

LOS USOS Y ABUSOS DE LAS TEORÍAS FRANCESAS DEL DISCURSO PARA LA POLÍTICA FEMINISTA.

NANCY FRASER

TRADUCTORA: MARTINA LASSALLE

PÁGINAS 179 - 199

Este ensayo nace de una experiencia de gran desconcierto. Desde hace algunos años he estado observando, con creciente incompreensión, cómo cada vez más un gran número de estudiosos y estudiosas del feminismo han estado tratando de usar o adaptar las teorías de Jacques Lacan para propósitos feministas. Personalmente, siempre sentí una profunda antipatía tanto política como intelectual con Lacan. Mientras muchas de mis compañeras feministas han estado usando ideas lacanianas para teorizar la construcción discursiva de la subjetividad en el cine y en la literatura, yo he optado por utilizar modelos alternativos de lenguaje para elaborar una teoría social feminista. Hasta el momento, he evitado toda discusión metateórica explícita sobre estas cuestiones. No le he explicado a ninguna de mis colegas, ni tampoco a mí misma, el motivo por el cual he optado por modelos del discurso de autores como Foucault, Bourdieu, Bakhtin, Habermas y Gramsci, en lugar de aquellos modelos del discurso de Lacan, Kriteva, Saussure y Derrida¹. En este trabajo, me propongo comenzar a dar una explicación al respecto. Intentaré elucidar por qué considero que las feministas no deberíamos mantener relación con Lacan, y por qué sólo deberíamos tener la más mínima proximidad con Julia Kristeva. Asimismo trataré de identificar algunos espacios donde creo que podríamos encontrar alternativas más satisfactorias.

¿CUÁL ES EL INTERÉS DE LAS FEMINISTAS EN UNA TEORÍA DEL DISCURSO?

Comenzaré por plantear dos preguntas: ¿en qué podría contribuir una teoría del discurso al feminismo? Y, por consiguiente, ¿cuál es el interés de las feministas por ésta? Considero que una teoría del discurso puede contribuir a la comprensión de al menos cuatro cuestiones que se encuentran interrelacionadas. En principio, podría ayudarnos a entender cómo se forman y se modifican las identidades sociales a través del tiempo. En segundo término, a comprender cómo se forman y se disgregan los grupos sociales como agentes colectivos en condiciones de desigualdad. En tercer lugar, una teoría del discurso puede iluminar cómo la cultura hegemónica de los grupos dominantes en la sociedad se reproduce, y cómo se pone en cuestión. Finalmente, en cuarto lugar, puede esclarecer las perspectivas de cambio social emancipatorio y las prácticas políticas. Veámoslo con mayor detenimiento.

En primer término, los usos de una teoría del discurso para la comprensión de las identidades sociales. La idea central aquí es que las identidades sociales son complejos de significados, redes de interpretación. Tener una identidad social, ser un hombre o una mujer, por ejemplo, es simplemente vivir y actuar de acuerdo a un conjunto de descripciones. Claro que estas descripciones no son simplemente secretadas por los cuerpos de las personas, y menos aún por su psique. Antes bien, provienen del fondo de las posibilidades interpretativas de una sociedad determinada. Entonces, si lo anterior es correcto, para entender una identidad de género masculina o femenina ya no será suficiente con recurrir a la biología o a la psicología. En cambio, será necesario abordar las prácticas históricamente determinadas a través de las cuales las identidades de género son producidas, y circulan socialmente².

Por otro lado, las identidades sociales son extremadamente complejas. Están tejidas por una pluralidad de distintas descripciones que emergen de diversas prácticas significantes. De esta manera, nadie es simplemente una mujer; es, antes bien, por ejemplo, una mujer blanca, judía, de clase media, una filósofa, una lesbiana, una socialista y una madre (véase Spelman, 1988). Además, puesto que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, las diversas descripciones que componen toda identidad social individual oscilan, entran y salen de foco (véase Riley, 1988). De este modo, no se es siempre mujer en la misma medida; en algunos contextos, la condición de mujer se define fundamentalmente por el conjunto de descripciones de acuerdo con las cuales actúa; en otro, éstas tienen un lugar periférico o latente. Finalmente, las identidades sociales no se construyen de manera definitiva de una vez y para siempre. Por el contrario, cambian a través del tiempo junto con las prácticas y las filiaciones de los agentes. Así, incluso el *modo* que en que cada una es una mujer

va a cambiar, como lo hace, para dar un ejemplo representativo, cuando una se vuelve feminista. En resumen, las identidades sociales son construidas discursivamente en contextos sociales históricamente determinados; son complejas y plurales; y se modifican a través del tiempo. Entonces, uno de los aportes de una teoría del discurso para la política feminista es la comprensión de las identidades sociales en su complejidad socio-cultural, desmitificando así las perspectivas estáticas, univariantes y esencialistas de la identidad de género.

Un segundo uso de una teoría del discurso para la política feminista se encuentra en la comprensión del modo en que se forman los grupos sociales. ¿Cómo ocurre que, bajo condiciones de desigualdad, las personas se agrupan, se organizan bajo la bandera de las identidades colectivas, y se constituyen como agentes colectivos? ¿Cómo ocurre la formación de clases, y por analogía, la formación de género?

Claramente, la formación de grupos implica cambios en las identidades sociales de las personas y, por consiguiente, en su relación con el discurso. Algo que ocurre aquí es que tendencias identitarias pre-existentes adquieren cierta notoriedad y centralidad. Estas tendencias, previamente sumergidas entre tantas otras, se inscriben como el punto articulador de nuevas auto-definiciones y filiaciones (véase Jenson, 1989). Por ejemplo, en la actual oleada feminista, muchas de nosotras que previamente habíamos sido ‘mujeres’ en algunas de sus acepciones naturalizadas, ahora nos hemos convertido en ‘mujeres’ en un sentido muy diferente, en el sentido de una colectividad política discursivamente auto-constituida. En este proceso, hemos re-elaborado regiones enteras del discurso social. Hemos reinventado nuevos términos para para la descripción de la realidad social, por ejemplo, ‘sexismo’, ‘acoso sexual’, ‘violación marital y violación por parte de conocidos’, ‘segregación sexual del trabajo’, ‘doble jornada’, y ‘hombres maltratadores/mujeres maltratadas’. Hemos inventado, también, nuevos juegos de lenguaje tales como concientización, y nuevas esferas públicas institucionalizadas como la *Society for Women in Philosophy* (véase Fraser, 1989; Riley, 1988). La formación de grupos sociales se da en la lucha por el discurso social, tal es al menos lo que intento señalar. Es por ello que una teoría del discurso resulta de gran utilidad en este punto, tanto para entender los grupos sociales como para abordar el desafío, muy vinculado, que conlleva la cuestión de la hegemonía socio-cultural.

‘Hegemonía’ es el término con el que el marxista italiano Antonio Gramsci (1972) se refiere la dimensión discursiva del poder. Es el poder de establecer el ‘sentido común’ o la ‘doxa’ de una sociedad, el fondo de descripciones auto-evidentes, no cuestionadas, que constituyen la realidad social. Esto incluye el poder de establecer definiciones legítimas de las situaciones y las necesidades sociales, el poder de definir los márgenes de desacuerdo legítimos, y el poder de establecer la agenda política. Entonces, *hegemonía* expresa la posición discursiva privilegiada de los grupos sociales dominantes. Es un concepto que nos habilita a repensar los problemas de la identidad social y de los grupos sociales a la luz de la desigualdad social. ¿De qué modo afectan los ejes establecidos de la dominación y la subordinación en la producción y en la circulación de los significados sociales? ¿Cómo las líneas de estratificación en torno al género, la raza, la clase afectan la construcción discursiva de las identidades sociales y la formación de los grupos sociales?

La noción de hegemonía muestra la intersección entre poder, desigualdad y discurso. Sin embargo, esto no implica que el conjunto de descripciones que circulan en una sociedad sean un tejido monolítico, sin costuras, ni tampoco que los grupos dominantes ejerzan el absoluto control de los significados sociales. Antes bien, ‘hegemonía’ designa un proceso donde la legitimidad cultural se negocia y se encuentra en disputa continuamente. Esto presupone que toda sociedad contiene una pluralidad de discursos y de territorios discursivos, una pluralidad de posiciones y de perspectivas desde las cuales hablar. Evidentemente, no todas ellas tienen igual legitimidad; de hecho, el conflicto y la disputa por esa legitimidad son parte de la historia. De este modo, una teoría del discurso para la política feminista podría contribuir a echar luz sobre los procesos a través de los cuales la hegemonía socio-cultural de los grupos dominantes puede establecerse y disputarse. ¿En qué consisten los procesos mediante los cuales definiciones e interpretaciones que van en contra de los intereses de las mujeres adquieren legitimidad cultural? ¿Qué posibilidades hay de movilizar definiciones e interpretaciones feministas contra-hegemónicas para crear amplios grupos opositores y alianzas?

Considero que el vínculo entre estos cuestionamientos y la práctica política emancipatoria es evidente. Una teoría del discurso que nos habilita a pensar las identidades, los grupos y la hegemonía en los términos que

he venido describiendo, podría ser una gran contribución para la práctica feminista. Revalorizaría las dimensiones potencialmente creadoras de las luchas discursivas sin ceder a los repliegues 'culturalistas' respecto del compromiso político³. Además, una teoría acertada refutaría la inhabilitante suposición de que las mujeres son meras víctimas pasivas de la dominación machista. Tal presunción absolutiza esta dominación, puesto que trata los hombres como los únicos agentes sociales, y torna, así, inconcebible nuestra propia existencia como teóricas y activistas feministas. Por el contrario, el tipo de teoría que he venido proponiendo podría ayudarnos a entender cómo, aún en condiciones de subordinación, las mujeres participan de la creación de la cultura.

JACQUES LACAN Y LOS LÍMITES DEL ESTRUCTURALISMO.

A la luz de lo que expuesto anteriormente, ¿qué clase de teoría del discurso sería útil para las políticas feministas? ¿Qué tipo de teoría concuerda mejor con nuestra necesidad de comprender las identidades, los grupos, la hegemonía y la práctica emancipatoria?

En los años recientes, dos modelos generales para teorizar el lenguaje han emergido en Francia. El primero de ellos es el modelo estructuralista, el cual estudia el lenguaje como un sistema simbólico o un código. Este modelo proviene de Saussure, está presente en Lacan, y es negado abstractamente, pero no sustituido por completo en el deconstructivismo y en las formas de escritura femenina en Francia. El segundo modelo, en cambio, es el que llamaré modelo pragmático, el cual estudia el lenguaje a nivel de los discursos, como prácticas de comunicación históricamente determinadas. Este modelo está presente en los desarrollos de Mikhail Bakhtin, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, y en algunas – no todas – de las dimensiones de la obra de Julia Kristeva y de Luce Irigaray. En este apartado, argumentaré que el primer modelo, el estructuralista, no resulta muy útil para la política feminista.

Comenzaré haciendo notar que existen buenas razones para que las feministas desconfiemos del modelo estructuralista. Este modelo construye su objeto de estudio abstrayendo precisamente aquello sobre lo que debemos poner el foco, en concreto, el carácter social del contexto y de la práctica de la comunicación. De hecho, las abstracciones de la práctica y del contexto se encuentran entre los gestos fundadores de la lingüística Saussureana. Saussure comienza dividiendo el significado en 'langue' – el sistema simbólico o código – y en 'parole' – los usos del lenguaje que hacen los hablantes en la práctica comunicativa o habla. Luego, hace del primero de ellos, la 'langue', el objeto propio de la nueva ciencia de la lingüística, y deja el otro, la 'parole', como un resto olvidado⁴. Al mismo tiempo, Saussure insiste en que el estudio de la 'langue' debe ser sincrónico en lugar de diacrónico, lo cual muestra su objeto de estudio como estático y atemporal, abstraído del cambio histórico. Finalmente, el fundador de la lingüística estructural plantea que la 'langue' es efectivamente un sistema único; su sistematicidad y su unidad consisten en el supuesto de que cada significante, cada elemento material del código, deriva su significado de la posición diferencial respecto del todos los demás.

En conjunto, todas estas operaciones fundacionales hacen dudosa la utilidad del enfoque estructuralista para la política feminista⁵. Al abstraerse de la 'parole', el modelo estructuralista se desentiende del sujeto hablante, de sus prácticas y de su carácter de agente. Es por ello que no puede esclarecer la identidad social ni la formación de grupos. Más aún, puesto que propone un acercamiento sincrónico al objeto de estudio, no puede dar cuenta de los cambios que afectan las identidades sociales y las filiaciones a través del tiempo. De manera similar, al abstraerse del contexto social de la comunicación, el modelo desestima aquellas cuestiones vinculadas al poder y a la desigualdad. En consecuencia, es incapaz de echar luz sobre el proceso mediante el cual se instaura y se disputa la hegemonía. Finalmente, puesto que el modelo teoriza el fondo de los significados lingüísticos disponibles como un sistema simbólico cerrado, conduce a una interpretación monolítica de la significación que niega tensiones y contradicciones entre los significados sociales. En resumen, al reducir el discurso a un 'sistema simbólico', el modelo estructuralista pierde de vista la agencia, el conflicto y las prácti-

Quisiera, ahora, dar cuenta de estos problemas mediante una breve discusión del trabajo de Jacques Lacan, o, más bien, reconstruyendo y criticando una lectura típico-ideal su obra que creo que se está generalizando entre las feministas angloparlantes. Al hacerlo, pondré entre paréntesis el problema de la fidelidad de esta lectura, la cual podría ser acusada de exagerar la centralidad del falocentrismo en la concepción de Lacan sobre el orden simbólico, y de enfatizar demasiado la influencia de Saussure en detrimento de otras que la contrarrestarían, como la de Hegel⁷. Para mis propósitos, esta lectura saussureana típico-ideal de Lacan es útil precisamente porque muestra con una inusual claridad las dificultades de muchos teóricos/as 'postestructuralistas' cuyos intentos abstractos de romper con el estructuralismo sólo fortalece las maneras en que éste los limita.

A primera vista, esta lectura típico-ideal de Lacan parecería tener ciertas ventajas para las teóricas feministas. Al articular la problemática freudiana de la construcción de la subjetividad de género y el modelo saussureano de la lingüística estructural, parecería proveer a cada una de ellas de las rectificaciones que requieren. La introducción de la problemática freudiana promete la toma en consideración del sujeto parlante ausente en Saussure, y, así, reabre las preguntas en torno a la identidad, el discurso y la práctica social que se encontraban excluidas. A la inversa, el modelo saussureano promete remediar algunas de las deficiencias freudianas. Al insistir en que la identidad de género es construida *discursivamente*, Lacan parece eliminar los persistentes vestigios de biologismo en Freud, atribuir al género un carácter estrictamente socio-cultural, y mostrarlo, en principio, más susceptible al cambio.

Sin embargo, estas aparentes ventajas se disipan apenas examinamos esta cuestión más de cerca. Se hace evidente, entonces, que la teoría de Lacan funciona como un círculo vicioso. Por un lado, pretende describir el proceso mediante el cual los individuos adquieren la subjetividad de género a través de un doloroso reclutamiento en la niñez temprana, a un orden simbólico falocéntrico preexistente. Aquí la estructura del orden simbólico determina el carácter de la subjetividad individual. Pero, al mismo tiempo, la teoría pretende mostrar que el orden simbólico debe ser necesariamente falocéntrico ya que la realización de la subjetividad requiere de la sujeción a la 'Ley del Padre'. Aquí, entonces, la naturaleza de la subjetividad individual, en tanto que dictada por una psicología autónoma, determina el carácter del orden simbólico.

Uno de los resultados de esta circularidad es un determinismo férreo. Tal como Dorothy Leland (1991) ha mostrado, la teoría formula sus descripciones como necesarias, invariantes e inalterables. El falocentrismo, el lugar desventajoso que ocupan las mujeres en el orden simbólico, la codificación de la autoridad cultural como masculina, la imposibilidad de describir una sexualidad cuyo centro no sea el falo, en síntesis, las múltiples trampas de la dominación masculina, aparecen como características invariantes de la condición humana. La subordinación de las mujeres se inscribe, entonces, como el destino inevitable de la civilización.

Encuentro varias falacias en este razonamiento, algunas de las cuales tienen sus raíces en los supuestos del modelo estructuralista. En primer lugar, Lacan ha reemplazado el biologismo que había logrado eliminar – aunque esto sea dudoso por razones que no podré desarrollar aquí⁸ – por el psicologismo, esto es, por el insostenible argumento de que los imperativos psicológicos autónomos, independientes de la cultura y de la historia, pueden determinar el modo en que son interpretados y consumados en ellas. Lacan queda preso del psicologismo al afirmar que el falocentrismo del orden simbólico es una exigencia del proceso de enculturación que es, en sí mismo, independiente de la cultura⁹.

Si, por un lado, el argumento circular de Lacan está viciado de psicologismo, por otro, se encuentra viciado por lo que se debería llamar 'simbolicismo'. Entiendo por simbolicismo, primero, la reificación homogeneizante de diversas prácticas significantes en un 'orden simbólico' monolítico y omnipresente, y, segundo, la dotación de ese orden con un poder causal exclusivo e ilimitado para fijar las subjetividades de una vez y para siempre. El 'simbolicismo', entonces, es una operación por la cual la abstracción estructuralista de la 'langue' se erige como una cuasi-divinidad, como un 'orden simbólico' normativo cuyo poder de formar identidades termina por eclipsar completamente el que pudiera provenir de las prácticas e instituciones históricas.

Ciertamente, como Deborah Cameron ha señalado (1985), el concepto lacaniano de 'orden simbólico' es equívoco. En algunas ocasiones, Lacan lo utiliza de manera restringida para referirse exclusivamente a la 'langue'

saussureana, a la estructura del lenguaje como un sistema de signos. En este sentido, Lacan estaría de acuerdo en sostener que el sistema de signos determina las subjetividades independientemente del contexto y de la práctica social. En otras ocasiones, en cambio, emplea el término 'orden simbólico' para referirse, más ampliamente, a una amalgama que incluye no sólo estructuras lingüísticas, sino que también tradiciones culturales y estructuras de parentesco, éstas últimas erróneamente equiparadas con la estructura social en general¹⁰. De este modo, Lacan combina la abstracción estructural, ahistórica, de la 'langue' con fenómenos históricos variables tales como las formas familiares y la crianza de los niños; las representaciones sobre amor y la autoridad en el arte, la literatura y la filosofía; la división sexual del trabajo; las formas de organización política y de otras fuentes institucionales de poder y prestigio. El resultado es una noción del 'orden simbólico' que esencializa y homogeneiza prácticas y tradiciones históricas y contingentes, borrando las tensiones, las contradicciones y las posibilidades de cambio. Además, es una noción tan amplia que la afirmación de que *ella* determina la estructura de la subjetividad es una tautología vacía¹¹.

La combinación entre el psicologismo y el simbolicismo en la obra de Lacan da como resultado una teoría que es muy poco útil para la política feminista. Si bien es una teoría que ofrece una consideración sobre la construcción discursiva de la identidad social, lo cierto es que no es una consideración que pueda dar sentido a la complejidad y a la multiplicidad de las identidades sociales, a los modos en que éstas se entretujan a partir de una pluralidad de líneas discursivas. Lacan afirma y enfatiza que la aparente unidad y simplicidad de la identidad del yo es imaginaria, que el sujeto se encuentra irreparablemente dividido tanto por el lenguaje como por las pulsiones. Sin embargo, la insistencia en la fractura del sujeto no lleva a una valoración de la diversidad de las prácticas discursivas socio-culturales a partir de las cuales se entretujan las identidades. Conduce, en cambio, a una concepción unitaria e inherentemente trágica de la condición humana.

De hecho, Lacan distingue las identidades sólo en términos binarios, en torno a un único eje que está determinado por la posesión o no del falo. Ahora bien, como ha mostrado Irigaray¹², la concepción fálica de la diferencia sexual no constituye una base adecuada para comprender la feminidad – ni tampoco, agregaría yo, la masculinidad. Menos aún es capaz de dar cuenta de otras dimensiones de las identidades sociales, incluyendo la etnia, la identidad racial y la clase social. Esta teoría tampoco podría ser corregida para así incorporar estos fenómenos manifiestamente históricos dada su postulación de un 'orden simbólico' ahistórico, sin tensiones, y equiparado al parentesco¹³.

Asimismo, el enfoque lacaniano sobre la construcción de la identidad no permite dar cuenta de los cambios que ésta puede sufrir a lo largo del tiempo ya que se encuentra condicionado por la proposición psicoanalítica según la cual la identidad de género (el único tipo de identidad que contempla) se fija de una vez y para siempre a partir del modo en que se resuelve el complejo de Edipo. Lacan hace equivaler esta resolución con la entrada del niño a un orden simbólico rígido, monolítico y omnipotente, lo cual acrecienta aún más el nivel de rigidez identitaria ya presente en la teoría freudiana clásica. Es cierto, tal como señala Jacqueline Rose (1982), que la teoría resalta que la identidad de género es siempre precaria, que su aparente unidad y estabilidad están siempre amenazadas por pulsiones libidinales reprimidas. No obstante, este énfasis en el carácter precario de la identidad de género no presenta una apertura a un pensamiento históricamente genuino sobre los cambios experimentados por las identidades sociales de la gente. Por el contrario, es una insistencia en su condición ahistórica y permanente puesto que, según la perspectiva de Lacan, la única alternativa a una identidad de género estable es la psicosis.

Si el modelo lacaniano no provee una explicación de la identidad social que sea útil para la política feminista, entonces es poco probable que contribuya a la comprensión de la formación de los grupos. Para Lacan, la filiación política cae bajo la rúbrica de lo imaginario. Asociarse o alinearse con otros/as, formar parte de un movimiento social sería, entonces, caer preso de las ilusiones imaginarias del yo, negar la pérdida y la falta, ir en busca de la unificación y la completud imposibles. Por consiguiente, desde la perspectiva lacaniana, los movimientos colectivos serían, por definición, vehículos del delirio; estarían siempre ya impedidos de ser emancipatorios¹⁴.

Por otro lado, la formación de un grupo no podría ser teorizada desde la perspectiva lacaniana en la medida en

que ésta depende de la innovación lingüística. En tanto que Lacan postula un sistema simbólico rígido y monolítico, y un hablante completamente sujeto a él, resulta inconcebible cómo podría generarse una innovación lingüística. Los sujetos hablantes sólo podrían reproducir el orden simbólico; no tendrían posibilidad alguna de modificarlo.

De lo anterior se desprende que, siguiendo la perspectiva lacaniana, no es siquiera posible comenzar a plantear la pregunta por la hegemonía cultural. De este modo, no habría lugar para la interrogación en torno al establecimiento -y el cuestionamiento- de la legitimidad cultural de los grupos dominantes, ni para la pregunta acerca de las negociaciones desiguales entre los diversos grupos sociales que ocupan posiciones discursivas diferentes. En cambio, en la propuesta lacaniana, simplemente existe 'el orden simbólico', un único universo de discurso que es tan sistemático, tan omnipresente y tan monolítico que no es siquiera posible concebir cuestiones tales como las perspectivas alternativas, las múltiples posiciones de discurso, las disputas por los sentidos sociales, las luchas por las definiciones hegemónicas y contra-hegemónicas de las situaciones sociales, los conflictos por la interpretación de las necesidades sociales. De hecho, ni siquiera es posible concebir la existencia de una pluralidad de hablantes distintos.

Al bloquear los medios para una comprensión política de las identidades, los grupos y la hegemonía cultural, también se bloquea la posibilidad de comprender la práctica política. En principio, no es posible pensar el agente de tales prácticas. Ninguna de las tres instancias que comprenden la concepción lacaniana de la persona tiene el estatuto de agente político. El sujeto hablante es simplemente un 'Yo' completamente subordinado al orden simbólico, y sólo puede reproducir ese orden eternamente. El Ego lacaniano es una proyección imaginaria, siempre engañado de su propia estabilidad y posesión de sí, y, por ello, es sólo capaz de hacer girar por siempre el mismo molinete. Finalmente, hay un inconsciente lacaniano ambiguo que consiste a veces en un conjunto de pulsiones libidinales reprimidas, y otras veces en la dimensión del lenguaje como Otro, pero nunca podría contar como un agente social.

Considero que esta discusión muestra que hay varios equívocos en el planteo de Lacan. Aquí me he enfocado en aspectos teóricos en tanto opuestos a los empíricos, pero no he formulado directamente la pregunta "¿es la teoría de Lacan verdadera?". Respecto a esa pregunta, solamente remarcaré que Lacan era extremadamente indiferente a la contrastación empírica, y que las recientes investigaciones acerca del desarrollo de la subjetividad en bebés y en niños no respaldan sus argumentos. Ahora se sabe que incluso en las etapas más tempranas los niños no son pasivos, tablas rasas sobre las que se inscribirían las estructuras simbólicas, sino, antes bien, participantes activos en las interacciones que construyen su experiencia (Véase, por ejemplo, Beebe and Lachman, 1988)¹⁵.

Sea como sea, habiéndome concentrado aquí en las deficiencias conceptuales de Lacan, puse el acento en aquellas que tienen sus raíces en el supuesto de la concepción estructuralista del lenguaje. Lacan parece haber querido ir más allá del estructuralismo mediante la introducción del concepto de sujeto hablante. Esto, a su vez, parece mantener la promesa de una teorización de las prácticas discursivas. Sin embargo, como espero haber podido mostrar, estas promesas han permanecido incumplidas. El sujeto hablante introducido por Lacan no es un agente de prácticas discursivas. Es simplemente un efecto del orden simbólico articulado a algunas pulsiones libidinales reprimidas. Como habrá podido verse, la introducción del sujeto hablante no ha tenido éxito en desreificar la estructura lingüística. En cambio, éste ha sido colonizado por una concepción sistémica del lenguaje.

JULIA KRISTEVA: ENTRE EL ESTRUCTURALISMO Y EL PRAGMATISMO.

Hasta ahora he estado argumentando que el modelo estructural del lenguaje no es particularmente útil para la política feminista. Ahora, quisiera sugerir que el modelo pragmático es más prometedor. De hecho, hay buenas razones para preferir una aproximación pragmática para el estudio del lenguaje. A diferencia del enfoque estructuralista, la perspectiva pragmática aborda el lenguaje como una práctica social en un contexto social determinado. Este modelo toma como objeto no son las estructuras sino los discursos. Éstos están históricamente determinados, socialmente situados y dan significado a las prácticas. Estas últimas son los marcos comunicativos en los que los hablantes interactúan mediante el intercambio de actos de habla. Más aún, los discursos mismos están dispuestos al interior de las instituciones sociales y de los contextos de acción. De este modo, el concepto de discurso conecta el estudio del lenguaje con el estudio de la sociedad.

El modelo pragmático ofrece múltiples ventajas potenciales para la política feminista. En primer lugar, trata los discursos como contingentes, afirmando que emergen, se modifican y desaparecen a lo largo del tiempo. Así, el modelo se presta a la contextualización histórica; y nos permite tematizar el cambio. En segundo término, la perspectiva pragmática entiende el significado como una acción en lugar de como una representación. Le conciernen los modos en la gente 'hace cosas con las palabras'. Por consiguiente, este modelo nos permite considerar los sujetos hablantes no simplemente como efectos de estructuras y sistemas, sino como agentes socialmente situados. En tercer lugar, el modelo pragmático se refiere a los discursos en plural. Parte del supuesto de que en la sociedad existe una pluralidad de discursos, y, entonces, una pluralidad de lugares comunicativos desde los cuales hablar. Dado que desde esta perspectiva los individuos asumen posiciones discursivas diversas al moverse de un marco discursivo a otro, se presta a una teorización de las identidades sociales como no monolíticas. Además, el modelo pragmático rechaza el supuesto de que la totalidad de los significados sociales que circulan constituyen un 'sistema simbólico' único y coherente que se reproduce a sí mismo. En cambio, nos habilita a tomar en cuenta los conflictos entre distintos esquemas sociales de interpretación y entre los agentes que los utilizan. Finalmente, puesto que vincula el estudio de los discursos al estudio de la sociedad, el enfoque pragmático nos permite concentrarnos en el problema del poder y de la desigualdad. En síntesis, este enfoque posee muchas de las características que necesitamos para comprender la complejidad de las identidades sociales, la formación de los grupos, la conquista y la lucha por la hegemonía cultural, y la posibilidad y vigencia de las prácticas políticas.

En lo que sigue ilustraré los usos del modelo pragmático para la política feminista mediante la consideración del caso ambiguo de Julia Kristeva. Este caso es esclarecedor puesto que ella comenzó su carrera como crítica del estructuralismo, defendiendo una alternativa pragmática. Sin embargo, habiendo caído bajo la influencia de Lacan, no ha podido mantener una orientación consistentemente pragmática. En cambio, terminó produciendo una teoría extraña, híbrida, que oscila entre el estructuralismo y el pragmatismo. A continuación, intentaré mostrar que los aspectos políticos más interesantes del pensamiento de Kristeva están asociados a sus dimensiones pragmáticas, mientras que los *impasses* políticos a los que arriba derivan de sus deslices estructuralistas.

La intención de Kristeva de romper con el estructuralismo está claro y sucintamente anunciado en un brillante artículo del año 1973 llamado "*The System and the Speaking Subject*" (Kristeva, 1986). Aquí, argumenta que la semiótica estructuralista es constitutivamente incapaz de explicar las prácticas oposicionales y el cambio puesto que concibe el lenguaje como un sistema simbólico. Con el objeto de remediar esta laguna, Kristeva propone una nueva aproximación orientada a las 'prácticas significantes'. Éstas son definidas como gobernadas por normas, pero no necesariamente omnipotentes, y las considera situadas en 'relaciones de producción históricamente determinadas'. Como complemento de este concepto de prácticas significantes, Kristeva también propone un nuevo modo de concebir al 'sujeto hablante'. Este sujeto está histórica y socialmente situado, sin duda, pero no está completamente subordinado a las convenciones sociales y discursivas imperantes. En cambio, es un sujeto capaz de prácticas innovadoras.

En unas pocas pinceladas audaces, rechaza la exclusión del contexto, de las prácticas, de la agencia y de la

DIFERENCIA(S) revista de teoría social contemporánea innovación; y propone un modelo nuevo de pragmática discursiva. Su idea general es que los hablantes actúan en prácticas significantes socialmente situadas, y auto-gobernadas. En ese proceso, a veces trasgreden de hecho las normas establecidas. Las prácticas trasgresoras dan lugar a innovaciones discursivas y éstas, en algunos casos, pueden conducir a cambios reales. Las prácticas innovadoras, subsecuentemente, pueden ser normalizadas en la forma de normas discursivas nuevas o modificadas, ‘restaurando’, así, las prácticas significantes ¹⁶.

Los potenciales usos de este tipo de enfoque para la política feminista deberían ser ya evidentes. Sin embargo, hay también algunas señales que nos advierten posibles problemas. En primer lugar, la inclinación de Kristeva a las antinomias, su tendencia, al menos en la etapa inicial cuasi mahoista de su carrera, a valorizar la transgresión y la innovación por sí mismas, independientemente de su contenido¹⁷. La otra cara de esta actitud es una inclinación por rechazar las prácticas conformes a las normas por negativa *tout court*, independientemente de su contenido. Claramente, esta actitud no es particularmente útil para la política feminista puesto que dicha política requiere de distinciones éticas entre normas sociales opresivas y emancipatorias.

Un segundo problema potencial que aquí se presenta está vinculado a su inclinación estetizante, a su manera de asociar la transgresión valorizada con las ‘prácticas poéticas’. Kristeva tiende a tratar la producción estética *avant-grade* como el lugar privilegiado de la innovación. En contraste con ello, las prácticas comunicativas de la vida cotidiana aparecen como conformismo *simpliciter*. Esta tendencia de restringir o regionalizar la práctica innovadora no es útil para la política feminista. Es preciso reconocer y mensurar el potencial emancipatorio de las prácticas opositivas *en donde sea* que éstas aparezcan – en los dormitorios, en los talleres o en las reuniones de la Asociación Filosófica Norteamericana.

El tercer y más serio problema de todos que pretendo discutir es la aproximación aditiva de Kristeva a la teorización. Me refiero a su inclinación por remediar los problemas teóricos mediante una simple *adición* a las teorías deficientes, en lugar de desecharlas o revisarlas. Sostengo que de este modo termina impregnándose de ciertos rasgos del estructuralismo; en vez de eliminar ciertas nociones estructuralistas por completo, simplemente agrega otras anti-estructuralistas junto a ellas.

El estilo aditivo y dualista de la teorización de Kristeva se hace evidente en el modo en que analiza y clasifica las prácticas significantes. Según la autora, dichas prácticas consisten en proporciones variables de dos ingredientes básicos. Uno de ellos es ‘lo simbólico’, un registro lingüístico ligado a la transmisión de contenido proposicional mediante la observancia de reglas gramaticales y sintácticas. El otro ingrediente es el ‘semiótico’, un registro ligado a la expresión de pulsiones libidinales a través de la entonación y el ritmo, y no delimitado por reglas lingüísticas. Lo simbólico es, entonces, el eje de las prácticas discursivas que contribuye a la reproducción del orden social mediante la imposición de convenciones lingüísticas a los deseos anárquicos. En contraste, lo semiótico expresa una fuente material, corporal, de negatividad revolucionaria, el poder de penetrar las convenciones e iniciar el cambio. Según Kristeva, todas las prácticas significantes contienen alguna medida de cada uno de estos dos registros del lenguaje, pero, a excepción de la práctica poética, el registro de lo simbólico es siempre el dominante.

En su obra posterior, Kristeva provee un subtexto de género psicoanalíticamente fundamentado para su distinción entre lo simbólico y lo semiótico. Siguiendo a Lacan, asocia lo simbólico con lo paternal, y lo describe como un orden normativo monolíticamente falocéntrico cuyos sujetos se someten como precio de la socialización cuando resuelven el complejo de Edipo aceptando la Ley del Padre. Pero luego Kristeva rompe con Lacan al insistir sobre la persistencia subyacente de un elemento femenino, maternal, en toda práctica significativa. La autora asocia lo semiótico a lo pre-edípico y a lo maternal, y lo valora como un punto de resistencia a la autoridad cultural codificada paternalmente, una suerte de avanzada de la oposición femenina en la práctica discursiva.

Ahora bien, este modo de analizar y de clasificar las prácticas significantes podría parecer que comporta, a primera vista, una potencial utilidad para la política feminista. Parece refutar la presunción lacaniana según la cual el lenguaje es monolíticamente falocéntrico e identificar un *locus* de oposición feminista al dominio del poder masculino. Sin embargo, una mirada más atenta muestra que esta aparente utilidad política resulta enor-

memente ilusoria. En efecto, el análisis de las prácticas significantes que realiza Kristeva traiciona sus mejores intenciones pragmáticas. La descomposición de dichas prácticas en elementos simbólicos y semióticos no la conduce a superar el estructuralismo. Lo ‘simbólico’, después de todo, es una repetición del orden simbólico falocéntrico y reificado de Lacan. Y aunque que lo ‘semiótico’ es una fuerza que momentáneamente perturba ese orden simbólico, no constituye una alternativa al mismo. Por el contrario, tal como ha mostrado Judith Butler (1991), la batalla entre los dos modos de significación favorece de antemano a lo simbólico: lo semiótico es transitorio y subordinado por definición, siempre condenado a ser reabsorbido por el orden simbólico. Además, y lo que creo que es fundamentalmente más problemático, es el hecho de que lo semiótico es definido parasitariamente contra el fondo de lo simbólico como su imagen especular y como su negación abstracta. La simple suma de ambos, entonces, no puede conducir – y de hecho no lo hace – a la pragmática. En lugar de ello, cede el paso a una amalgama de estructura y anti-estructura. Más aún, esta amalgama es, en términos de Hegel, un ‘infinito malo’, puesto que nos deja oscilando incesantemente entre el momento estructuralista y el momento anti-estructuralista, sin posibilidad de conseguir jamás algo diferente.

De esta manera, al recurrir a un modo aditivo de teorización, Kristeva renuncia a su prometedora noción pragmática de práctica significativa en favor de un neo-estructuralismo cuasi lacaniano. En ese proceso, termina reproduciendo algunos de los equívocos más desafortunados de Lacan. A menudo también cae en el simbolismo, tratando el orden simbólico como un mecanismo casual omnipotente y refundiendo la estructura lingüística, las estructuras de parentesco y la estructura social en general (Véase, por ejemplo, Kristeva, 1982). Por otro lado, Kristeva algunas veces supera a Lacan al tomar en consideración la complejidad y la especificidad histórica de las tradiciones culturales particulares; muchos de sus trabajos más recientes analizan las representaciones culturales de género en tales tradiciones. Sin embargo, incluso aquí, cae a menudo en el psicologismo; por ejemplo, estropea sus interesantes estudios sobre las representaciones culturales de la femineidad y la maternidad en la teología cristiana y en la pintura italiana del renacimiento, al caer en esquemas de reinterpretación reduccionistas que abordan el material histórico como reflejos de imperativos psicológicos, autónomos y ahistóricos tales como la “angustia de castración” y la “paranoia femenina”¹⁸.

Puede verse entonces que la teoría del discurso de Kristeva renuncia a muchas de las ventajas de la pragmática para la política feminista. Al final, pierde el énfasis pragmático en la contingencia y en la historicidad de las prácticas discursivas, y en su potencia para el cambio. Por el contrario, acentúa de un modo cuasi estructuralista la recuperación del poder de un orden simbólico reificado, renunciando así a la posibilidad de explicar el cambio. De esa manera, su teoría pierde el interés pragmático por la pluralidad de las prácticas discursivas. En su lugar, adhiere a una orientación cuasi estructuralista homogeneizante y binarizante, la cual distingue las prácticas mediante un único eje proporcional que oscila entre lo simbólico y lo semiótico, lo femenino y lo masculino. De ese modo, renuncia a la potencial comprensión de las identidades complejas. De igual manera, Kristeva también renuncia al énfasis pragmático en el contexto social al recaer en una combinación cuasi estructuralista del ‘orden simbólico’ y del contexto social, perdiendo en el camino la capacidad de relacionar la dominación discursiva con la desigualdad social. Finalmente, su teoría abandona el acento pragmático en la interacción y en el conflicto social. En su lugar, como ha demostrado Andrea Nye (1987), se concentra casi exclusivamente en las tensiones *intrasubjetivas* y, así, renuncia a la posibilidad de dar cuenta de los fenómenos *intrasubjetivos*, incluyendo la filiación, por un lado, y la lucha, por el otro¹⁹.

Este último punto que he mencionado puede comprenderse más cabalmente si se tiene en cuenta la explicación que da Kristeva del sujeto hablante. Lejos de ser útil para la política feminista, su perspectiva replica muchos de los rasgos inhabilitantes presentes en la obra de Lacan. Así, el sujeto de Kristeva se encuentra dividido en dos mitades, ninguna de las cuales es un potencial agente político. El sujeto de lo simbólico es un conformista sobre-socializado, completamente sometido a las normas y a las convenciones sociales. Ciertamente, su conformismo es puesto ‘en proceso’ por el carácter rebelde del conjunto deseante de las pulsiones corporales vinculadas con lo semiótico. Pero, aquí tampoco, la simple adición de una fuerza anti-estructuralista no la conduce a superar el estructuralismo. El ‘sujeto’ semiótico no puede ser en sí mismo un agente para las prácticas políticas feministas por múltiples razones. Primero, porque se encuentra ubicado por debajo, y no al interior de la cultura y de la sociedad; de modo que es poco claro cómo sus prácticas podrían

ser prácticas *políticas* (Butler, 1991, da cuenta de esto). Segundo, es definido exclusivamente en términos de transgresión de las normas sociales; por lo tanto, es incapaz de insertarse en el momento reconstructivo de la política feminista, un momento esencial para la transformación social. Finalmente, es definido en términos de la fragmentación de la identidad social, y entonces no puede concentrarse ni en la reconstrucción de las nuevas identidades *colectivas* políticamente constituidas, ni en las solidaridades que son esenciales a la política feminista.

Por definición, entonces, ninguna mitad del sujeto dividido de Kristeva podría ser un agente político feminista. Considero que tampoco las dos mitades articuladas podrían serlo puesto que ambas tienden a cancelarse mutuamente: una fragmentando eternamente las pretensiones identitarias de la otra, la otra siempre recuperando la identidad perdida y reconstituyéndose nuevamente. El resultado final es una oscilación paralizante entre identidad y no-identidad sin ninguna resolución práctica. Aquí hay, en efecto, otra instancia del 'infinito malo', una amalgama de estructuralismo y su negación abstracta.

Si en el universo de Kristeva no existen agentes individuales para la práctica emancipatoria, tampoco existen, entonces, los agentes colectivos de dichas prácticas. Esto se ve al examinar una última instancia de su esquema aditivo de pensamiento, en particular, su abordaje del movimiento feminista como tal. Este tema es tratado más directamente por la autora en el ensayo "Women's time", ensayo por el cual Kristeva se hizo más conocida en los círculos feministas (en Kristeva, 1986). Aquí identifica tres 'generaciones' de movimientos feministas: primero, un feminismo humanista, igualitario y orientado al reformismo, que se propone conseguir una participación total de las mujeres en la esfera pública, un feminismo personificado tal vez por Simone de Beauvoir; segundo, un feminismo ginocéntrico culturalmente orientado, que apunta a acoger la especificidad simbólica y sexual de lo femenino por fuera de las definiciones machistas, un feminismo representado por las/os defensoras/es de la "écriture féminine" y de la "parler femme"; y finalmente, la propia marca registrada de feminismo de Kristeva – desde mi punto de vista, un verdadero post-feminismo – una aproximación radicalmente nominalista, anti-esencialista, que enfatiza que 'las mujeres' no existen y que las identidades colectivas son ficciones realmente peligrosas²⁰.

Ahora argumentaré que, a pesar del carácter explícitamente tripartito de esta caracterización, hay una lógica más profunda sobre el feminismo en el pensamiento de Kristeva, la cual se ajusta a su esquema dualista y aditivo. Para comenzar, el primer momento humanista e igualitario del feminismo cae fuera de toda consideración desde el momento en que Kristeva –errónea e increíblemente – asume que su programa ya se hizo realidad. Así, existen solamente dos 'generaciones' de feminismo que le conciernen. La siguiente cuestión es que, a pesar de su crítica explícita al ginocentrismo, hay una tendencia al interior de su pensamiento que participa implícitamente de él – me refiero a la identificación cuasi biologicista y esencialista entre la feminidad y la maternidad. Según la autora, la maternidad es la manera en la cual las mujeres, en oposición a los hombres, entran en contacto con el resto semiótico pre-edípico (los hombres lo hacen escribiendo poesía *avant-grade*; las mujeres teniendo bebés). Aquí Kristeva deshistoriza y psicologiza la maternidad, refundiendo la maternidad, el embarazo, el amamantamiento y la crianza de los niños, abstrayéndolos de todo contexto socio-político, y erigiendo su propio estereotipo de la feminidad. Pero luego Kristeva se desdice y se distancia de su propio constructo, insistiendo en que 'las mujeres' no existen, en que la identidad femenina es una ficción y en que, por tanto, los movimientos feministas tienden a lo religioso y a lo proto-totalitario. El esquema global de Kristeva sobre el feminismo, entonces, es aditivo y dualista: termina alternando los momentos ginocéntricos esencialistas con los momentos anti-esencialistas y nominalistas, los momentos que consolidan una identidad de género femenino maternal, indiferenciada y ahistórica con los momentos que repudian absolutamente las identidades de las mujeres.

En lo que respecta al feminismo, entonces, nos deja oscilando entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico-maternal, por un lado, y un post-feminismo anti-esencialista, por el otro. Ninguno de ellos es útil para la política feminista. En los términos de Denise Riley, la primera versión *sobrefeminiza* las mujeres al definirnos maternalmente. La segunda, en contraste, nos *subfeminiza* al insistir en que 'las mujeres' no existen y al desestimar el movimiento feminista por considerarlo una ficción proto-totalitaria²¹. Las dos versiones puestas en conjunto no permiten superar los límites de cada una de ellas. Por el contrario, esto constituye otro 'infinito

malo' y entonces, otra prueba de la inutilidad para la política feminista de un enfoque que simplemente conjuga una negación abstracta del estructuralismo con un modelo estructuralista que permanece intacto.

CONCLUSIÓN

Tengo la expectativa de que el presente artículo haya provisto una ilustración persuasiva y razonablemente vívida de mi argumento más general, concretamente, la mayor utilidad, para la política feminista, de las aproximaciones pragmáticas por sobre las estructuralistas para el estudio del lenguaje. En lugar de reiterar las ventajas de las teorías pragmáticas, terminaré con un ejemplo específico de sus usos para la política feminista.

Como argumenté, las teorías pragmáticas insisten en el carácter social del contexto y de las prácticas de la comunicación, y estudian una pluralidad de posiciones discursivas y prácticas históricamente variables. Como resultado, estas teorías nos ofrecen la posibilidad de pensar las identidades sociales como complejas, cambiantes y discursivamente construidas. Considero que esto constituye nuestra mayor esperanza para evitar algunas de las dificultades del pensamiento de Kristeva. Las identidades sociales construidas discursivamente, complejas y cambiantes, proveen una alternativa a las concepciones esencialistas y reificadas de la identidad de género, por un lado, y a las simples negaciones y dispersiones de la identidad, por otra. De este modo, nos permiten navegar con seguridad entre los peligros del esencialismo y del nominalismo, entre las identidades sociales reificadas bajo los estereotipos de la feminidad, por un lado, y la simple nulidad disolvente o el olvido, por el otro²². Sostengo, por lo tanto, que con la ayuda de una teoría pragmática del discurso podemos aceptar la crítica al esencialismo sin el riesgo de devenir post-feministas. Considero que ésta es una contribución invaluable. No podremos hablar de post-feminismo hasta tanto no hablar, legítimamente, de post-patriarcado²³.

NOTAS

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

1 Reúno todos estos autores no porque sean todos lacanianos – creo que en realidad sólo Kristeva y el propio Lacan lo son – sino porque, no obstante sus descargos de responsabilidad al respecto, todos persisten en la reducción estructuralista del discurso al orden simbólico. Profundizaré este punto más adelante en el ensayo.

2 De esta manera, el fondo de posibilidades disponibles para mí, una norteamericana de fines del siglo XX, tiene muy poco en común con el de la mujer china del siglo XIII con quien tal vez me gustaría imaginarme hermanada. Sin embargo, en ambos casos, el suyo y el mío, las posibilidades interpretativas son establecidas en el médium del discurso social. Es en el médium del discurso que cada una/o de nosotras/os encuentra una interpretación sobre lo que es ser una persona, así como también un menú de descripciones posibles que especifican el tipo particular de persona que cada uno/a ha de ser.

3 Para una crítica del 'feminismo cultural' como un repliegue de la lucha política, véase Alice Echols (1983).

4 Para una crítica brillante de este movimiento, ver Pierre Bourdieu (1977). Objeciones similares pueden encontrarse en "The system and the speaking subject", en Julia Kristeva (1986), que será discutido más abajo, y en la crítica al marxismo soviético de los formalistas rusos de la cual provienen las perspectivas de Kristeva.

5 Dejo a los lingüistas la decisión de si su utilidad para otros propósitos.

6 Esta crítica se dirige a lo que podría llamarse estructuralismos 'globales', esto es, enfoques que tratan la totalidad del lenguaje como un sistema simbólico cerrado. No pretende descartar la utilidad potencial de las aproximaciones que analizan las relaciones estructurales de sublenguajes o discursos circunscriptos, socialmente situados, cultural e históricamente determinados. Por el contrario, es posible que los encuadres del tipo de los arriba mencionados pudieran ser productivamente articulados con el modelo pragmático que se analiza a continuación.

7 Para una consideración de las tensiones entre las dimensiones hegeliana y saussureana del pensamiento de Lacan, ver Peter Dews (1987).

8 La pretensión de Lacan de haber superado el biologicismo descansa en su insistencia en la diferenciación entre el falo y el pene. Sin embargo, muchas críticas feministas demostraron que fracasa en impedir la recaída del significante simbólico en el órgano. La indicación más cristalina de este fracaso se encuentra en "La significación del falo", donde sostiene "la transmisión de flujo vital" que se produciría en la cópula. Ver Jacques Lacan (1982).

9 Una versión de este argumento fue elaborada por Dorothy Leland (1991).

10 Para una consideración sobre la importancia decreciente del parentesco como un componente social estructural de las sociedades capitalistas modernas, véase Linda J. Nicholson (1986).

11 Efectivamente, la función principal de una utilización tan amplia del término es, en apariencia, ideológica: al reunir en una misma categoría lo que es supuestamente ahistórico y necesario, y lo que es histórico y contingente, Lacan dota de una engañosa apariencia de verosimilitud su planteo sobre la inevitabilidad del falocentrismo.

12 Véase "The Blind Spot in an Old Dream of Symmetry" en Lucy Irigaray (1985). Aquí Irigaray muestra cómo el uso de un estándar fálico para conceptualizar la diferencia sexual define negativamente a la mujer como "falta".

13 Para una brillante discusión crítica de este tema tal como emerge en relación con la perspectiva del psicoanálisis feminista desarrollado en EEUU por Nancy Chodorow, véase Elizabeth V. Spelman (1988).

14 Incluso las feministas lacanianas han demostrado, en ocasiones, comprometerse en esta suerte de camada de los movimientos. Desde mi punto de vista, en el primer capítulo de *The Daughter's Seduction*, Jane Gallop (1982) se acerca peligrosamente a desechar las políticas de un movimiento feminista fundado en los compromisos éticos como compromisos "imaginarios".

15 Mi gratitud a Paul Mattick por avisarme de la existencia de este trabajo.

16 "Restauración" y "renovación" son traducciones estándar para el término de Kristeva "renouveau", aunque carecen de la intensidad de la versión francesa del término. Tal vez esto demuestre por qué los lectores a veces pasan por alto la eficacia transformadora de su explicación acerca de la transgresión, y por qué han tendido, en cambio, a tratarla como una mera negación sin consecuencias positivas. Para un ejemplo de esta interpretación, véase Judith Butler (1991).

17 Esta tendencia desaparece en sus escritos tardíos, en los cuales es reemplazada por un énfasis neo-conservador igualmente indiscriminado, incluso estridente, acerca de los peligros totalitarios que asechan cada tentativa de innovación incontrolada.

18 Véase "Stabat Mater" en Julia Kristeva (1986), y "Motherhood According to Giovanni Bellini" en Julia Kristeva (1980).

19 La presente interpretación de la filosofía del lenguaje de Kristeva le debe mucho a la brillante discusión crítica de Andrea Nye (1987).

20 Tomo los términos "feminismo humanista" y "feminismo ginocéntrico" de Iris Young (1985). Tomo el término "feminismo nominalista" de Linda Alcoff (1988).

21 Para los términos "subfeminización" y "sobrefeminización" véase Denise Riley (1988). Para una discusión interesante de la identificación neoliberal de los movimientos colectivos de liberación y del "totalitarismo" que realiza Kristeva, véase Ann Rosalind Jones (1984).

22 Este argumento se fundamenta en el trabajo que Linda Nicholson y yo hemos emprendido conjuntamente, y que ella continúa. Véase Nancy Fraser y Linda Nicholson (1988).

23 Tomo prestada esta línea de Toril Moi (1987).

- ALCOFF, L. (1988) "Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13(3): 405-36.
- BEEBE, B., LACHMAN, F. (1988) "Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure", in Arnold Goldberg (ed.), *Frontiers in Self Psychology, Progress in Self Psychology* 3. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- BOURDIEU, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, J. (1991) "The Body Politics of Julia Kristeva", in Nancy Fraser and Sandra Bartky (eds), *Revaluing French Feminism: Critical essays on Difference, Agency, and Culture*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- CAMERON, D. (1985) *Feminism and Linguistic Theory*. New York: St Amrtn's Press.
- DEWS, P. (1987) *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso,
- ECHOLS, A. (1983) "The New Feminism of Yin and Yan", in Ann Snitow, Cristine Stansell and Sharon Thompson (eds), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press.
- FRASER, N. (1989) "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-feminist Critical Theory of Late-capitalist Political Culture", in Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FRASER, N., LINDA N. (1988) "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", *Theory, Culture & Society* 5(2-3): 373-94.
- GALLOP, J. (1982) *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GRAMSCI, A. (1972) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. and trans. by Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- IRIGARAY, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- JENSON, J. (1989) "Paradigms and Political Discourse: Labour and Social Policy in the USA and France before 1914", *Working Paper Series*, Center for European Studies, Harvard University.
- KRISTEVA, J. (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Art and Literature*, ed. Leon S. Roudiez, trans. Alice Jardine, Thomas Gora and Lwon Roudiez, New York: Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1986) *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. New York: Columbia University Press.
- LACAN, J. (1982) "The Meaning of the Phallus", in Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. New York: W. W. Norton.
- LELAND, D. (1991) "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", in Nancy Fraser and Sandra Bartky (eds), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- MOI, T. (1987) Lecture at conference on "Convergence in crisis: Narratives of the history of theory". Duke University (September 24-27).
- NICHOLSON, L. J. (1986) *Gender and History: The limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press.
- NYE, A. (1987) "Woman Clothed with the Sun", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12(4): 664-86.
- RILEY, D. (1988) "Am I that name?" *Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ROSE, J. (1982) "Introduction -II", in Juliet itchell and Jacqueline Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. New York: W. W. Norton.
- SPELMAN, E. V. (1988) *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press.
- YOUNG, I. (1985) "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", *Hypatia* 3, published as a special issue of Women's Studies International Forum 8(3): 173-83.