

Lo que no somos. Historicidad del género y estrategias de desidentificación*

ELENI VARIKAS
Universidad de París 8

*This is mine.
This sequence of evicted possibilities.
Displaced facts. Tricks of light. Reflections.*

EAVAN BOWLAND, *The Journey*

El poder de identificar, de definir, de representar lo que es un hombre, una mujer, forma parte siempre de las condiciones de la dominación de género y de la legitimación de las instituciones, las prácticas, los sistemas de valores sobre los cuales ésta descansa en la modernidad política. Definir es fijar algo en un concepto preciso cuya supuesta identidad con su objeto vacía lo que hay de subjetivo y de reductor según la lógica de la cópula: «esto es así, no de otra manera». Si, como sugiere Judith Butler, la afirmación «¡es una niña!» identifica al bebé al mismo tiempo que actúa como una *self-fulfilling prophecy*, es porque quita al objeto así definido la posibilidad de ser «de otra manera» o, mejor aún, de no ser ni «lo uno» ni «lo otro»; el poder conminatorio del enunciado «¡es una niña!» reside, de hecho, en su complemento implícito «¡y no un niño!» que, asignando al bebé a un territorio sexuado predefinido, excluye de su concepto algo que, sin embargo, es propio del estado de *recién nacido*: el carácter imprevisible de aquello en lo que se va a convertir, el hecho de que es susceptible de producir algo nuevo, algo inédito. Pese a su pretensión de decir lo que la cosa *es*, el concepto dice más bien de qué cosa «constituye un ejemplar o es un representante, por tanto, lo que él mismo no es». Re-visitar esta inadecuación, y la relación que establece entre dominación conceptual y dominación material, es tanto más actual hoy en día en cuanto que el prisma bajo el cual se dejan aprehender los envites políticos del género es el de la *identidad* y refleja cada vez más lo que Adorno llamaba «el pensamiento de la identidad».

El género se comprende, en efecto, de manera dominante, bien como un «hecho positivo», bien como un abanico de identidades auto-creadas cuya producción performativa no tiene más límites que los de nuestra libre elección. Se presenta como la evidencia de la «diferencia-de-sexos» el «hecho» de que *hay dos sexos*, es decir, bajo la forma de identidades sexuadas opuestas y comple-

* Traducción de Ana Amorós.

mentarias, compuestas de diferencias físicas, psicológicas y sociales, de rasgos, de necesidades y de inclinaciones específicas que conviene administrar: con benevolencia, como en las reivindicaciones y las políticas de acción positiva o de paridad; de manera autoritaria, como en las políticas de familia, empleo, inmigración o asilo. Que se añada un tercer género no cambia necesariamente esta lógica que transforma la división de sexo de una relación de poder y de un principio de orden en un *ya-ahí*, algo *dado* que se trata de reconocer en su valor nominal. Basta con observar cómo el relativo consenso organizado en Francia en torno al PACS —el pacto civil de solidaridad que reconoce la existencia legal de las parejas del mismo sexo— salta por los aires desde el momento en que las parejas gays y lesbianas reivindican el derecho de adopción, una demanda que es difícil de interpretar en términos de reconocimiento de una identidad «cultural» —el reconocimiento de una tercera identidad sexuada— pero que pone en cuestión el género como *principio de orden*: la bi-categorización y la complementariedad jerárquicas de sexo en tanto que substrato pre-político de la organización de la vida en común.

Frente a esta dinámica del pensamiento de la identidad, que se convierte en una falsilla de lectura dominante de las relaciones sociales, ¿cuáles son las estrategias posibles de desidentificación? Si la tradición antinaturalista del feminismo se ha mostrado relativamente impotente frente a las nuevas formas de naturalización de lo social, que apuntan —más que a lo biológico mismo— al orden de la división por sexo, la crítica radical del positivismo de la «diferencia de sexos» y de su lógica esencialista se ha desarrollado ampliamente en el último decenio en el marco del pensamiento *queer*. Esta crítica se despliega, sin embargo, desde un punto de vista que vacía, en ocasiones, con la autoridad moral y política del *ya-ahí*, la materialidad y la historicidad de las relaciones de fuerza y de dominación que hacen de *lo existente* algo *dado*. Confiada a «actos de lenguaje» o a «técnicas de sí» que apuntan a echar por tierra las normas establecidas de la sexuación, la subversión del absolutismo del género se presenta como una serie de opciones individuales, de identidades sexuales heréticas cuya adopción no tiene otros límites que la performance (en el doble sentido de *acto de palabra* y de *resultado óptimo*) de los instrumentos y las técnicas de auto o re-construcción de los cuerpos.

No pretendo, en el marco de este texto, hacer justicia a la riqueza y al alcance crítico de la teoría *queer*. Lo que quisiera subrayar es que perspectivas diferentes, incluso diametralmente opuestas, del género tienden a dejar vacía una premisa fundadora de la teoría feminista, tal como se encontraba formulada en *El Segundo Sexo*: «*ser*» (mujer, hombre y, podríamos añadir, negro, árabe, gitano, homosexual, extranjero) es «*haber llegado a ser*, haber sido hecho», lo que conduce *simultáneamente* a las modalidades del sometimiento y a las del devenir sujeto, a las constricciones del poder y a la posibilidad de comenzar de nuevo. Vaciar esta «simultaneidad», sea para plegarse a la autoridad o a la

fatalidad del orden sexuado existente, sea para negar su peso determinante, contiene un elemento de *amnesia*, que oculta las relaciones de poder y los procedimientos autoritarios de diferenciación que presiden la constitución de las identidades sexuadas. En el primer caso, lo que «se olvida» es que, como tan bien lo había visto Virginia Woolf, son... «los vestidos los que nos llevan y no a la inversa». En el segundo, que la elección de estos vestidos nunca es una elección soberana. Yo desearía preguntarme aquí por las implicaciones teóricas y políticas de este doble olvido, volviendo a las estrategias posibles de «desidentificación» y las maneras en que reformulan el estatuto del *sujeto* y los envites teóricos y políticos de la *experiencia* del género, entendido como relación de poder y principio jerárquico.

Alejémonos de los hechos

Get your facts first, and then you can distort them as much as you please.

MARK TWAIN

El ser humano está encadenado a la roca de su pasado. Pero no es sólo lo que fue y es, sino lo que *puede llegar a ser*. Este potencial, nuestros conceptos y categorías de pensamiento tienen dificultades para expresarlo, ya que su *a priori* está imbricado en la sociedad tal cual es. Su sujeción a lo que existe se manifiesta en la minuciosa y paciente recopilación de hechos que fundan la universalidad de los conceptos: no en los hechos mismos, sino en el distanciamiento de la *historicidad* de estos hechos y de los sujetos que los perciben. Ahora bien, la historicidad latente desmiente la relación de identidad entre sujeto pensante y objeto pensado: la conflictividad social que la penetra impide que las cosas se dejen disolver amablemente en su concepto y hace que, por el contrario, oculten obstinadamente sus fragmentos de verdad en aquello que precisamente el pensamiento científico tiene dificultad en pensar: su no-identidad.

Ciertamente, no se puede pensar sin identificar. Pero, mientras que el pensamiento identificador tiende a hacer similar a cualquier disimilar, el pensamiento dialéctico se dirige al conocimiento de aquello que diferencia el objeto de todos los demás similares, haciendo emerger su singularidad. El hecho de que la realidad social e histórica exceda su aprehensión por el concepto —de mujer, de hombre— no significa en absoluto el abandono del trabajo de conceptualización. Lo que aquí está en cuestión no es el pensamiento sistemático, sino su tendencia a librar la realidad al absolutismo de las categorías cognitivas. El correctivo residiría en un segundo movimiento de la conceptualización que se esfuerza en hacer regresar al pensamiento a una reflexión sobre sí mismo, sobre su *enraizamiento en la realidad*, sobre la *concreción de su objeto*, su

historicidad: una reflexión que, al abrirse sobre lo no-idéntico, difiere el cierre definitivo del concepto, admitiendo su inconclusión.

Como sedimentos sucesivos depositados por la historia, los antagonismos que marcan los conceptos y las categorías de pensamiento nos recuerdan que éstos no son sino creaciones humanas. Rastrear las huellas de los antagonismos que han moldeado el concepto de «mujer», de «hombre», antes de que queden petrificados en «hechos brutos», en «datos estadísticos», «comportamientos», «inclinaciones» y «cualidades», es una de las tareas que el feminismo, en sus mejores momentos, ha confiado al pensamiento, participando de ese modo en una de las empresas teóricas más subversivas de la modernidad. Esta empresa llama a zafarse del sortilegio de lo existente que, convertido en *hecho positivo*, se impone como algo que existe con independencia de nuestras prácticas, de nuestros deseos, de nuestras vivencias. *Alejarse de los hechos* es así un primer movimiento necesario, para acercarse a ellos de otra manera, *recordando* que no encierran verdad alguna primaria e inmediata, ni ninguna otra autoridad que la que les otorga la relación de fuerza. Es en la *rememoración* de lo que se ha olvidado o se ha dado como resuelto donde se enraíza la *historicidad* del género —este verdadero trabajo de *anamnesis* que consiste en repensar lo que está *escondido* bajo la evidencia de un proceso, de una teoría, de un concepto— oculto no en el sentido de complot, sino en el sentido de lo que está *reprimido* porque no forma parte de la *lógica del hecho consumado*.

Contrariamente al historicismo y a su función legitimadora, que mina con demasiada frecuencia la intención emancipadora de la historia de las mujeres y del resto de los dominados, no se trata de buscar la verdad que habría en la historia —verdad de los vencedores, si así fuera— sino *el carácter histórico de la verdad*. Éste no apunta únicamente a las interpretaciones de la historia, la posibilidad, por ejemplo, de repensar el concepto de universalismo a la luz de la exclusión de las mujeres, el concepto de la libertad moderna a la luz de la esclavitud; permite igualmente atacar lo que, *bajo la apariencia de lo factual y lo descriptivo*, tiende a hacer de las desigualdades sociales un dato antropológico, en todos aquellos aspectos que, históricamente anclados en necesidades específicas, someten a los individuos a la conformidad y la dominación. Contrariamente a la perspectiva historicista, el método que se esfuerza por restablecer la *historicidad* del género no se deja impresionar por el «hecho» de que la «división por sexo» haya «cargado con su peso a todas las sociedades», o que la «valencia diferencial de los sexos» parezca ser un invariante; su objeto no es acceder a un auténtico e intemporal contenido de hombre o de mujer, sino *evocar la memoria* de la humillación, la resistencia, el sufrimiento que han sido necesarios para que los conceptos de hombre, de mujer, de blanco, de extranjero, lleguen hasta nosotros en su llana evidencia descriptiva. Evocación que permite resistir a la evidencia de las formas sociales existentes, a la autoridad irreflexiva y

presuntamente ineluctable de lo dado que restablece, en nuestros días, los clichés más repetidos, reduciendo el pensamiento a discurso de expertos.

Ahora bien, si esta *memoria voluntaria* hace recordar el carácter *mediatizado*, artificial, de conceptos que pretenden ser primeros e inmediatos, no se establece por capricho que todo es «construido» e histórico; es para hacer recordar los procedimientos de *heteronomía* y de *coerción* que presiden tal constitución, cuyo peso y carácter sistemático parecen a menudo escapar a las actuales llamadas a «desontologizar la política de las identidades». El potencial crítico de la historicidad resiste a la atracción del guiño nominalista —«la mujer no existe»— del que la teoría *queer* abusa en ocasiones en su estrategia de provocación y su humor paródico, por otra parte, saludable. Desaparecida en el concepto de *mujer*, el sentimiento agudo de que *la mujer* no necesita existir para que una mujer en particular *tenga miedo de andar sola por la calle* permanece; dicho de otra manera, no basta con que yo sepa que la mujer no existe si los demás, y más concretamente los hombres, no lo saben... todavía. La memoria «atávica» del temor que comporta el concepto de mujer atempera de este modo la euforia de los usos «oposicionales» de las tecnologías del cuerpo y de las prácticas «contra-sexuales»; recuerda que, por importante que sea, la renuncia individual a los privilegios y obligaciones de la condición natural de hombre/mujer, que Beatriz Preciado propone inscribir en un nuevo contrato «contra-sexual», sigue teniendo un alcance muy reducido; que no tiene más fuerza que la que tenía, un siglo y medio antes, el solemne compromiso de J. Stuart Mill de renunciar a los privilegios que el matrimonio con Harriet Taylor le otorgaba. Y con razón: en una configuración sistemática de poder que retiene a los individuos en la prisión del género, *l'arraisonnement*, una de las modalidades históricas de la lógica contractual, continúa estando vigente, limitando el alcance de prácticas individuales. Al margen de una praxis colectiva de transformación, estas prácticas dejarían, en efecto, a los *partenaires* «consintientes» a merced de la relación de fuerza, a una repetición del *statu quo*.

Como el cronista benjaminiano, «que relata los acontecimientos sin distinguir entre grandes y pequeños», cualquiera que recuerde, con la precocidad de las costumbres parlamentarias inglesas, el grosor reglamentario del bastón con el cual la esposa británica podía ser castigada desde finales del siglo XVII para asegurar la «paz en la familia», será escéptico en cuanto al uso de las categorías, de las preconizaciones y de las temporalidades políticas tal y como le han sido transmitidas. La menor huella de sufrimiento del pasado mantiene así la inquietud no apaciguada frente a la suficiencia amnésica de la categoría abstracta, poniendo en marcha un doble mecanismo de *desidentificación*: por una parte inflige un desmentido al pensamiento de la identidad que aleja la conciencia de la experiencia y reintroduce en el conocimiento su momento sensorial irreductible, es decir, su dependencia de la experiencia de los seres humanos de carne y hueso; recuerda así el precio que hay que pagar para que los conceptos de

«mujer», «hombre», «ciudadano», «obrero» puedan aspirar a la neutralidad científica y la validez universal: el amargo sacrificio de la diversidad cualitativa de la experiencia. Por otra parte, la corporeidad del sufrimiento pone en movimiento la correspondencia entre pasado y presente, haciendo emerger lo que en los conceptos (de «mujer», de «contrato») lleva las marcas de una injusticia pasada, pero siempre presente; activa el momento utópico de la rememoración que murmura que, pese a todo, nada está resuelto, que el sufrimiento no debe existir, que todo esto debería cambiar.

Sentido e historicidad de la experiencia

Si como afirmaban Kracauer y Adorno, la necesidad de prestar una voz al sufrimiento es una condición de toda verdad, restituir la historicidad del género es restituir las experiencias de aquellos y aquellas que han pagado las consecuencias. Sin embargo, tal empresa está lejos de resultar sencilla. El enfoque que liga la problemática de género a la crítica de las categorías de análisis dominantes, y de su universalidad, sitúa los estudios feministas frente a un desafío metodológico y teórico: ¿cómo estudiar un grupo dominado socavando a la vez los procedimientos de categorización que lo hipostasian y, por lo mismo, legitiman su dominación? Si se parte de la hipótesis de que no puede saberse de antemano lo que significa ser mujer en una sociedad dada, ¿cómo definir el objeto de conocimiento *mujeres* sin reproducir las definiciones normativas que organizan e interpretan la diferenciación jerárquica de los sexos? Y si se abandona las «mujeres» como objeto de conocimiento histórico, ¿cómo estudiar la historicidad de los mecanismos sociales que las constituyen en categoría naturalizada y otorgan a su subordinación un estatuto de evidencia? Si la diferencia de sexos no tiene otro sentido político y social que el que le dan los seres humanos, ¿cómo estudiar los procesos de atribución de sentido sin olvidar que son los seres humanos, es decir, la acción conflictual, recíproca e imprevisible *de hombres y de mujeres en plural*, los responsables, en cada caso, del sentido atribuido?

En dos textos que se han convertido en clásicos, Joan Scott criticaba hace quince años la idea de que la experiencia es el lugar donde las estructuras abstractas de dominación y de explotación son directamente comprobadas. Su crítica apuntaba, por una parte, a la instrumentalización, por parte de la historia social, de la experiencia de las mujeres en beneficio de una conceptualización unitaria y homogénea de la clase obrera; pero también, por otra parte, la relación directa e inmediata establecida entre una posición social, las maneras en que ésta es vivida, y el devenir sujeto de los individuos. Según Scott, el proyecto de hacer visibles las experiencias borradas u omitidas por las tradiciones dominantes oscurece, en realidad, las maneras en que el «sistema ideológico»

opera para construir sus categorías de representación binarias (heterosexual/homosexual, hombre/mujer, negro/blanco) como identidades inmutables.

La contestación del potencial cognitivo de la experiencia inaugurada por Scott remite a presupuestos teóricos y proposiciones metodológicas muy diversas. Si se considera que los usos positivistas de la experiencia llegan a un *impasse* con la historicidad de las relaciones de fuerza en las que se producen e interpretan las diferentes experiencias del género, nuestra preocupación debería de ser rastrear la diversidad de las «huellas de dominación» que la vivencia de los sujetos históricos arrastra, buscar el sentido de esa vivencia en la multiplicidad, la articulación y la co-extensividad de las estructuras y de las relaciones de dominación y de explotación que, sólo ellas, pueden revelar la configuración específica en la cual las experiencias del individuo adquieren un *sentido* singular. Pero lo que queda igualmente apuntado en este debate es el estatuto epistemológico de la experiencia, ligado él mismo al estatuto del *sujeto que actúa*. Para Joan Scott, no son los individuos quienes tienen experiencias, sino sujetos que se constituyen por la experiencia. Ella moviliza aquí una teoría del lenguaje que define al sujeto como «una consecuencia de ciertos discursos gobernados por reglas, discursos que gobiernan la inteligibilidad de la afirmación de la identidad», es decir, que animan o limitan la posibilidad de la afirmación de un «Yo».

Por una inversión del orden tradicional de la causalidad, el sujeto se transforma de causa a efecto, producto de discursos cuya referencialidad e inteligibilidad dependen únicamente de las anteriores significaciones del género: significaciones que, gracias a la función reiterativa del discurso, se introducen en las prácticas lingüísticas de significación más cotidianas y más banales. Lo que está en juego aquí ya no es una representación unitaria y su inadecuación a la diversidad, la fragmentación o la discontinuidad de las vivencias históricas de las mujeres, sino la posibilidad de *toda representación*, que supondría forzosamente un grado de *correspondencia* entre la vivencia de los seres humanos y su reconstitución narrativa.

Pese a la reflexión importante que han suscitado respecto a los presupuestos teóricos y las categorías por medio de las cuales estudiamos la historicidad del género, esos enfoques y las polémicas que han provocado refuerzan en lugar de subvertir la oposición tradicional *sentidoloxperiencia*. Seguida hasta sus últimas consecuencias, esta teoría del lenguaje y del sujeto haría caduco todo esfuerzo de restitución de la historicidad del género, incluso toda posibilidad de desidentificación. No ya el hecho de que la experiencia y la acción de los seres humanos puedan ser disociadas del lenguaje en y por el cual son experimentadas y comprendidas; lo que plantea problema es el determinismo lingüístico que, al privilegiar los discursos constituidos, es decir, los sentidos hegemónicos de la «diferencia de sexos», no deja lugar a lo que Stuart Hall llama el «trabajo interpretativo», a las prácticas lingüísticas por las cuales los hombres y las mujeres intervienen sin cesar sobre los sentidos establecidos con mayor o menor éxito.

Si la experiencia humana ya no es fuente de atribución de sentido o de acción, si los sujetos son el producto del discurso y de sus operaciones repetitivas, ¿cómo buscar las huellas de todo lo que no entra en el concepto de hombre, de mujer, de todo lo que expone lo arbitrario y la heteronomía de estas definiciones? El poder de la función repetitiva y performativa del lenguaje puede seguramente explicar por qué los hombres y las mujeres actúan tan a menudo de manera previsible y conforme a las normas de género. Pero no podría dar cuenta de las resistencias, de los impulsos y los deseos que exceden y contestan estas normas, en su transformación.

Joan Scott reconoce, ciertamente, que no se puede separar experiencia y lenguaje. Pero su desconfianza de los «relatos de emancipación» en los cuales la resistencia y la subjetividad son presentadas como salidas «de un deseo irrepresible» le impide tomarse en serio el enmarañamiento inextricable de la experiencia y del lenguaje de donde emerge el sujeto en su doble dimensión de aquel o aquella que *soporta* y aquel o aquella que *actúa*. Experimentar las convenciones del género, por ejemplo, las normas de la heterosexualidad obligatoria, de la maternidad, de la división sexuada del trabajo y de los recursos como asfixiantes y opresivos, apunta hacia aprehensiones del mundo, del trabajo, de la materialidad de los cuerpos que, sin estar «ya representadas» en el discurso, constituyen poderosos recursos de la capacidad que los seres humanos tienen de tomar la palabra con el fin de transformar los sentidos establecidos y comenzar de nuevo. Estas aprehensiones son extra o pre-discursivas en el sentido de que no pueden ser formuladas en el lenguaje *sin convertirse en otra cosa distinta*. Pero negar su significado, bajo el pretexto de que no hay (o *no todavía*) palabras para nombrarlas, es negar la significación de los deseos y de los impulsos susceptibles de transmutar la conciencia —incluso oscura y desarticulada— de la opresión, asignando al sufrimiento un nuevo sentido que reconstruye lo que nos sucede en una nueva perspectiva y, por ello mismo, transforma nuestra experiencia y la hace comunicable a los demás.

Releyendo los testimonios de las obreras inglesas y alemanas de principios del siglo XX, Regenia Gagnier y Kathleen Canning respectivamente ofrecen un notable ejemplo de restitución de este proceso, que recuerda la terca relación entre la vivencia de la opresión y el acceso a la posición de sujeto sin tener que recurrir al presupuesto de un sujeto soberano; ellas muestran cómo en una configuración histórica precisa, la extrema abyección y el sufrimiento físico ligados a la experiencia de la sexualidad, de las maternidades y del trabajo en la fábrica han moldeado las resistencias de estas mujeres; apoderándose de los discursos hegemónicos sobre el cuerpo femenino, los han utilizado y al mismo tiempo transformado, mediante la invención de un vocabulario del cuerpo magullado que les ha permitido retraducir sus vivencias en potentes relatos y situarlos en el corazón de lo político.

Contar posibilidades excluidas

Es esta experiencia retrabajada, y enunciada bajo una forma narrativa, la que constituye nuestro material; si tiene un valor cognitivo, un potencial de desidentificación, éste no reside en que transmite un conocimiento bruto e inmediato, preservado de las escorias discursivas por un «abismo ontológico»; es porque lleva las huellas del momento intuitivo de la experiencia del mundo por el sujeto, momento que, «no encontrándose enteramente sometido a los mecanismos de control», deja entrever lo que no entra en las categorías establecidas por las cuales es percibida la realidad. Contrariamente al «conocimiento oficial y “obligatorio” que [...] se sitúa fuera del tiempo y de la memoria», estos momentos intuitivos encerrados en los relatos de aquellos y aquellas que no son más que *objetos* de los discursos hegemónicos prestan a la evocación experiencias oscurecidas que se inscriben en una relación de tensión o de disonancia con las normas sociales. Lejos de ser transparentes o de revelar un «Yo» auténtico pre-discursivo, estos relatos vuelven a desplegar y reinterpretan vivencias cotidianas y banales y las ponen en relación con fenómenos y estructuras históricas más amplias que les otorgan un sentido compartido y una mirada universal.

Porque todo lo que los seres humanos conocen y experimentan sólo tiene sentido para ellos si pueden hablar de ello, si sus palabras tienen sentido para los demás y para ellos mismos, tratar estos relatos como epistemológicamente... «incorrectos» porque no dicen lo que ha ocurrido «realmente», sería caer en el mismo escollo historicista, confundir la realidad con la «totalidad de los hechos» que, de todos modos, nos resulta inaccesible; pero sobre todo sería olvidar que el que dice «lo que pasa», lo que *le* pasa, cuenta siempre una historia, y es en esta historia donde los hechos y gestos más comunes pierden su contingencia para adquirir un sentido humanamente comprensible. Desde este punto de vista, la contribución singular de estos relatos a la historicidad del género reside más bien en el hecho de revelar lo que las mujeres y los hombres *hacen de* lo que les pasa, la toma de la palabra, la acción por las cuales, ellos y ellas, son a veces capaces, frente a las «posibilidades aplastantes de las leyes estadísticas y de su probabilidad», de producir ese milagro que es lo «nuevo», lo inédito.

Como subraya Hannah Arendt, las historias surgidas de lo que la gente hace y sufre caen en la futilidad si no son recogidas, contadas y repetidas sin cesar. Los «hechos» y los «acontecimientos» de los vencidos(as) tienen posibilidades mínimas de sobrevivir al asalto del poder, de no ser expulsados fuera del mundo, por un tiempo, incluso para siempre. Lo que los salva del olvido y de la insignificancia no es otra cosa que el incesante discurso sobre ellos que, a su vez, permanece fútil si algunos conceptos e indicaciones no surgen de ellos para que puedan ser evocados por la memoria futura o simplemente citados. Gracias a esta evocación que permite hacer «transcurrir» en su propia experiencia las historias reiteradas y «disfrutar [...] de contarlas a su vez», la experiencia singular del pasado comulga

con el presente, y «no es la experiencia de una vida solamente, sino la de muchas generaciones»; gracias, en fin, a su sentido sin cesar *renovado* por cada nueva apropiación, hace posible «la mirada atrás más allá de la certidumbre de la historia consignada [...]. Estereotipados en fórmulas a menudo proverbiales, tales como «las ruinas que señalan el emplazamiento de antiguos relatos», estos «hechos» olvidados, y las peripecias de su transmisión, ofrecen una perspectiva preciosa para pensar las discontinuidades y las disonancias en las cuales se revelan a la vez las experiencias de la injusticia y del sufrimiento del pasado, y el carácter continuo, activo, de la injusticia en el presente.

«Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo puede ser que todas las mujeres nazcan esclavas?» Si la proverbial frase que la absolutista Mary Astell dirigió a Locke nos ha sido transmitida gracias a las... feministas owenistas, si sólo ha sobrevivido gracias a un desvío en el sentido de lo sorprendente (Astell no se refería a *la sumisión de las mujeres como tal*, sino a su extensión a todas las mujeres *sin excepción*), ello no impide su pertinencia: ésta reside, en efecto, en su capacidad de «representar» no una experiencia femenina homogénea y trans-histórica, sino la *puesta al día de nuevo* de un conflicto, de una tensión, de una resistencia que ilustra al mismo tiempo que la genealogía de la injusticia su carácter *siempre activo*.

Asimismo, pueden considerarse con desconfianza, y someter a la crítica de las fuentes, los términos en los cuales ha llegado hasta nosotros la leyenda de Sojourner Truth que, en 1851, exhibió ante un público abolicionista el espectáculo de sus musculosos brazos morenos de antigua esclava para oponerse a la imagen estereotipada de la fragilidad femenina esgrimida por los hombres contra el sufragio de las mujeres. Puede dudarse con razón de la exactitud histórica de la puesta en escena y del exotismo vernáculo en el que su contestación de lo femenino fue divulgada y transmitida por la tradición dominante del feminismo americano —forzosamente blanco y *middle-class*. Pero cualquiera que sea el idioma en el cual su pregunta: «¿acaso no soy una mujer?» (*Ain't I A Woman?*) haya sido formulada, ésta proporciona una de esas «imágenes dialécticas», arrancadas al *continuum* del tiempo, en las que «el Antiguamente se junta con el Ahora en un abrir y cerrar de ojos»; si todavía puede hoy ser citada en el orden del día, es porque encierra en substancia la cuestión no resuelta, siempre problemática, de la liberación del sujeto femenino de la homogeneidad del concepto, de su acceso a la pluralidad y a la diversidad, cuestión tanto más difícil de plantear en cuanto que complica la constitución que hay que retomar sin cesar *del sujeto político* del feminismo.

Tratar como un elemento bruto y unificante el origen de la verdad histórica transforma el hecho positivo de las diferencias empíricas de mujeres y hombres «en prueba de la diferencia de sexos». Pero suponer lo contrario, es decir, que el sentido precede y constituye, por medio del discurso, la experiencia de los sujetos, puede desembocar en el mismo positivismo, puesto que la diferen-

cia de sexos, tal como se la ve expresarse en los discursos preestablecidos y los sistemas simbólicos, puede convertirse a su vez en la «prueba» del diferente modo en que están constituidos los sujetos masculinos y femeninos, los hombres y mujeres de carne y hueso. Lo que se nos escapa en ambos casos es precisamente ese territorio fluido e indeterminado del *entre-dos*, dentro del cual emerge a veces la posibilidad de no ser *ni lo uno ni lo otro*, ese territorio donde la multiplicidad de las acciones y de las interpretaciones desestabiliza o contradice la uniformidad de las definiciones y de los envites del género, abriéndose a otras configuraciones posibles y haciendo aparecer las significaciones múltiples y conflictivas que ha podido y puede tener hoy ese «en tanto que mujer» al que con tanta frecuencia, y tan automáticamente, se ha recurrido. Pues si nuestra acción no se produce en un vacío ideológico y social, si está estructurada y orientada por sentidos que preexisten a ella, es, en el momento mismo en que se produce, *creadora de otros sentidos* que no están forzosamente *todos* dados en lo que su autor había *ya aprendido*.

Es en esta pluralidad e imprevisibilidad donde se enraíza el potencial de *desidentificación* de la *experiencia*, ese campo en que el *devenir sujeto* de las mujeres y de los hombres se inscribe tan pronto en conformidad como en oposición al orden existente. A menudo abandonado por quien se indigna de la falta de una correspondencia exacta entre las palabras y las cosas, ese territorio liminal resulta, sin embargo, precioso para explorar las huellas disonantes, a menudo borradas, las posibilidades excluidas por la regularidad repetitiva de los discursos vencedores. Desde este punto de vista, la experiencia no nos ofrece su más preciada verdad en su «representatividad» serial y positiva, sino en la *negatividad* de su singularidad, en su capacidad de exponer la impostura de los sentidos canónicos del género. Lo que tiene que decir de interesante y de subversivo no es lo que somos, sino más bien *lo que no somos, lo que no queremos*. Si ella no revela un «Yo» femenino restituido de milagro, da testimonio de la expulsión de sujetos femeninos de la historia y del concepto.

Nada resume mejor tal trabajo crítico, en el que la experiencia del pasado puede encontrarse *condensada*, que el uso irónico de la primera persona por Virginia Woolf.

No necesito precisaros que lo que voy a describir no ha existido nunca [...] «Yo» no es más que un término cómodo que designa a un ser desprovisto de toda realidad [...] llámame Mary Beton, Mary Seton, Mary Carmichael o cualquier otro nombre que os guste.

Expresando más «verdad que hechos» (*more truth than fact*), el «Yo» woolfiano no tiene nada del positivismo de un sujeto femenino heroico y unificado. Remite a un «monstruo extraño» y «compuesto» hecho de materiales heteróclitos y tan «incompatibles» como la historia y la ficción, de personajes

históricos y otros imaginarios, que desafían las dicotomías sexuadas bien ordenadas y a veces traspasan decididamente las fronteras del género —historias vividas y otras que *hubieran podido serlo*. Apunta a una tradición que el sujeto femenino no puede invertir más que por la re-memoración / re-invenición de historias que aquella ha silenciado o ha *impedido que ocurrieran*. Margaret Cavendish, las hermanas Brontë, Mary Wollstonecraft, Christina Rossetti, George Eliot, al igual que sus semejantes en la ficción, Mrs Brown, Judith Shakespeare, Mary Setton, Mary Carmichael, Clarissa Dalloway, Orlando hablan de «posibilidades eliminadas»; ellas participan de una «poética improvisada de *sentidos prisioneros*» del género que hace revivir experiencias perdidas para siempre, volviendo sobre lo que éstas tienen de significativo y de actual: experiencias singulares en las cuales lo universal surge como destino compartido de una heteronomía radical a la cual se remonta el encierro autoritario de la diversidad humana en la categorización binaria. Pero también como deseo y proyecto de libertad y de autodefinición que la toma de la palabra en primera persona, a una multitud de primeras personas, anuncia quizá como una promesa.

Eleni Varikas es Maître de Conférences en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de París 8. Ha publicado «Les femmes, de Platon à Derrida. Antologie critique», Plon, 2000 (con F. Collin y E. Pisier), «Le paria. Une figure de la modernité». (Coautora) Tumultes (2003), «Du sexe au genre. Territoires du politique», PUF (en prensa, 2005).