
Imaginario materno y sexualidad*

Teresa de Lauretis

Quisiera hablar de un aspecto del pensamiento feminista actual que me parece muy problemático aunque muy importante, el discurso sobre la madre. Especifico que me refiero sobre todo al discurso anglonorteamericano de formación psicoanalítica o solo con adherencias psicoanalíticas. Discurso que se ha desarrollado principalmente, pero con una importante excepción, en el ámbito del llamado feminismo blanco (llamado así para distinguirlo del feminismo de las mujeres de color o del tercer mundo estadounidense, términos que en italiano me parecen un poco ajenos, pero no sé como decirlo de otro modo). Es cierto que no podría faltar la referencia al discurso feminista italiano, aunque sólo sea por contraste, pero he querido tener fe en el proyecto de las compañeras de Bolonia que me han invitado gentilmente como norteamericana a este "encuentro con el feminismo norteamericano", lo cual tiene un sentido en la medida en que mi trabajo se ha desarrollado principalmente en los Estados Unidos, donde me trasladé poco después de graduarme, hace casi 30 años. Aunque en la medida de lo posible he seguido las vivencias italianas y he tratado de incluir algunas de las propuestas originales del pensamiento italiano en un contexto intelectual que de Europa sólo conoce Francia e Inglaterra, haciendo por tanto un poco de mujer-puente, como me ha definido Simonetta Spinelli, definición que me gusta mucho.

Y bien, precisamente en calidad de puente, en la presentación a las letras norteamericanas del libro de la Libreria delle Donne de Milán, *Non credere di avere dei diritti*, hace un par de años, subrayaba

* Texto para el Encuentro de Bolonia, Centro de Documentación de las Mujeres, 26-28 de noviembre, 1992. Agradecemos a la autora el permiso para su publicación.

la importancia del concepto de mediación simbólica asumido por la figura materna, pero al mismo tiempo notaba cierto forzamiento debido a una exclusiva atención a lo simbólico (en menoscabo de un imaginario que el libro no obstante deja entrever). Sin embargo aquel proyecto político de redefinir lo materno como relación simbólica y no natural, social y no individual o privada, era lo que principalmente quería hacer presente a un cierto feminismo norteamericano, académico y no, y numéricamente mayoritario, el cual —disculpen esta generalización desdichadamente inevitable en la sesión del encuentro— había reevaluado la relación con la madre y la relación con lo materno, pero sobre todo a nivel de lo imaginario (en el sentido lacaniano). En otras palabras, si la propuesta milanesa (a mi parecer) no prestaba suficiente atención a los contenidos imaginarios de la relación hija-madre —identificación, captación o valorización narcisista, pero también resistencia, agresividad o desidentificación— la reevaluación norteamericana de la madre había hecho en cambio de ella una figura plena, una imagen idealizada de hermandad utópica o de fusión preedípico, cuyas contradicciones o divisiones, en caso de que se verificasen, habría que atribuir las al sistema social o al patriarcado; en suma, había producido un discurso materno tan potente como totalizante, y para algunas, asfixiante. Pienso en la imagen de la Virgen Madre de Julia Kristeva que, según su “herética del amor” salvaría a las mujeres de la paranoia (y digo como inciso que en la crítica académica norteamericana Kristeva suele ser recibida y citada como feminista). Pero pienso también en la ficción de Pat Califia que en la refiguración del sadomasoquismo lesbiano toma como blanco a este “feminismo materno” visto como empalagoso, represivo y autoritario al mismo tiempo: una madre feminista contra cuyo legislar moralista se articula la transgresión sadomaquista de la hija. Y sobre esto se vea un bello ensayo de Julia Creet con el título “Hija del movimiento”.

Sin embargo no es el momento de documentar estas afirmaciones en extensión como debería (no puedo más que remitirme al libro¹ que estoy escribiendo y que espero que se publique también en italiano esta vez); pero daré algunos ejemplos. En primer lugar, el trabajo de Nancy Chodorow, de formación socióloga y por elección

¹ Ahora publicado como *The Practice of Love*, véase la introducción en este número.

teórica practicante y divulgadora de las relaciones de objeto, cuyo libro *The Reproduction of Mothering* tuvo mucha influencia hasta mitad de los años ochenta, sobre todo en las ciencias sociales, aunque las críticas demoleadoras que ha recibido de varios sectores del pensamiento teórico feminista lo han vuelto definitivamente problemático y hasta superado. Con Chodorow se pueden agrupar Nancy Hartsock, Marianne Hirsch, Madelon Sprengnether y muchas otras. Estas autoras no atribuyen a la madre un papel de figura fantasmática o erótica en la sexualidad femenina, sino que hacen de ella la figura de una afectividad extendida y de un potenciamiento individual y vagamente colectivo: una madre para cada una y la madre para todas. Esto no quita sin embargo que la relación materna de la que hacen una hipótesis se configure a nivel imaginario, en el sentido de que tiende a ignorar o a desvalorizar la función paterna sustituyéndola por la madre o lo materno como origen y causa de la subjetividad femenina, incluida su particularidad social y psíquica (no agresividad, capacidad de relación, una cierta ética, etc.).

Esta configuración de la relación hija-madre refuta el falocentrismo de Freud y de Lacan, refuta el inconsciente y la teoría de las pulsiones (Chodorow), pero de hecho después sustituye el nombre del padre por el nombre o en cualquier caso (Sprengnether) el cuerpo de la madre. Sin interrogarse, sin embargo, ni sobre un específico sexual femenino derivado de la diferencia sexual ni sobre su relación con la subjetividad. Y por lo tanto el ser sujeto sexuado mujer es concebido sólo en relación con lo materno, o sea, con la reproducción social o del género (gender), pero no, por ejemplo, con el deseo, ni con el deseo heterosexual ni con el lesbiano. El cuerpo, las pulsiones y la sexualidad se acantonan para dar cabida al yo-en-relación (self-in-relation) y a la diferencia de género. De ahí pronto se llega, o mejor aún se regresa, a la idea prefeminista de una subjetividad no sexuada, y en el segundo libro de Chodorow, independiente en parte también del género.²

Algo parecido sucede paradójicamente en la teoría milanesa de la diferencia sexual (como lo indicaba en mi ensayo introductorio a

² "No estamos siempre y en todos los casos determinados por o invocando esas experiencias psicológicas de género y sexualizadas" (Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, p. 198).

la traducción norteamericana de *Non credere di avere dei diritti*, ensayo después traducido al italiano y publicado en *DonnaWomenFemme*): evitar la consideración del componente imaginario, pulsional o erótico-sexual del simbólico femenino —no es casual que su genealogía se remonte a Noemí y Rut de la Biblia— en primer lugar viene a elidir, a eliminar o a negar el lesbianismo, o sea, aquella figura de la subjetividad femenina que es más capaz de significar, no sólo eróticamente sino también simbólicamente, una sexualidad femenina autónoma de la institución heterosexual; y en segundo lugar tiende a producir un sujeto femenino solamente simbólico, compacto, indiviso, y que por lo tanto se presenta como la contrapartida del sujeto cartesiano o de aquel neutro-masculino de la tradición filosófica previa al siglo XIX.

Pero si bien es cierto que “el simbólico femenino se basa en un imaginario femenino”, como lo sugiere Margaret Whitford a propósito de Luce Irigaray; y si bien es cierto también lo contrario, o sea que “es lo simbólico lo que estructura lo imaginario”, entonces cualquier simbólico —en nuestro caso el femenino— produce como efecto un imaginario (pp. 118 y 119). En el caso de Milán, por lo tanto, no es ilícito preguntarse, ¿cuál es el imaginario efectuado o promovido por el simbólico femenino? ¿A qué fantasmas da a luz la madre simbólica? ¿Cuáles son los ocultamientos eróticos de la deuda simbólica que hemos contraído con ella? Y en el caso del imaginario materno norteamericano, ¿qué tipo de simbólico le corresponde? ¿Y cuáles son las diferencias sociales (vale decir sociosimbólicas) y las diferencias sexuales que aquel imaginario elide, elimina o cancela?

Para examinar las posibles respuestas a estas preguntas, debo hablar primero de otro filón del feminismo norteamericano, de formación académica y numéricamente minoritario, pero conceptualmente más aguerrido e influyente. Y aquí quiero de nuevo subrayar que hablar de dos filones es una burda aproximación y que se podrían hacer distinciones muy precisas entre una estudiosa y otra, y entre sus diversas posiciones en el ámbito del pensamiento, de la actividad política —digamos en las diversas genealogías— del feminismo euro-occidental (Eurowestern: otro neologismo significativo en el contexto estadounidense). Pero en general creo que se puede decir que la configuración de la relación hija-madre dentro de este filón tiene en cuenta ya sea el aspecto imaginario ya sea el simbóli-

co, y coloca lo específico sexual femenino en el centro de la cuestión; pero tiende a permanecer en la óptica de la teoría psicoanalítica o de la metapsicología neofreudiana, aunque trate de extender los confines o de refocalizarla sobre instancias feministas. Me refiero a los trabajos de Juliet Mitchell, Jacqueline Rose, Kaja Silverman, Jane Gallop, Mary Ann Doane, Parveen Adams y otras.

Lo que todos estos trabajos tienen en común es el postulado preedípico, o sea, una relación particular y específica de la niña con la madre, de la que se hace derivar una característica de la sexualidad femenina —su llamado aspecto o vertiente “homosexual”. Esto daría lugar, en el curso del desarrollo psicosexual de la mujer, a una tendencia a la bisexualidad, a una configuración lábil u oscilatoria de las identificaciones y de las elecciones de objeto, y a una siempre inacabada identidad sexual (léase heterosexual. Cf. diferencia sexual = diferencia heterosexual). No es casual que estas características se encuentren en la histeria, porque uno de los textos fundamentales de este filón crítico feminista es el caso clínico de Dora. Si “Dora” (el nombre dado por Freud a su paciente Ida Bauer en el “Fragmento de análisis de un caso de histeria”) se ha vuelto célebre como figura paradigmática de la resistencia femenina al patriarcado, su caso se ha vuelto célebre en el discurso psicoanalítico feminista en virtud de una presunta homosexualidad de Dora que Freud habría descuidado analizar, aunque la indica en dos notas a pie de página. En el volumen de los doce ensayos críticos sobre Dora con el título *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism* (1985), gran parte de las colaboradoras dan por descontada la homosexualidad de Dora —alguna habla además de “lesbianismo” (Gallop, p. 217)—, aunque el texto no contenga ninguna indicación precisa, la propia Dora no haga mención (por boca de Freud, obviamente), y por lo tanto, su presunto deseo homosexual inconsciente por la amante del padre siga siendo una pura inferencia o hipótesis del propio Freud.

En el origen de estas y otras “relecturas” en clave feminista están la obra de teatro de Hélène Cixous, *Portrait de Dora* (1976) y un ensayo de Jacqueline Rose (aparecido en 1978) y reimpresso en aquel volumen. Quisiera hablar brevemente de este ensayo que no sólo ha influido en todas las relecturas sucesivas de Dora sino que también, al poner el acento en la relación preedípica con la madre, ha propuesto una concepción de la sexualidad femenina que es hoy com-

partida casi con unanimidad y también por estudiosas que por otra parte no aceptan las posiciones lacanianas de Rose. La pregunta que me planteo es: ¿por qué esta insistencia en el componente homosexual en la sexualidad femenina, qué finalidad tiene y en beneficio de quién es? Pero veamos la estrategia de lectura de Rose.

Casi a mitad del ensayo dedicado al caso clínico de Dora, publicado por Freud en 1905, Rose hace referencia a otro caso clínico de 1920, "Sobre la psicogenésis de un caso de homosexualidad femenina", que es el único en que Freud se encontró de frente con una mujer declaradamente homosexual (y cosa insólita en sus casos clínicos, a esta paciente Freud no le da nombre). De este segundo caso, Rose se sirve para sacar un paralelo con Dora; o mejor, para leer Dora a través del filtro de la homosexualidad de la otra, y encontrar así en Dora un "factor homosexual". Y en base a ello, con un salto de lo particular a lo universal hábilmente atribuido a Freud, Rose declara que este factor es una característica de la sexualidad femenina en general, o sea que el "factor homosexual" sería constitutivo de la subjetividad de cualquier mujer. El pasaje del caso singular a la regla general sucede así: el paralelo entre los dos casos, escribe Rose, es

irresistible —pero no tanto con miras a clasificar a Dora como homosexual en sentido estricto, sino porque en este caso Freud fue llevado a reconocer *el factor homosexual siempre presente en la sexualidad femenina* (an acknowledgement of the homosexual factor in all feminine sexuality), reconocimiento que le habría llevado a revisar sus teorías del complejo de Edipo en la niña. Porque en este artículo Freud es radical como nunca. Rechaza el concepto de cura, insiste que lo máximo que el psicoanálisis puede hacer es restituir a la paciente la originaria disposición bisexual, define la homosexualidad como no neurótica. Aunque al mismo tiempo la explicación que Freud da de este último factor —la falta de neurosis atribuida al hecho de que la elección de objeto había sido hecha no durante la infancia sino después de la pubertad— se pone en duda cuando él se ve forzado a hacer destacar la atracción homosexual en un momento precedente a la instancia edípica, [o sea] la primera adhesión a la madre; en cuyo caso o la muchacha es neurótica (pero claramente no lo es) o bien todas las mujeres son neuróticas (y esto sí que podrían serlo). (Rose, pp. 135-136; mis cursivas).

Estos elogios a un Freud particularmente iluminado en el tratamiento de la homosexualidad femenina parecen excesivos. En primer lugar, lo que le hizo cambiar de idea sobre el complejo de Edipo en la niña no puede haber sido "el reconocimiento del factor homosexual" en la sexualidad femenina en este texto de 1920 ya que Freud había hablado de una disposición bisexual del sujeto ya en 1905, en

los *Tres ensayos de teoría sexual*, y en 1915 les había agregado que “todos los seres humanos son capaces de hacer un elección homosexual y en realidad ya hicieron una en su inconsciente” (Obras completas, vol. VII). En segundo lugar, la adhesión preedípica a la madre, que Freud después reformuló como “complejo edípico negativo”, puede ser la causa, más que la consecuencia, del “factor homosexual” en la sexualidad femenina. Y por lo tanto no es Freud sino más bien Rose quien del análisis de *un* caso se ve llevada a postular la existencia de ese factor en cualquier forma de sexualidad femenina. En tercer lugar, Freud nunca definió neurótica la homosexualidad *per se*, aunque la define como un perversión; por ello, a este respecto Freud es mucho más “radical” en los *Tres ensayos*, donde excluye que la inversión sea innata, de lo que lo es en “Sobre la psicogenesis”, donde en cambio reintroduce la hipótesis de una homosexualidad congénita. Y permítaseme decir por último que, a mi parecer, como precisamente según la opinión de la paciente en cuestión (que terminó el análisis después de unas sesiones), y probablemente la de varios otros y otras, Freud no se manifiesta ciertamente iluminado cuando trata de encauzar la homosexualidad de la paciente en el binario de la bisexualidad.

¿Por qué por lo tanto Rose lo encuentra tan “radical”? ¿Y cómo sucede el pasaje generalizante de una mujer a todas las mujeres? La proposición conclusiva del párrafo que he citado antes proporciona un indicio: visto que Freud hace remontar la homosexualidad de la paciente “a la primera adhesión” preedípica a la madre, y visto que esta adhesión debe obviamente darse en todas las mujeres, entonces, Rose deduce que todas las mujeres participan de algún modo de la homosexualidad. Y no se para a reflexionar sobre el hecho de que algunas mujeres son homosexuales y otras no; y el caso de la paciente en cuestión no queda para nada aclarado por la adhesión universal preedípica [porque si es posible que todas las mujeres sean neuróticas, como dice Rose, ésta a pesar de todo no lo es]. Evidentemente lo que le importa es haber encontrado alguna homosexualidad en todas las mujeres, después de que Rose puede regresar a Dora y a la cuestión que le ocupa, o sea al problema de la identidad y del deseo femenino. Que es, ella concluye, “la imposibilidad de sujeto y deseo” (p. 146), vale decir, la imposibilidad para la mujer de ser sujeto deseante y sujeto del propio deseo. Y no le pasa ni siquiera

ra por la cabeza el pensamiento de que el particular deseo de la paciente homosexual no era en realidad imposible, sino que era claramente posible y declarado, si bien no satisfacible en aquella situación dada.

No quiero decir con esto que cualquier tipo de deseo sea posible para el sujeto mujer, el caso de Dora es un ejemplo de lo contrario. Y sé por cierto que la elegía de Rose sobre la imposibilidad para muchas mujeres de ser sujeto del propio deseo heterosexual tiene fuertes resonancias en el ánimo de muchas, feministas y no. Y tienen razón. Pero si esa imposibilidad depende de la pérdida de la madre y de la incapacidad consiguiente de asumir el propio cuerpo de mujer y el propio deseo confrontadas a lo que Lacan llama “el objeto viril” —si es así, aquella imposibilidad no pertenece a la homosexualidad y no le debe ser atribuida; porque el lesbianismo significa precisamente el desplazamiento del significante paterno y el rodeo de la ley que impide al sujeto mujer el acceso al cuerpo femenino.

Hay por lo tanto una paradoja en el razonamiento de Rose y en la idea de que la relación preedípica sea homosexual: la relación preedípica es por definición prefálica y pregenital, en cuanto forma parte de la sexualidad infantil, mientras que el término “homosexual” tiene sentido sólo hablando de la sexualidad post-edípica, es decir, sucesiva al reconocimiento de la diferencia sexual. En suma, hay una paradoja en la homologación de la relación preedípica con la relación homosexual o lesbiana (aunque esta última tiene ciertamente que ver también con la relación materna). En el caso de Dora —y de Rose— la paradoja se apoya sobre la falsa ecuación entre histeria (u oscilación bisexual) y homosexualidad. Me explico: la histeria en la mujer es vista con frecuencia como una incapacidad de asumir una identificación femenina, por lo que el sujeto oscila entre identificaciones y objetos de amor masculinos por un lado, e identificaciones y objetos de amor femeninos por otro, o sea, se encuentra suspendido (sintomáticamente) en una oscilación bisexual. En el caso de Dora y Rose, decía, la paradoja se apoya sobre la falsa ecuación entre histeria (oscilación bisexual) y homosexualidad; y esta ecuación se encuentra exactamente igual en Lacan, según quien el deseo femenino —tanto el de Dora como el de la paciente homosexual de “Sobre la psicogénesis” —es “el deseo de la histérica”, es decir, el

deseo de "sostener el deseo del padre" (pp. 38-39). Y es tal vez este escrito de Lacan (del seminario de 1964) el que sugiere a Rose el paralelo entre las protagonistas de los dos casos clínicos, a pesar de sus diferencias obvias.

Si por lo tanto, como dice Lacan en quien evidentemente Rose se inspira, el deseo de la histérica es el deseo femenino por antonomasia, y éste es "sostener el deseo del padre", entonces ciertamente la imposibilidad de ser sujeto del propio deseo es definitiva e irrevocable. Pero esa imposibilidad deriva de asumir el deseo del padre, tanto en la teoría como en la psique, o sea, tanto en el plano epistemológico como en el fantasmático. De su paciente sin nombre que opone resistencia a asumir el deseo del padre, Freud dice: "En realidad era una feminista." No obstante, hoy nosotras sabemos que el feminismo por sí no basta para contravenir ya sea la ley del padre ya sea el deseo del padre: este último con frecuencia coexiste con el feminismo y forma parte integrante del sujeto mujer, creando la imposibilidad de la que precisamente habla Rose.

Y por lo tanto a la pregunta que me había planteado —¿por qué esta insistencia feminista en la homosexualidad de la relación con la madre y por lo tanto una homosexualidad constitutiva de toda la sexualidad femenina?— se puede empezar a responder así: que la homosexualidad es el signo (pero tal vez fuera más exacto decir el amuleto) de una resistencia feminista al imaginario del simbólico falocéntrico-paterno. Digo "amuleto" en el sentido del signo u objeto mágico; como el anillo que vuelve invisible, esta homosexualidad latente o potencial puede ser invocada por las mujeres heterosexuales cuando sea necesaria para huir o resistir al imaginario del simbólico falocéntrico-paterno, vale decir, no tanto al simbólico masculino cuanto al imaginario hegemónico, el imaginario heterosexual. Pero esa resistencia sigue estando definida —así como lo está la histeria— por los parámetros de aquel mismo imaginario, y por lo tanto permanece dentro de los límites de una oscilación, una bisexualidad, un binarismo en el que el término simbólico fuerte siempre es el falo paterno. Y por eso esta homosexualidad materna debe, como dice Rosanna Fiocchetto, "marginar el lesbianismo respecto a la 'mujeridad'": a partir del momento en que se quiere hacer de la homosexualidad una característica afectiva de lo femenino, se debe homologar el lesbianismo con lo masculino y "cancelar la existencia

lesbiana como subjetividad femenina" por sí misma y capaz de autosignificarse (p. 7).

Otra configuración de la relación materna, siempre en el ámbito de este filón lacaniano pero con una variante significativa, es la que da Kaja Silverman que, como yo, encuentra insostenible la tesis preedípica y propone en cambio una figura de madre edípica o madre simbólica. A pesar de esto (y aquí ya no estamos de acuerdo), su punto de partida es la maternidad según Kristeva y el concepto de *chora* como fantasía o fantasmática "de una integración primordial de madre e hijo [child]" en lo que Kristeva llama "el círculo autoerótico de la gestación" (*The Acoustic Mirror*, pp. 101-102). Según Silverman, esta fantasía de una "enceinte materna" (con su doble sentido de cinta protectora y de mujer encinta), esta "escena homosexual materna", funcionaría a nivel profundo de base libidinal del feminismo; y Silverman quiere recuperar esta fantasía de una autoerótica e "indiferenciada comunidad de mujeres" del imaginario preedípico y transferirla al plano sociosimbólico.

Con este fin retoma la formulación freudiana del complejo edípico negativo y un trabajo de Lampl-de Groot de 1928 para sostener que la investidura libidinal de la niña en la madre durante la fase fálica no cesa con el advenimiento del complejo de castración (a causa del cual la niña abandonaría a la madre como objeto de amor y se dirigiría en cambio al padre), sino que continúa más o menos evidente en la vida adulta. De ello se deduce que "el sujeto femenino está así dividido entre dos deseos irreconciliables" en cuanto que, en el orden simbólico actual, el deseo por el padre "es una investidura libidinal en el falo, y por lo tanto en el orden simbólico [mientras que el deseo por la madre] es una investidura libidinal en todo aquello que ese orden desvaloriza" (p. 123). Y entonces se puede deducir de ello que el feminismo, reevaluando la instancia materna o instaurando un simbólico femenino, permitiría que el deseo por la madre se realizase en la homosexualidad así como el actual orden patriarcal permite que el deseo por el padre se realice en la heterosexualidad. Silverman propone en realidad la figura de una madre edípica que sería la transposición en el plano simbólico de la "enceinte materna" de Kristeva y representaría "una de las fantasías portadoras del feminismo, imagen potente ya sea de la unidad de las mujeres ya sea de su separatismo a veces necesario". Hasta el

punto que, Silverman afirma, "si no actuase esta fantasmática homosexual-materna, el feminismo sería imposible" (p. 125).

Vuelve así la tesis de la homosexualidad/bisexualidad femenina, expresada de una forma aún más enfática: los términos que Silverman usa repetidamente hablando de la relación hija-madre son "pasión", "deseo", "deseo apasionado", "investidura erótica", o "un deseo erótico que es totalmente no asimilable a la heterosexualidad" (p. 102) (me parece que el lenguaje mismo aquí prueba hasta qué punto esta madre simbólica es en efecto una madre imaginaria). A pesar de las connotaciones voluntariamente sexuales de estos términos, Silverman no usa nunca la palabra lesbianismo y a pesar de todo es patente que su proyecto consiste en delinear una teoría de la sexualidad femenina válida para todas las mujeres. ¿Qué sentido tiene por lo tanto el "deseo por la madre" atribuido a una feminista heterosexual?

No se puede más que concluir que lo que esta madre simbólica representa es la fantasía feminista de una hermandad sin disensiones, sin divisiones, y sobre todo sin diferencias sexuales, una comunidad femenina sexuada pero (repito) sin diferencias sexuales, y creada a imagen de una madre fálica, potente, en el plano socio-simbólico pero al mismo tiempo femenina y positivamente heterosexual, o sea capaz de proporcionar a la hija la medida especular de un potenciamiento narcisista de su feminidad. Por lo tanto anticiparé la hipótesis que la importancia de Kristeva para Silverman no sea tanto la fantasía de un cuerpo materno virginal y masoquista, o la de una comunidad de delfines (como Kristeva ve a las mujeres entre sí), como en cambio la imagen de la misma Kristeva, teórica de lo materno; no tanto, esto es, el contenido de sus enunciados teóricos cuanto la seducción a un tiempo fálica y narcisista de su sujeto de la enunciación. En este sentido la tesis de Silverman se enlaza con el imaginario materno feminista del que hablaba antes, en el que la madre funge de figura especular de identificación narcisista y de potenciamiento simbólico.

Con este fin cito brevemente el libro *Eros and Power* de Haunani-Kay Trask, que propone un imaginario feminista muy similar, aunque se inspira en Marcuse en vez de en Freud y Lacan. A diferencia de Silverman, Trask se sirve principalmente del andamiaje conceptual de Chodorow y de una lectura débil (reductiva) del concepto de

continuo lesbiano propuesto por Adrienne Rich; y se refiere explícitamente también a los textos lesbianos de Audre Lorde, Cherríe Moraga y de la propia Rich, identificándose como mujer de color y heterosexual. Pero el imaginario materno feminista en este libro (publicado en 1986) es todavía más llanamente utópico y sentimental.

Cito un fragmento:

Para las feministas en movimiento hacia un nuevo Eros, este "retorno a la madre" es tanto literal como simbólico. Es literal para aquellas feministas que se identifican totalmente con las mujeres: las feministas lesbianas. Y es menos físico, pero no por eso menos afectuoso y nutriente [nurturant], para las feministas que se identifican con las mujeres en cuanto parte de una familia de hermanas: mujeres en hermandad. En ambos grupos la tierna relación simbiótica entre madre y niño es el fundamento consabido sobre el que se basa la identificación entre mujeres. (p. 103).

Esta visión edulcorada de una hermandad que vencería las divisiones sociales, la discriminación racial y la homofobia extendida — todas notoriamente recurrentes en la historia del feminismo estadounidense— se resquebraja sin embargo gravemente cuando Trask se alinea con "la mayoría de las mujeres"; para ellas, escribe, el separatismo y el lesbianismo no son "una alternativa realista" sino más bien "estrategias temporales" que deberían permanecer siempre a disposición de todas (en otras palabras, el lesbianismo como vacación o pausa restauradora de la "realidad" de la heterosexualidad). Porque agrega, "el amor no puede nacer de la teoría". Y sobre esto se podría también discutir. Pero qué comporta la heterosexualidad, con sus fuertes engranajes sociales y sus exigencias materiales, para el eros femenino o para las relaciones entre mujeres nunca se explica.

Y ahora, por contraste, quisiera hablar de dos propuestas críticas que examinan la relación materna sin voluntarismos, sentimentalismos o autoglorificaciones, sino que al contrario se focalizan en el conocimiento de una pérdida, una falta, que a mi juicio centra mucho más de cerca la condición de una sexualidad negada, expropiada o proscrita como lo está en sus varias formas la del sujeto mujer. La primera es un ensayo de Hortense Spillers con el título intraducible "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", a grandes rasgos "Bebé de mamá, de papá tal vez: una gramática norteamericana". Pero por la construcción particular del genitivo sajón inglés, también podría decir "el niño o la niña de mamá, el tal vez de papá" (jugando con la frase lacaniana "el nom-

bre del padre" [*le nom du père*]). Este es un ensayo difícil, conceptualmente denso y estilísticamente complejo, por lo que estoy en deuda con la lectura que da de él Victoria Smith en su tesis de doctorado en la Universidad de California, Santa Cruz.

La madre de la que habla Spillers (usando el término familiar "mamá" con connotaciones no sólo de afectividad sino también de desvalorización social) es la mujer africana en América durante el periodo de la esclavitud y su descendiente directa, la mujer afroamericana en los Estados Unidos de hoy. En el orden simbólico de esta particular "gramática norteamericana", —donde *gramática* sugiere la lógica estructural del sistema de parentesco y alude por tanto al nexo sexualidad/reproducción social/nombre del padre— el axioma "*mater semper certa...*" asume un significado bastante distinto: en primer lugar porque la madre esclava no tiene ningún derecho sobre los hijos o las hijas, que son de propiedad del patrón blanco, el cual puede llevárselos, usarlos o venderlos a su gusto; ningún derecho de propiedad por lo tanto, pero tampoco derecho afectivo, como en cambio es reconocido socialmente a la madre blanca. En segundo lugar porque el padre no sólo no es cierto, sino que con mucha frecuencia es aquel mismo patrón que sin embargo no reconoce la paternidad de los hijos que ha procreado violentando a la esclava; hijos que también heredan de la madre la condición de esclavitud, de no humanidad.

Por lo tanto el nombre del padre (o sea del patrón blanco, porque ni siquiera el hombre africano tiene ningún derecho sobre sus eventuales hijos) no define ni a la mujer ni al hombre africano en esclavitud, los cuales no tienen estatuto de sujeto social y ni siquiera estatuto humano. Por lo cual, mientras que la madre blanca tiene un valor no sólo afectivo sino también social, aunque sea como vehículo de transmisión del poder masculino en el nombre del padre, el cual determina la identidad o la existencia social de un individuo, en cambio la madre negra, que no tiene derechos sobre la prole, es la que determina, junto con la existencia física, también el no valor social y, de hecho, la no humanidad de los hijos. Su cuerpo, por lo tanto, no es el lugar de la reproducción social del hombre (y por lo tanto de la humanidad), sino el punto de pasaje de lo humano a lo no humano. No es por tanto cuerpo sino "carne" no significativa, o sea, está afuera de las categorías de género (masculino o femenino)

y de la nominación, es decir, afuera de lo simbólico. A consecuencia de este "hurto del cuerpo" en su historia, la mujer afro-americana no entra en el análisis feminista de género y su relación con la madre, su sentimiento del cuerpo femenino, es por lo tanto necesariamente otro: reclama una posición diversa del sujeto respecto a las relaciones de parentesco, del nombre del padre y de un cuerpo materno y femenino desde siempre expropiado y perdido. Según Smith, es esta pérdida la que constituye la temática de las novelas de dos escritoras contemporáneas, Toni Morrison (*Beloved*) y Gail Jones (*Corregidora*), en las que la escritura se esfuerza precisamente por recordar, reconstruir y encontrar un cuerpo sexuado, y por tanto un cuerpo para el sujeto y el deseo femenino.

También Judith Roof, leyendo a dos escritoras lesbianas contemporáneas, Rita Mae Brown y Jane Rule, encuentra que el lugar de la madre está vacío, o mejor dicho, está estructurado por una ausencia. La madre es desconocida, inaccesible, inalcanzable también a través de la memoria, y no genera fantasmas de plenitud ni el sueño de una beatitud pre-edípica sino que produce el conocimiento de una pérdida que es y seguirá siendo incolmable: un vacío, una falta sobre la que se constituye la subjetividad de la hija. En la trama fantasmática de los textos en examen (*La jungla de los frutos rubies* y "Esto no es para ti"), la ausencia de la madre del lugar de los orígenes y la imposibilidad de la hija de identificarse con el deseo materno dan lugar a un deseo absolutamente irrealizable y que por tanto se resuelve en el mismo desear.

Si ponemos estos textos narrativos frente a la teoría de Kristeva y Chodorow, Roof sostiene que, mientras que en la óptica heterosexual de esta última la figura materna crea "la ilusión de un deseo [femenino] realizable a través de la maternidad (volviéndose madre), las novelas lesbianas representan un deseo realizable sólo en el desear" (p. 116). Para Chodorow y Kristeva, observa Roof, el proceso de diferenciación de la madre que ocurre con el Edipo, el encuentro con el padre y el reconocimiento de la diferencia sexual, deja como residuo el deseo nostálgico de un retorno a la fusión indiferenciada del periodo preedípico. El sujeto femenino oscilará perpetuamente por tanto entre el sueño de unión con la madre y el significado de la diferencia sexual para la mujer, vale decir, el deseo de convertirse en madre ella misma. En otras palabras, la nostalgia

por la madre se convierte en un deseo no realizable en sí pero que busca gratificación a nivel fantasmático en el sueño de amor materno (Kristeva) o en la ilusión de encontrarlo en la unión heterosexual (Chodorow y Dinnerstein). Ambas, Kristeva y Chodorow, proyectan por lo tanto el fantasma materno y la nostalgia de unidad preedípica en el lugar del deseo femenino. En cambio, para las escritoras lesbianas ese lugar está signado no por la identificación con la madre sino por su ausencia y por el conocimiento de una falta en el centro del sujeto; cuyo deseo por lo tanto es sostenido paradójicamente por su imposibilidad de satisfacción, o sea, es el deseo de desear.

Según Roof éstas no son dos estructuraciones diversas del deseo sino dos posiciones diversas en el seno de una misma estructura (p. 116). Que en realidad es, aunque ella no lo especifica, la estructura del deseo según Lacan, en cuyo esquema las posiciones del deseo son dos, ambas definidas en relación al falo paterno: la posición masculina es tener el falo, la femenina serlo y así "sostener el deseo del padre". Roof escribe precisamente que en los textos lesbianos "la madre ausente equivale al falo ausente e inaccesible" (p. 116). Pero aquí se presenta un viejo problema: si decimos que el deseo de desear es deseo del falo, ¿cómo distinguir el deseo lesbiano del deseo masculino? En suma, esta formulación, "el deseo de desear", que no es casual que repita el título de un libro de Mary Ann Doane, muestra aún otra vez los límites del pensamiento feminista de formación lacaniana, que aunque plantea la cuestión de la sexualidad más claramente que cualquier otro filón del pensamiento crítico feminista, no logra sin embargo salir de un esquema conceptual que axiomáticamente privilegia el falo paterno.

No obstante estas dos últimas propuestas representan un importante intento de salir de un imaginario materno que re(con)duce la sexualidad femenina en todas sus formas, histórica y culturalmente diversas, a una misma estructura y le reconoce una única determinante, la maternidad. Entiéndase bien que no puedo estar de acuerdo con Silvia Vegetti Finzi cuando escribe que "la maternidad, como proceso de identidad femenina, ha permanecido privada de representaciones adecuadas", es "lo impensado de nuestra época" (p. 7). Me parece verdad lo contrario: la maternidad no es "lo impensado de nuestra época" sino su imaginario más representado y, en el

discurso feminista, hegemónico. Diría más: es un imaginario peligroso para las mujeres en este atroz fin de siglo que podría también signar el fin del segundo feminismo.

A base de repetirme quiero reasumir por qué, según yo, el imaginario materno es peligroso para las mujeres. No sólo porque re(con)ducir la sexualidad femenina a la maternidad, o la identidad femenina a la madre, imaginaria o simbólica, cancela una historia de luchas sociales, personales y políticas, por la afirmación de una diversidad entre las mujeres y de las mujeres frente a las instituciones y formaciones culturales hegemónicas; sino también porque este modo de reapropiarse de la maternidad y de la potencia materna por parte de las mujeres se basa en una premisa teórica ambigua, la de un "factor homosexual" o una homosexualidad latente en cualquier mujer y derivante de la relación materna. Y esto a su vez cancela la historia de luchas políticas, individuales y sociales, por la afirmación del lesbianismo como relación particular entre mujeres que no sólo es sexual sino también eminentemente socio-simbólica. Y todo esto, me preguntaba antes, ¿en beneficio de quién es?

Por un lado, la figura de la madre edípica o simbólica proporciona un modelo de potencia femenina, de identificación y potenciamiento narcisista del que todas las mujeres tienen necesidad: todas queremos ser potentes, bellas y seductoras. Por otro lado, sin embargo, la seducción de esta imagen de homosexualidad femenina-materna deriva de la carga erótica de un deseo por las mujeres que no es el masculino, o sea, que deriva del deseo lesbiano que, a diferencia del masculino, afirma y potencia el sujeto sexuado mujer. Para las mujeres no lesbianas, por lo tanto, la homologación de homosexual y materno puede representar, a menos a nivel fantasmático, la posibilidad de acceso a una sexualidad femenina autónoma y a una subjetividad deseante (que, como dice Rose, sería imposible de otro modo). Pero el acceso a una subjetividad deseante femenina así obtenido es posible a condición de cancelar o renegar de la diferencia sexual entre mujeres; y el efecto político —simbólico— de este discurso feminista es negar o desautorizar la realidad y la diversidad del sujeto lesbiano.

Para concluir, vuelvo un momento de este lado del puente para mencionar al menos el libro de Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, aunque se aparta de mi tema porque no concierne a la sexua-

lidad sino más bien a la mediación simbólica al lenguaje, y a lo que Muraro llama la libertad femenina. Recordando la gran importancia que atribuyo al concepto de mediación simbólica en la presentación del libro de Via Dogana a las lectoras de lengua inglesa —importancia de la que estoy todavía convencida— encuentro muy preocupante la ecuación entre madre simbólica y madre biológica propuesta por Muraro en su libro y el deslizamiento de la “deuda simbólica” hacia una “gratitud” obligada a aquella que nos ha “dado la vida”. Digo con toda sinceridad que, desde mi puente suspendido entre lenguas y lenguajes diversos, no veo cómo se pueda tomar la expresión “lengua materna” a la letra y pensar que esa lengua aprendida de la madre sea garantía de una verdad cualquiera o de libertad femenina. En el mejor de los casos puede ser la figura mítica de un tiempo feliz, destinada a “celebrar y al mismo tiempo a sancionar una ausencia o una imposibilidad” como escribe Lea Melandri, “la ilusión que desplaza en un lugar *otro* (el origen, la infancia, la naturaleza) una pérdida que adviene *aquí, ahora y en nosotras mismas*” (Lapis, p. 12). En mi caso personal era la lengua de un patriarcado avieso, aquel del que hablábamos en los años 70, pero que aún hoy define la sexualidad femenina a partir de la maternidad. En esta lengua, aún hoy, yo, aunque sea madre, no tengo nombre. Por lo tanto permitan que (yo) me de nombre a través de la mediación simbólica de otras mujeres, muchas de las cuales no son, no han sido, no serán nunca madres. Lo haré respondiendo a Luisa Muraro, que me ha pedido que piense en la libertad femenina “precisamente en relación con la cuestión del lesbianismo” (DWF, p. 53).

Para mí el lesbianismo no es un simple “comportamiento real” ni una “elección” entre varias opciones ofrecidas por el actual mercado del sexo hecha por un sujeto previamente constituido; no es la “libre” elección de un sujeto que se habrá constituido en un futuro anterior de libertad femenina. El lesbianismo es ya hoy una de las formas que esa libertad asume precisamente en cuanto es constitutivo del sujeto, es una forma de sexualidad y de subjetividad femenina: quiero decir que el lesbianismo es uno de los modos de mi ser sujeta a un simbólico y a un imaginario, y es una de las condiciones de mi constituirme sujeto psíquico y social precisamente frente a esa sujeción. La libertad, si la hay, está ahí, no en un futuro porvenir sino en la cotidiana materialidad del vivir, en el actuar, en el pensar,

en el desear, en el fantasear dentro y contra los límites y los espacios de nuestra sujeción y de nuestra subjetividad. Pues para mí el feminismo significa lo siguiente: que la libertad está condicionada, no es absoluta; que para ser feminista yo debo ya de algún modo ejercitarla; y que sólo en cuanto ya la estoy ejercitando puedo devenir y declararme sujeto, mujer y lesbiana. Estos son los términos (contingentes) del orden simbólico e imaginario en los que yo me puedo denominar en este día de noviembre de 1992.

Bibliografía

- Bernheimer, Charles y Claire Kahane, compiladores, *In Doras's Case: Freud-Hysteria-Feminism*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.
- Brown, Rita Mae, *Rubyfruit Jungle*, Nueva York, Bantam, 1977.
- Califia, Pat, *Macho Sluts*, Boston, Alyson, 1988.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Chodorow, Nancy, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- Creet, Julia, "Daughter of the Movement: The Psychodynamics of lesbian S/M Fantasy", *differences*, vol. 3, no. 2 (verano 1991), pp. 135-159).
- de Lauretis, Teresa, "La pratica della differenza sessuale e il pensiero femminista in Italia", traducción de Sylvie Coyaud y Cristina Fischer, *DWF* no. 15 (1991), pp. 37-56.
- Doane, Mary Ann, *The Desire to Desire: The Woman's Films of the 1940s*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper and Row, 1977.
- Fiocchetto Rosanna, "Quattro luoghi comuni", *Squaderno* no. 1 (1989), pp. 5-9.
- Freud, Sigmund, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" [1920], *Obras Completas*, vol. XVIII, Amorrortu editores, 1985.
- Freud, Sigmund, "Tres ensayos de teoría sexual" [1905], *Obras comple-*

- tas, vol. VII, Amorrortu editores, 1985.
- Freud, Sigmund, "Fragmento de análisis de un caso de histeria" [1905], *Obras completas*, vol. VII, Amorrortu editores, 1985.
- Jones, Gayl, *Corregidora*, Nueva York, Random House, 1975.
- Lacan, Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, [El seminario de Jacques Lacan, Libro XI], Paidós, 1989.
- Lapl-de Groot, A., "The Evolution of the Oedipus Complex in Women", *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 9 (1928), pp. 332-345.
- Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere diritti*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1987.
- Melandri, Lea, "L'ereditá contesa", *Lapis. Percorsi della riflessione femminile* 16 (junio 1992), pp. 5-12.
- Morrison, Toni, *Beloved*, Barcelona, Ediciones B, 1988.
- Muraro, Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- Roof, Judith, *A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.
- Rose, Jacqueline, "Dora. Fragment of an Analysis", en *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*, recopilado por Charles Bernheimer y Claire Kahane (Nueva York, Columbia University Press, 1985), p. 135-136.
- Rule, Jane, *This Is Not for You*, Tallahassee, Naiad Press, 1988.
- Silverman, Kaja, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Smith, Victoria, "Dereliction and Narration", manuscrito, University of California, Santa Cruz, marzo 1992.
- Spillers, Hortense, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics* (verano 1987), pp. 65-81.
- Sprengnether, Madelon, *The Spectral Mother: Freud, Feminism, and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- Trask, Haunani-Kay, *Eros and Power: The Promise of Feminist Theory* (1986).
- Vegetti Finzi, Silvia, *Il bambino della notte: divenire donna divenire madre*, Milán, Mondadori, 1990.
- Whitford, Margaret, "Rereading Irigaray", en *Between Feminism and Psychoanalysis*, compilado por T. Brennan (Londres, Routledge, 1989), p. 118 y 119.