGARINI, Lia. *La politica del desiderio*. Introducción de Ida Dominijanni, Luisa Muraro y Liliana Rampello (eds.). Parma, Nuove Pratiche, 1995 (trad. cast. *La politica del deseo*. Barcelona, Icaria, 1996).
- COLLIN, Françoise. «Histoire et mémoire ou la marque et la trace». En *Recherches Féministes*, vol. 6, n. 1 («Temps et mémoire des femmes»), Quebec, 1993, pp. 13-23 (trad. cast. de Carmen Revilla, «Historia y memoria o la marca y la huella». En Fina Birulés (comp.), *El género de la memoria*. Pamiela, Pamplona, 1995, pp. 155-171).
- CORSI, Rita. «Da oggetto pensato a pensiero pensante: l'interlocuzione di Carla Lonzi con la psicoanalisi». En, «Politica. Lamante incompresa». DWF abril-septiembre, 2-3 (34-35), 1997, pp. 76-91.
- DE LAURETIS, Teresa. *Sui generis. Scritti di teoria femminista*. Milán, Feltrinelli, 1996.
- *Soggetti eccentrici*. Milán, Feltrinelli, 1999.
- *Diferencias*. Madrid, Horas y Horas, 2000.
- DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán, La Tartaruga, 1987.
- *Mettere al mondo il mondo*. Milán, La Tartaruga, 1990.
- *Il cielo stellato dentro di noi*. Milán, La Tartaruga, 1992.
- *Oltre l'uguaglianza*. Nápoles, Liguori, 1995.
- *La sapienza del partire da sé*. Nápoles, Liguori, 1996.
- *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.
- DOMINIJANNI, Ida. «Il desiderio di politica». Introducción a CIGARINI, Lia. *La politica del desiderio*. Parma, Nuove Pratiche, 1995, pp. 7-46.
- «Partita a tre. Ida Dominijanni entrevista a Luisa Muraro». En *Alias*, suplemento a *Il Manifesto*, 31 de diciembre de 1999, 1999. Ahora en <http://members.xoom.virgilio.it/nuovofile/partitaatre.htm>, consultado el 26 de agosto de 2009.

- IRIGARAY, Luce. *Speculum, de l'autre femme*. París, Minuit, 1974.
- *Ce sexe qui n'en est pas un*. París, Minuit, 1977.
- *Amante Marine. Friedrich Nietzsche*. París, Grasset, 1980.
- *L'étiqúe de la différence sexuelle*. París, Minuit, 1985.
- LARRAURI, Maite. «La diferencia como estilo», prólogo a Alessandra Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996.
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosa*, «Alcuni documenti sulla pratica politica», diciembre, Milán, 1976.
- *Sottosopra verde*, «Più donne che uomini», enero, Milán, 1983.
- *Sottosopra rosso*, «È accaduto non per caso», enero, Milán, 1996.
- LÍBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere di avere dei diritti*. Turín, Rosenberg-Sellier, 1987 (trad. cast. de María Cinta Montagut Sancho, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, Horas y Horas, 1991).
- LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1974 (trad. cast. de Francesc Parcerisas, *Escupamos sobre Hegel*. Barcelona, Anagrama, 1981).
- *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1978.
- MELANDRI, Lea. *Le passioni del corpo*. Turín, Bollati Boringhieri, 2001.
- MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Milán, La Tartaruga, 1991.
- «Aprirsi un varco nel mondo», en *Famiglia oggi*, n. 6/7, 1998. Ahora en http://www.sanpaolo.org/fa_oggi00/0698f_o/0698p27.htm, consultado el 31 de octubre de 2009.
- «Come la teoria e la pratica dei gruppi di autocoscienza ha cambiato le relazioni tra i sessi». En *L'Unità*, 9 de febrero de 2000.
- «El concepto de genealogía femenina», 2003 (trad. de Mina Brescia y Mariana Barberá Durón, en <http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/genealogia_1.htm>, consultado el 5 de octubre de 2009).
- ROCCELLA, Eugenia. *Dopo il femminismo*. Roma, Ideatrice Edizione, 2001.
- SPADACCINI, Debora. «Carla Lonzi». En Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro y Lilianna Rampello (eds.), *Duemilaeuna: donne che cambiano l'Italia*. Milán, Pratiche Editrice, 2000, pp. 227-230.
- TUBERT, Silvia. *Deseo y representación, Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid, Síntesis, 2001.
- WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. Londres, The Hogarth Press, (1938) (trad. cast. *Tres guineas*, Barcelona, Lumen, 1986).