

MARÍA LUISA FEMENÍAS

**SOBRE SUJETO  
Y  
GÉNERO**

*(Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*



CATÁLOGOS

Diagramación: *Oscenter*  
Tapa: *Sebastián García*

© 2000 by Catálogos  
Av. Independencia 1860  
1225 - Buenos Aires - Argentina  
Teléfax 5411 4381-5708/5878/4462  
[www.catalogosedit.com.ar](http://www.catalogosedit.com.ar)  
E-mail: [catalogos@ciudad.com.ar](mailto:catalogos@ciudad.com.ar)

ISBN 950-895-087-0

Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro, mediante la utilización de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723  
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

A

*Lidia Bozzacchi, Liliana Zuccotti y Marcela Nari*  
in memoriam



## Agradecimientos

Este libro es el resultado de la reelaboración de un conjunto de ponencias, conferencias y reuniones de seminario dictados a lo largo de los últimos años en Universidades argentinas y extranjeras. Las páginas que siguen recogen no sólo la bibliografía que cito sino también las objeciones de muchos de sus participantes y mis réplicas. Agradecer a quienes contribuyeron a este enriquecimiento excede el espacio que la prudencia dispone, por eso me limitaré a mencionar las Instituciones que avalaron mi trabajo en los últimos años y dejaré a cada uno/a la tarea de reconocerse como miembro activo de ellas.

En primer término, quiero agradecer a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y a la Cátedra de la Mujer de la Universidad Nacional de La Plata el espacio y la confianza que me brindaron para el desarrollo de estos temas, a los/as estudiantes que asistieron con entusiasta curiosidad a mis seminarios, y al grupo de investigadoras jóvenes que me acompaña desde 1995 en los proyectos que sobre la *constitución del sujeto moderno* dirijo en la Universidad Nacional de La Plata. Igualmente, mi agradecimiento al Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género —y a sus perseverantes participantes— y a la Maestría de Ética, ambos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Al primero porque avala mi taller de *Lecturas de Género*, y la segunda porque me permitió, junto con Margarita Roulet, organizar varios talleres sobre *Ética y Género*.

Agradezco, asimismo, los espacios que me brindaron el Postgrado de la Mujer de la Facultad de Psicología, el equipo de *Acción Pública y Sociedad* de la Facultad de Derecho, ambos de la Universidad de Buenos Aires, la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta y el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Me gustaría también dejar mi especial reconocimiento para los colegas de la Maestría *Filosofía y Sociedad*, que asistieron al seminario que dicté en la Universidad de la República de Montevideo, Uruguay, y que mostraron un interés y un espíritu de honestidad crítica notable.

Por último, mi afecto y reconocimiento de siempre a Cèlia Amorós, por su constante y crítico apoyo, su entereza y su estímulo a mis investigaciones. Y a un grupo numeroso de amigas y amigos en ambas márgenes de un Océano que, en nuestra comunidad de intereses y objetivos, nos une más allá de la distancia.

M. L. F.







## Introducción

### El nudo gordiano: Simone de Beauvoir

*Cada vez que releo a Simone de Beauvoir –escribe Cèlia Amorós– y contrasto mi relectura con lecturas recientes de otras teóricas feministas, postmodernas o no, me viene con fuerza a la mente aquel viejo dicho: “lo que no es tradición es plagio”, y resuena con todo su sentido. Así comienza la estudiosa española un artículo en homenaje a la filósofa francesa, reconociendo en ella no sólo la originalidad que, sin duda, caracterizó su obra sino, y como nota destacada, el hecho de haber generado una nueva genealogía femenina.<sup>1</sup> En efecto, publicado en época de postguerra, cuando la mayoría de los países europeos y americanos (del norte y del sur) había concedido a sus mujeres el derecho al voto, reivindicación emblemática de las sufragistas, pone otra vez sobre el tapete la *cuestión de la mujer*. La misma Beauvoir se pregunta por el sentido de traer nuevamente a debate el problema: había acabado una guerra atroz, se había formado la Sociedad de Naciones para impedir (ahora sabemos que infructuosamente) en el futuro todo otro disparate armado, se*

---

<sup>1</sup> Amorós, C. “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición” En: *Arenal*, 1, 2000.

reivindicaba la ética del compromiso, se tambaleaban las viejas estructuras coloniales, ¿Por qué nuevamente la *cuestión femenina*? Y, sin embargo, la cuestión femenina tenía que ser examinada una vez más, porque los logros eran a todas luces insuficientes: las mujeres seguían siendo numéricamente más entre los pobres, entre los analfabetos, entre los desprotegidos, entre los dependientes afectiva y emocionalmente. Quizá por ello, mediando el siglo, Beauvoir sintió la necesidad de indagar qué significó para ella ser un ser humano mujer. ¿Cuál era el peso de la realidad, en todas sus dimensiones, para un ser humano mujer?

Precisamente en 1949, Simone de Beauvoir publica *El segundo sexo*. Algunos de sus capítulos (“La lesbiana”, “La madre” y “La iniciación sexual”) ya habían aparecido en versiones preliminares en *Les Temps modernes*. No obstante las anticipaciones, el escándalo que promovió la obra en el círculo de intelectuales franceses fue significativo. Tanto gaulistas como comunistas la atacaron y —curiosamente— la mayoría de las veces con argumentos similares. El Santo Oficio lo incluyó en su *Index* y países en régimen dictatorial, como España, lo prohibieron. Otros prefirieron el silencio de la indiferencia. Algunos filósofos, pocos, la defendieron. En nuestro país las primeras reseñas datan de 1953, en la revista *Sur*. No obstante, Victoria Ocampo, su mentora, no percibió de inmediato el valor de la obra, que pasó casi inadvertida hasta fines de los ‘50.

Con el tiempo, *El segundo sexo* se convirtió en el ensayo más influyente de la teoría feminista del siglo XX, tanto por lo que promovió como por lo que su misma autora dijo; y constituye a la vez el balance y el cierre de los logros del sufragismo de preguerra y un replanteo del futuro del feminismo a partir de la posguerra y de las políticas *back to home* instrumentadas en ese período. No cabe ahora que volvamos detenidamente

sobre los contenidos de la obra y su impacto entre las mujeres y los intelectuales en general. Es por demás conocida y en ocasión del cincuentenario de su publicación, se han organizado y promovido encuentros y debates en todo el mundo. Se la ha estudiado exhaustivamente desde diversos puntos de mira, ya sea en relación con la novelística de Beauvoir, ya sea vinculada a otros ensayos, ya sea en comparación con la filosofía de Sartre, o también en lo que de filosófico tiene el conjunto de sus escritos.

La obra, en rigor de verdad, no nace de la inclinación feminista de Simone de Beauvoir. Ella misma confiesa que el cuidadoso examen que lleva a cabo sigue una sugerencia de Sartre: examinar cómo influyó en ella ser mujer.<sup>2</sup> Sin embargo, a poco de comenzar las investigaciones que volcaría en el libro, tomo un ímpetu propio y no caben dudas que significó un esfuerzo intelectual notable. Su punto de partida son, por cierto, los presupuestos de la filosofía existencialista, que alcanza en ella modelizaciones propias. Esto le permitió iluminar amplias zonas hasta entonces invisibilizadas. En su análisis de los problemas de la experiencia vivida descubre que habita un mundo que le es ajeno, que es masculino. De niña ha sido educada en los mitos de la femineidad, ha crecido en ellos y se dedicó al estudio en buena medida como desafío a su condición de mujer. Precisamente, esa condición es la que le permite distanciarse del existencialismo sartreano, o anticipando intuiciones que más tarde Sartre desarrollaría en sus escritos. En otras ocasiones se aparta claramente de él.

Desde *Para una moral de la ambigüedad* (1947) hasta *La vejez*, (1970), distintas estudiosas han rastreado los aportes de

<sup>2</sup> Beauvoir, S. de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976. 2 vols. Introducción.

Beauvoir para situar su existencialismo en el justo punto de su originalidad: ni un epígono de Sartre como en los análisis de Michelle Le Doeuff y Sylviane Agacinski, ni la filósofa que se identifica a sí misma plenamente como tal. Por el contrario, se define como una intelectual francesa lúcida que posee marcas filosóficas propias, pero que prefiere reconocerse en términos de su literatura. En efecto, sabe que no es creadora de *ese delirio concertado que es un sistema filosófico*, sino que sigue una línea ensayística en la tradición de Montaigne o de Voltaire.<sup>3</sup> No obstante, es posible rastrear sus concepciones filosóficas tanto en sus novelas, como en sus relatos, en sus obras autobiográficas o en sus ensayos. Por eso, Simone de Beauvoir es más que *El segundo sexo*, y su feminismo no es un hecho militante aislado de su filosofía y de su vida sino, por el contrario, se trata de un cuidadoso proceso autoreflexivo, con acento propio, de sus experiencias de vida como intelectual *mujer*.

Su concepción de la noción de *situación* es uno de los aportes más interesantes. En *El segundo sexo* se distancia de la noción sartreana, tal como aparece expuesta en *El ser y la nada*. En efecto, este concepto paradigmáticamente existencialista tiene en nuestra autora una modelización propia. Para ella la *situación* es algo más que la *otra cara de la libertad*, según la que *no hay libertad sin situación ni situación sin libertad*: la delimita –sostiene Beauvoir– sin interpenetrarse con ella, y constituye, en muchos casos, una barrera infranqueable para el sujeto.<sup>4</sup> En efecto, en cuanto la libertad está en proceso de realización está situada, y esta situación no es meramente una carga de la libertad sino, muchas veces, su propio límite. Ya en *Para una*

<sup>3</sup> López Pardina, M.T. Introducción a la edición española de *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1998.

<sup>4</sup> Beauvoir, *op. cit.* 1976; López Pardina, T. *Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX*, Cádiz, 1998, p.146.

*moral de la ambigüedad* anunciaba que hay situaciones en las que la libertad no se puede ejercer; que es sólo una mistificación y que por tanto hay opresión.<sup>5</sup> La posibilidad de realización de la libertad depende, pues, del conjunto de determinaciones que señalan la situación: la esclava del harén (el ejemplo es de Beauvoir) es menos libre que la mujer occidental de los países desarrollados. Si bien adhiere a la facticidad de la libertad, la hace depender de la situación la que, a su vez, es producto de la contingencia del en-sí y de la libertad.

Como acertadamente señala López-Pardina, Beauvoir establece una suerte de jerarquía entre las situaciones en función de una consideración más completa de la noción de libertad, y apuntando a los condicionamientos sociales de la acción moral. Es decir que si bien la libertad sin más no tiene límites, las posibilidades concretas de ejercerla son finitas y pueden aumentar o disminuir desde fuera, en su facticidad y en una situación dada. Beauvoir se aparta de los esencialismos al uso pero también de Sartre: separa libertad, en un sentido metafísico como plenitud de la autonomía del sujeto, de situación, el espacio fácticamente limitado en el que tal autonomía se ejerce. El sujeto ni es absoluto ni tiene libertad absoluta: se trata de un sujeto social en interacción con otros sujetos, en parte intrínsecamente libre, en parte socialmente construido y limitado.

---

<sup>5</sup> Los párrafos que siguen son deudores de: Kruks, S. "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism" En: *Signs*, 18, 1992; López Pardina (1998); de la misma autora, "Simone de Beauvoir y el feminismo posterior: Polémicas en torno a *El Segundo sexo*" (En prensa), *Simone de Beauvoir*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999; "Simone de Beauvoir y Sartre: coincidencias y diferencias" *Jornadas en Homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario del Segundo Sexo*, IIEG (UBA), Buenos Aires, 1999; Molina-Petit, C. *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994; Heinämaa, S. "¿Qué es una mujer? Butler y Beauvoir sobre la diferencia sexual", *Mora* 4, 1998; Simons, M. *Beauvoir and The Second Sex*, New York, Rowman, 1998, Simons, M. (comp.) *The philosophy of Simone de Beauvoir, Hypatia Special Issue*, 14, 4, 1999. Compárese con Sartre, J-P. *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1980. Parte 4, 1.

Los límites de la situación se tornan paradigmáticamente ilustrativos para el caso de las mujeres. Beauvoir descubre que la connotación de reciprocidad entre las conciencias como forma auténtica de reconocimiento falla en el caso de la relación varón/mujer debido a una asimetría histórica, que documenta minuciosamente. En su análisis conceptual, la situación objetiva a las mujeres como *lo Otro*, reduciendo su libertad y su trascendencia a la inmanencia y a lo inesencial: repitiendo a Kierkegaard, en las mujeres lo inesencial es lo esencial. Pero Beauvoir considera que constituirse en *lo Otro* no implica una categoría ontológica, sino cultural y, por tanto, modificable que los condicionamientos biológicos potencian. Este condicionamiento biológico constituye para Beauvoir un *servicio a la especie* y un elemento clave aunque no determinante de su sujeción.<sup>6</sup> La pecuriaridad biológica de la maternidad, la lleva a prestar especial atención al cuerpo propio, en la línea de la fenomenología de E. Husserl y de M. Merleau-Ponty, pero en clave femenina y feminista. La descripción fenomenológica del cuerpo de las mujeres no puede escindirse de la maternidad, y sus beneficencias sociales. Beauvoir demistifica la maternidad y desenmascara su valor social: las mujeres se reconocen socialmente más como madres que como mujeres, y esta peculiaridad merece un capítulo aparte, no sólo por los efectos biológicos de la maternidad sino por el vínculo singular que entablan madres e hijos, y por el olvido de sí que la maternidad implica. Nuevamente, esta línea de investigación resultó ser anticipatoria respecto de muchos desarrollos que se llevaron a cabo más tarde, en la década de los '70, fuertemente criticados por el feminismo de la diferencia que encuentra en el ejercicio de la maternidad una suerte de esencia femenina.

---

<sup>6</sup> Para una severa crítica al distanciamiento de Beauvoir respecto de la maternidad, Cf. Agacinski, *op.cit.* Cap. "Libertad y Fecundidad", con fuerte influencia irigariana.

Otro conjunto de críticas que conviene destacar es las que Beauvoir le formuló tanto al marxismo como al psicoanálisis freudiano. En el primer caso, Beauvoir discrepa con los teóricos del marxismo respecto de algunas interpretaciones clave de la *cuestión de la mujer*. La “posesión” de las mujeres por parte de los varones, a su juicio, no cobra sentido sino a partir de la noción de “existente”. Por tanto, sostiene que es imposible deducir —como intenta Engels— la opresión de las mujeres de la noción de propiedad privada, puesto que en el marxismo también hay opresión de las mujeres. En efecto, la oposición a la *cuestión femenina* que encontraron entre sus camaradas ya había sido señalada por muchas mujeres que, como Alejandra Kollontay, participaron en la Revolución. Con amargura reconoce Kollontay *en ese período, por primera vez comprendí cuán poco se preocupaba nuestro partido por el destino de las mujeres de la clase obrera y cuán escaso era su interés por la liberación de la mujer*. Comparte reflexiones semejantes con Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin, quienes tampoco dejaron de encontrar resistencia a su lucha a favor de las mujeres dentro del partido. Ahora bien, si la noción de propiedad no es la clave para comprender la situación de las mujeres, la raíz hay que buscarla, argumenta Beauvoir, en la propensión original de la conciencia humana a la dominación del Otro.<sup>7</sup> En la línea trazada en *Para una moral de la ambigüedad*, y nuevamente la distanciándose de Sartre, Beauvoir perfila dos perspectivas sobre la *opresión*: aquella en la que la alienación de la mujer es *consentida* por ella y aquella en la que solamente le es *infligida*. De modo que opresión y situación van de la mano: si todo sujeto se afirma concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia, *la situación de opresión <es> aquella en la que la trascendencia se ve*

---

<sup>7</sup> Beauvoir, *ibidem*, p. 154. Una denuncia parecida realiza Flora Tristán en *Unión Obrera* (1843).

condenada a recaer inútilmente sobre sí misma porque está separada de sus fines.<sup>8</sup> Por tanto, la mujer está oprimida porque no puede vivir de acuerdo con sus propios fines como el ser trascendente que es. Y, como ya dijimos, para Beauvoir, ninguna situación es natural sino que obedece a una construcción cultural modificable.

Desde sus primeros ensayos, Beauvoir alude tanto al psicoanálisis empírico como a los conceptos del psicoanálisis existencial sartreano. Las páginas que dedica al psicoanálisis en *El segundo sexo*, su ensayo *La vejez*, su novela *Los mandarines*, entre otros, contribuyen con resonancias propias y significativas a la lectura comparada de ambas concepciones. En efecto, Beauvoir aborda la no fácil tarea de confrontar con Freud y con Sartre, que ha gestado el psicoanálisis existencial como una alternativa al freudiano, negando la irreductibilidad de los complejos e instaurando una *elección originaria* previa: la del proyecto fundamental.

Beauvoir, por su parte, utiliza el psicoanálisis en función de sus necesidades conceptuales en relación con la mujer, sin elaborar propiamente una teoría psicoanalítica completa. Le interesa entonces, señalar que gracias al psicoanálisis se abre la posibilidad de pensar que no es la naturaleza la que define a la mujer sino, por el contrario, el modo en que incorpora su naturaleza a la afectividad.<sup>9</sup> Paralelamente critica algunos supuestos de Freud como la irreductibilidad de las pulsiones y las prohibiciones, que a su juicio no se explican suficientemente, o la de la sexualidad. En este punto comparte con Sartre la concepción de que en el existente hay una *búsqueda constante del ser*

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 78.



que va más allá de la sexualidad, que es sólo uno de sus aspectos.<sup>10</sup> Asimismo critica el determinismo de la vida psíquica y la noción de inconsciente colectivo, subrayando por el contrario el valor de la cultura. Libertad y constantes culturales no son incompatibles pero libertad y simbolismo universal sí: *el psicoanálisis rechaza violentamente la noción de elección en nombre del determinismo y del inconsciente colectivo, gracias a cuyo simbolismo universal se podrían explicar todos los actos fallidos, los sueños, los delirios, las alegorías... hablar de libertad implica rechazar la posibilidad de concordancia universal en tales explicaciones.* Por tanto, el psicoanálisis es verdadero sólo en su contexto histórico.<sup>11</sup> Por último, Beauvoir critica la diferente resolución del complejo de Edipo en las niñas y en los niños, y el papel fundamental de la socialización en el proceso de la conformación de la identidad sexual y de los modelos de la femineidad. Si bien acepta una base biológica del dimorfismo sexual, reconoce que puede elegirse legítimamente otro existente del propio sexo como objeto de deseo. No adopta, por tanto, tampoco respecto de la biología una interpretación determinista. Concluye, con todo, que el sexo es un hecho biológico que no denota sólo un episodio cronológico e intrascendente en la historia de los humanos.<sup>12</sup> El sexo es, en primer término, sexo vivido; es decir, vivido culturalmente. Por eso, si bien las mujeres en tanto que humanas comparten el *mitsein* propio de todo humano, no pueden evidentemente olvidar lo que son porque nadie puede situarse más allá de su sexo.<sup>13</sup> En este sentido, el cuerpo es el *locus* de las *experiencias vividas concretamente*, el cuerpo no es el mero objeto de la ciencia, sino el cuerpo-sujeto *en situación*.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> *Idem*, pp. 87-88; Sartre, IV.II, 1.

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 88-89. López-Pardina (1998), p. 184-194.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>13</sup> Beauvoir (1976) p. 13, 17, 19, 32. Agacinski parte del mismo principio para elaborar su teoría de la paridad, Cf. Agacinski, S. *Política de sexos*, Madrid, Taurus, 1998.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 78.

Los feminismos radicalizados de los '60 y de los '70, parten de esta concepción del cuerpo propio situado, y en esa medida la obra de Beauvoir se convirtió en una suerte de *condición de posibilidad* de su propia existencia.

\*\*\*

Otro aporte interesante que quizá no se haya estudiado aún suficientemente es el modo en que Beauvoir implementa su método regresivo-progresivo en *El segundo sexo*; y que luego Sartre teoriza en *Cuestiones de método*, opúsculo habitualmente publicado como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*. Precisamente este método permite a la pensadora francesa recoger conclusiones parciales sólidamente apoyadas tanto en la revisión histórica que lleva a cabo, en el primer tomo de *El segundo sexo*, como en el minucioso análisis de los prejuicios culturales que aún sobreviven en la educación de las niñas, con el que inicia el segundo tomo. No obstante, no lo vamos a examinar aquí, López-Pardina le brinda en sus escritos un justo espacio, pues, como acertadamente sostiene, este método vertebra toda la obra de Beauvoir.

Me interesa señalar otro aspecto de la obra de Beauvoir que denominaré –siguiendo a Amorós– *ceremonia de adopción*.<sup>15</sup> Aristóteles fue, según recuerda Amorós, el primer filósofo que asumió con el pasado de la filosofía una *relación genealógica*, en el sentido de legitimación de su propia tarea, fundando una tradición que articuló como legado, y donde la historia del pensamiento anterior cumplió el papel de contrastación legitimadora. Muchas veces, la genealogía representa, según

---

<sup>15</sup> Amorós, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Foucault, el *sentido* de la historia de los historiadores, que procuran un punto de apoyo ideal, fuera del tiempo, desde donde juzgar todo según la idea objetiva de la Historia de la Humanidad, desde donde *contarnos nuestra historia*. Sin embargo, las genealogías femeninas que construyeron, por ejemplo, Christin de Pizán (1405) o Juana Inés de la Cruz (1685), remiten —en la línea interpretativa de Amorós— a la necesidad de *adoptar y ser adoptada*; adoptar la cultura masculina como propia y ser adoptada por ella como una igual. ¿Es este el sentido de Beauvoir? ¿Se trata, entonces, de una estrategia patriarcal que nos homologa?. De la interpretación de esta ceremonia de adopción se desprenden las dos líneas mayores del feminismo postbeauvoriano. Las defensoras de la igualdad sostienen que es necesario *adoptar y ser adoptada*, formar parte activa de la humanidad y ser reconocida como tal, y defender el proceso *agencial* de las mujeres de su propia historia. En ese sentido, **debemos** constituirnos en sujetos y disputar el espacio legítimo de la legitimación. Las feministas postmodernas, por el contrario, sostienen con Nietzsche que debemos denunciar **los pudenda origa**, rehuyendo la operación de legitimación genealógica a fin de escapar de los términos de la dialéctica. **Las** genealogías masculinas remiten sólo a *tumbas blanqueadas*, **para** tomar prestadas libremente las palabras de Nietzsche.<sup>16</sup> Y **las** tumbas blanquean la escena del parricidio.

En efecto, el tema del parricidio reaparece de forma recurrentemente: Zeus después de asesinar a su padre Cronos instituyó su propia genealogía de Dioses Olímpicos; Platón se autoinstituyó en padre legítimo de una nueva genealogía filosófica tras asesinar simbólicamente al Padre Parménides;

<sup>16</sup> Foucault, M. «Nietzsche, la genealogía, la historia» En: *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1980, p. 7.

Freud parte de la *horda primordial* y del *asesinato del padre* por parte de los hermanos a fin de instaurar la Ley entre los iguales (varones), desvela el *hecho mítico* en toda su abismal profundidad cuando analiza la personalidad de Fedor Dostoievski forjada bajo *aquella vivencia amedrentadora, el asesinato del padre*.<sup>17</sup> El *asesinato del padre* tanto instaura genealogía como lleva a la locura.

Ahora bien, ¿qué decir del *asesinato* de la madre?. La mitología y la novelística dan sobrada cuenta de asesinatos de mujeres, especialmente vírgenes, pero pocas madres y ninguna a manos de hijas mujeres. Orestes mata a su madre Clitemnestra, asesina a su vez de su padre Agamenón y de Casandra, su enloquecida concubina troyana. Pero Agamenón es el asesino ritual de Ifigenia, su hija, la hermana de Orestes. Edipo mata a su padre Layo, mientras que su madre-esposa, Yocasta, se suicida. Fedra, enamorada no correspondida de Hipólito, también se ahorca, como Leda, la madre de Helena y de Clitemnestra. Eurídice, tras la muerte de su hijo Hemón se suicida, como un hombre, con la espada.<sup>18</sup> Rascolnicov mata a la vieja, sólo por darle muerte y probarse a sí mismo el capricho de la sin razón. Algunas mujeres se suicidan *como varones*, la mayoría muere a manos de éstos. El suicidio aparece como un acto de autonomía inadecuado para las mujeres, el asesinato ritual o la venganza es más apropiado.

En consecuencia, *el sexo que engendra*, son palabras de Beauvoir, muere sin dejar genealogía. De las mujeres no queda, pues, ni huella ni memoria simbólica propia. La genealogía es gris, escribe Foucault, meticulosa y pacientemente documen-

<sup>17</sup> Hesíodo, *Teogonía*; Platón, *Sofista*, 258c-259d; Freud, S. *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, vols. XVIII, pp. 116 ss; XXI, pp. 175 ss.

<sup>18</sup> Lorcaux, N. *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor, 1989.

talista. En la medida en que Beauvoir adoptó con el pasado una relación genealógica *qua mujer*, examinó y criticó la ciencia, la cultura en general, y articuló su legado, murió y fue asesinada, por ende, instauró generalogía. En efecto, no obstante sus méritos y el reconocimiento público de que fue objeto en vida, muchas consideraron que tras su muerte al fin el feminismo entraría en el siglo XX. Amorós describe esta escena en términos de un *matricidio simbólico* que instaura generalogía.<sup>19</sup> Ciertamente, se la reconoce como el punto de referencia al que las feministas posteriores necesariamente se remiten. Abre, por así decirlo, un inmenso e intenso abanico de problemáticas que con sus más y sus menos se fueron desarrollando a partir de la década de los sesenta. En ese sentido, fue una *madre instauradora de una genealogía*: las hijas de Beauvoir. En ese espacio simbólico Beauvoir *vive en sus hijas legítimas y bastardas; obsecuentes y rebeldes*, porque su emblemático hito dinástico —como gusta llamarlo Amorós— puede identificarse en autoras tan diversas como Silvie Chaperon, Luce Irigaray o Judith Butler. Gracias a la *ceremonia de adopción*, como reconocimiento retro(pro)spectivo, Beauvoir se convierte en la *precursora* de todos los feminismos de la segunda cincuentena del siglo XX. Parafraseando un viejo ritual de la monarquía francesa, podríamos decir: *¡La madre ha muerto, Viva la madre!*

Ahora bien, ¿Qué clase de madre es una madre? El absurdo de la pregunta nos remite a un relato analógico. Sócrates, se trata de él, recuerda cómo su madre Fenerete, de profesión partera, ayudaba a las mujeres preñadas a dar a luz a sus criaturas, suministrándoles tanto pócimas para calmar los dolores

---

<sup>19</sup> Fueron palabras de Antoinette Fouque. Cf. Amorós, "Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición" En: *Arenal* (en prensa).

del parto como cuidados múltiples a fin de que todo el proceso concluyera felizmente.<sup>20</sup> De la misma manera, sostiene este Sócrates platónico, quienes dan a luz *Ideas* —de las que deben estar preñados— sufrirán en el proceso del conocimiento *los dolores del parto*. Sócrates mismo se describe como partero ante el joven Teeteto que buenamente ha aceptado dialogar con él. Revisemos la analogía: *parir con el cuerpo* es a *parir con el alma* como *parir criaturas* es a *parir ideas*. Hasta aquí la analogía muestra una sorprendente simetría. Sin embargo, Sócrates no tarda en introducir un elemento inesperado que rompe, en principio, la simetría a la que aludíamos. En efecto, sostiene que *parir con el alma es más valioso que parir con el cuerpo*, porque *el alma es superior al cuerpo*. Porque, en verdad, el alma es inmortal, divina, perfecta y el cuerpo es, en cambio, corruptible, mortal, imperfecto. De modo que Sócrates opaca la tarea de su madre, es mejor que ella, la invisibiliza, apropiándose de su arte y de su *lugar*. El hecho de ser *nacidos de mujer* —en palabras de Adrienne Rich— se invisibiliza, es el punto ciego, el límite inasible de las interpretaciones de Irigaray. El *dos invisible* condición de posibilidad del Uno autoinstituido.

Sea como fuere, Beauvoir dejó sus *hijas*. Las primeras nacieron en la década de los '60. En Kate Millet, por ejemplo es posible reconocer tanto sus raíces beauvoirianas como su sintonía con los movimientos emancipatorios de la década de los sesenta. Su material de análisis fue la obra literaria de vanguardistas y transgresores como D.H. Lawrence, Oscar Wilde o Henry Miller. Estos escritores, pese a su ruptura con los moldes culturales y los literarios, mantuvieron siempre inmodificados los constructos de género, profesando implíci-

<sup>20</sup> Platón, *Teeteto* 148 c - 151 d.

ta o explícitamente un fuerte sexismo. Justamente Millet, retomando las todavía vigentes interpretaciones acerca de la superioridad *natural* del varón sobre la mujer, elabora una concepción del patriarcado en términos de *política sexual*, que descubre en toda su extensión el carácter de constructo político legitimador del orden social vigente. A pesar de sus diferentes modelizaciones históricas, sostiene que el patriarcado es la figura vertebral de todas las formas políticas de Occidente. Aceptando una respuesta afirmativa a la pregunta sobre si la relación entre los sexos puede ser entendida como política, Millet redefine la política como *el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud del cuál un conjunto de personas queda bajo el control de otro*. De ahora en más, la relación entre los sexos será conceptualizada como de dominación y de subordinación, en la línea de la concepción beauvoiriana de *opresión infligida*. En efecto, para Millet, este orden depende, en buena medida, de ciertos modos de *colonización* interior de las mujeres (internalización de los mandatos, se diría más tarde), gracias a una concepción ideológica patriarcal que permisivamente acepta e invisibiliza la dominación sexual, desvinculándola de los conceptos de poder al uso, y escindiendo las esferas de lo público y de lo privado como independientes y excluyentes. Sin embargo, estos principios de legitimación patriarcal pueden y deben desarticularse —como ya había mostrado Beauvoir—. En este sentido, el punto de partida de Millet es revisar las propias contradicciones del patriarcado a partir del *dictum* de que *Lo personal es político*. Millet ya distingue claramente entre sexo y género, dónde el género se define como una construcción cultural que se inicia con la incorporación del lenguaje: la sexualidad es una función moldeada por la cultura. En efecto, donde el común de las gentes cree ver sólo sinónimos, Millet se propone examinar ambos ámbitos a fin de mostrar que no hay inevitabilidad o necesidad biológica entre el primero y el segundo sino, nuevamente en la línea de

Beauvoir, modos culturales de relacionarlos.<sup>21</sup> El género es entonces aquello que la *profecía de autocumplimiento* anuncia culturalmente ya en el sexo del recién nacido.<sup>22</sup> Esta creciente internalización de lo social es importante para comprender cómo se concibieron las distinciones entre mujeres y varones a partir de los '60, cuando las feministas introdujeron el término *género* en el discurso popular, reconociendo en Beauvoir su figura anticipatoria. La sociedad, se concluyó, organiza las diferencias entre varones y mujeres no sólo por medios legales, sino también a través de actividades socializadoras más sutiles y abarcadoras.

El reconocimiento de que la socialización tenía un papel preponderante en los modos de ser de mujeres y varones dio lugar a un conjunto de utopías feministas que bregaban por un orden diferente del mundo. Algunas, como Sulamith Firestone, se reconocen explícitamente deudoras de la filósofa francesa. En su *Dialéctica del Sexo* esbozó utopías feministas, en base de la dimensión política de la vida personal. Según Firestone, es necesario ante todo cambiar la propia vida. Co-fundadora, junto con Pan Allen (quien constituye el pasaje hacia el feminismo cultural), del grupo New York Radical Women (1967-1969), se definió como *radical* en el sentido de "tomar de raíz" los verdaderos problemas de las mujeres, en términos de su situación de opresión. En este sentido, se autodefinió como anti-capitalista, anti-racista y anti-hegemonía masculina. Influenciada tanto por el marxismo anti-intelectualista

---

<sup>21</sup> Millet, K. *Sexual Politics* [1969], London, Virago, 1993, traducción castellana en: Madrid, Cátedra, Colección feminismos; Pulco, A. "El feminismo radical de los setenta: Kate Millet" En: Amorós (coord.), (1994), p.139-149; López Pardina (inédito, gentileza de la autora).

<sup>22</sup> Salvo los casos en que las personas se constituyen, en términos de Freud, en *perversas*.



de Mao como por el psicoanálisis y la escuela de Frankfurt, Firestone consideró que el punto de partida para romper el círculo de la opresión patriarcal era la toma de conciencia. Se debía reconocer, entonces, que el patriarcado era un *producto social* que se extendía mucho más allá del capitalismo, donde los movimientos de la izquierda tradicional eran insuficientes para la liberación de las mujeres. Esta posición la llevó (nuevamente junto a Pan Allen) a minimizar o ignorar las diferencias entre las mujeres, a las que entendió como una *clase biológica* definida por la opresión sexual en relación con los varones y con el capitalismo. Ajena a la filosofía y a las sutilezas teóricas, la obra de Firestone recoge, sin embargo, las conceptualizaciones beauvoirianas sobre el cuerpo de las mujeres, y las radicaliza al punto de convertirlas en el eje de sus reflexiones sobre el dimorfismo sexual. Apoyándose en la biología, centra su interés en la capacidad reproductiva de las mujeres, y la entiende como una *esclavitud* de la que hay que liberarse. A tal efecto, no sólo llegó a propugnar una suerte de modelo andrógino, ampliamente difundido durante los '70 por la moda *unisex*, sino que también anticipó los avances técnicos de la inseminación *in vitro*. Sólo la liberación de las mujeres de la carga del embarazo y de la maternidad podría a su juicio permitirles la autonomía y la igualdad. Adoptó asimismo la noción de dialéctica y la aplicó a las relaciones sexuales varón/mujer, transponiendo al plano de los sexos categorías marxistas de comprensión. Justamente, los términos en que tensa esa dialéctica sexual constituyen el sustrato que conforma la clase de las mujeres. Esta dialéctica de los sexos, como ya lo reconociera Simone de Beauvoir, se define por el privilegio que alcanza el sexo que mata sobre el sexo que engendra. Es decir, responde a una psicología del poder regida por la lógica del dominio y de la agresión, más que la del cuidado y la cooperación. Con ciertas limitaciones, y distanciándose de Beauvoir, Firestone supone que la explicación biológica es suficiente para dar cuenta de la

opresión de las mujeres. Su propensión a posiciones radicalizadas la lleva a conjeturar programas utópicos de neutralización cultural de las diferencias sexuales a fin de liberar a las mujeres de su *esclavitud a la especie*. La familia, en su concepción tradicional, supone, a su juicio, la implícita distribución sexual del trabajo y del control patriarcal de la sexualidad de las mujeres. Por ello, apela a la noción freudiana de perversidad polimórfica del niño y realiza una suerte de llamamiento marcusiano a la abolición de toda represión sexual y, por tanto, a la pansexualidad y a la indiferenciación sexual. Su propuesta deriva en una negación de la biología y hasta en su abolición gracias a la técnica. Esta convocatoria del feminismo radical es —a su juicio— una respuesta inevitable de las mujeres al desarrollo de las nuevas tecnologías, que pueden liberarla de las servidumbres reproductivas y, al mismo tiempo, un alerta respecto de las terapéuticas freudianas que entiende como generadoras de conductas adaptativas. Por tanto, la terapia freudiana es sólo una *terapia de la resignación*.<sup>23</sup> Algunos ecos de estas propuestas radicales, aunque en clave narrativista, pueden oírse en los recientes trabajos de Judith Butler.

Las *hijas rebeldes* de Beauvoir inician sin más trámite la corriente de la diferencia. Si los modos de comprensión Ilustrados en clave existencialista, que Beauvoir defiende, sólo llevan a la homologación del sujeto masculino, se hace necesario rechazar esa lógica de la identidad y profundizar en la línea de la diferencia.<sup>24</sup> No es posible hacerse cargo de la herencia patriarcal, de la voz del *lógos*, sino poner en evidencia que la *dife-*

---

<sup>23</sup> Firestone, S. *The Dialectic of sex: A case for Feminist Revolution*, Paladin, Albans, 1971; Amorós, C. "La dialéctica del sexo de Sulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo", En: Amorós (1994), pp. 151- 171. Sargisson, L. *Contemporary Feminist Utopianism*, London, Routledge, 1996, pp. 17, 84, 149, 194.

<sup>24</sup> Para una fuerte crítica al modelo de universalidad ilustrada en Beauvoir, Cf. Agacinski, *op.cit.* "El universal masculino".

rencia, como sexo a-lógico, las mujeres, deben comenzar a elaborar, con voz nueva, una nueva lógica, un nuevo orden simbólico, una nueva ética.

Ahora bien, Domna Stanton describe la recepción norteamericana de las teorías postestructuralistas de la diferencia sexual como una *desconexión transatlántica*, que redefinimos en términos de *desconexión butleriana*. Justamente, esto es así porque Butler lee *El segundo sexo* desde un paradigma ajeno a la filósofa francesa y, en forma estricta, a las feministas europeas de la diferencia. A mediados de los '80, Judith Butler necesita todavía confrontar con Beauvoir y *mostrar* las insuficiencias del pensamiento de la francesa para asentar el suyo propio.<sup>25</sup> En efecto, por un lado, le concede el mérito de haber acuñado *avant la lettre* la noción de género pero, al mismo tiempo, le critica haberse quedado corta en su aplicación.<sup>26</sup> Asimismo la acusa de sostener un residuo ontológico que, en su concepción de sujeto, genera tanto la homologación con el sujeto masculino como una circularidad insostenible que identifica con el *cogito* cartesiano y con el ser-en-sí de Sartre. Al mismo tiempo, examina la noción de cuerpo cuyos análisis se basan, a su juicio, en cuerpos masculinos. Paralelamente, acepta una concepción de sujeto universal abstracto, también masculino que se basa en un esencialismo biologicista binario. Obviamente, Butler concluye que es necesario abandonar el paradigma beauvoiriano, y su noción de género en primer término; luego, es preciso desontologizar el sujeto y construir, como veremos más adelante, una agencia no-subjetiva.

<sup>25</sup> Cf. Butler, J. (1986) "Sexo y género en Simone de Beauvoir" En: *Mora*, 4, 1998.

<sup>26</sup> Nicholson considera que las feministas anglófonas comenzaron a utilizar "Génder" de modo técnico a finales de los '60s. Cf. Nicholson, L. "Gender" In Jaggar-Young (1998) pp. 289-297. En castellano y otras lenguas latinas el uso de "gender" tiene una raíz no feminista y sólo en los 80s. comenzó, por influencia norteamericana, a utilizarse en ese sentido. En Francia, por ejemplo, es bastante resistido.

Según acabamos de ver, Butler le atribuye a Beauvoir sostener una teoría implícita de género, aunque los argumentos con que defiende su interpretación no son, a nuestro juicio, suficientes.<sup>27</sup> La tan lúcida como controvertible interpretación de Butler ancla directamente en su afirmación de que la contribución más importante de Beauvoir es precisamente su *Teoría de Género*.<sup>28</sup> En efecto, según Butler, Beauvoir parte de su famosa pregunta *¿Qué es una mujer?*, la que responde afirmando que *no se nace mujer, se llega a serlo*. Para Beauvoir, recuerda Butler, todo sujeto se realiza concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia, no alcanza su libertad sino por su continuo sobrepasar las libertades de los otros.<sup>29</sup> Es decir que *ser es llegar a ser*, donde el drama de las mujeres es el conflicto que se genera entre sus reivindicaciones esenciales como sujeto y el mundo de los varones que le imponen fijarla en la inmanencia como un objeto.<sup>30</sup> En su facticidad se construye como inesencial. Pero este *construirse* depende, siempre según Butler, de la *Teoría Voluntarista de Género* que le adscribe a Beauvoir.

Butler emprende la lectura de *El segundo sexo* basándose en el supuesto de que Beauvoir distingue sexo, lo biológicamente dado, de género, lo que nos construimos *qua* mujeres. La estrategia de Butler consiste en criticar, en primer término,

<sup>27</sup> C. Amorós o T. López-Pardina aceptan, en parte, la interpretación de Butler.

<sup>28</sup> Butler (1986). De la misma autora, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990; J. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault" En: Benhabib, S. & Cornell, D. *Teoría feminista / Teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990; "Problemas de Género: Teoría feminista y discurso psicoanalítico", En: Nicholson, L. (ed.), *Feminismo / Postmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992; Butler, J. *Bodies that matter*, New York, Routledge, 1993.

<sup>29</sup> *Qu'est-ce qu'une femme?* Beauvoir, *op.cit.* pp. 13, 31.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 31.

la conceptualización que Beauvoir hace de la categoría mujer y la teoría de la representación sobre la que sustenta y da fundamento, son palabras de Butler, su *teoría política del cuerpo*. De ahí que la afirmación *no se nace mujer, se llega a serlo* presupone, según Butler, una construcción fuertemente voluntarística de género. Por tanto, concluye Butler, *ser mujer* implica un acto de voluntad cultural, una construcción que designa la variedad de modos en los que puede adquirirse el significado cultural (o la inteligibilidad binaria) del proceso de autoconstrucción del género "mujer" que se llega a ser. De modo que, concedida esa interpretación, Butler sostiene que solamente un cierto sexo llega a ser congruentemente un cierto género. Paralelamente, si nada designa, como afirma Beauvoir, la identidad fija de las mujeres como aquello que las hembras (*female*) llegan a ser, *ser una mujer* es, entonces, una interpretación cultural del cuerpo-hembra. Esto conlleva, según Butler, por un lado, a sostener que el cuerpo hembra es sólo un *locus* arbitrario de "ser mujer", entendido como una interpretación cultural; por otro, que Beauvoir acepta un fuerte determinismo biológico, y toda su construcción genérica es una mera y vacía expresión de deseo.<sup>31</sup> Butler concluye que ambas alternativas se sostienen por el principio dimórfico de inteligibilidad cultural.

Desde este punto de mira, Butler afirma que *llegar a ser mujer* es un proceso propositivo de auto-construcción y de apropiación de un conjunto de actos y de habilidades, que encuadra arbitrariamente en el concepto de proyecto sartreano, a la manera de la asunción de un cierto estilo y de ciertos significados corporales, como un trabajo consciente de incardinamiento (*embodiment*).<sup>32</sup> Como otras estudiosas, no se detiene a exami-

<sup>31</sup> Butler (1986), p. 37.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 36.

nar las diferencias entre las posiciones de Sartre y de Beauvoir, y utiliza las categorías del primero para fundamentar su interpretación de la segunda, resignificándolas como una especie de tarea consciente de *hacerse*, el propio sexo-género. Según esta concepción voluntarística, el género es un proceso autorreflexivo, previamente determinado por el propio sistema político representacional que incluye como una de sus posibilidades el feminismo de la igualdad en la versión de Beauvoir. Para Butler, como veremos más adelante, la sexualidad (no el sexo), debe reivindicarse rompiendo los moldes de la representación política binaria tradicional que sólo busca prescribirla, circunscribirla y normativizarla. Por tanto, a su juicio, Beauvoir ignora en sus análisis el objetivo performativo del género sobre el sexo, que se construye excluyendo ciertas posibilidades, invisibilizando otras, capturando la variabilidad en un sistema dimórfico socialmente inmune a los prejuicios raciales, heterosexuales, y de clase. De ese modo, Beauvoir contribuye aunque involuntariamente a estructurar y sostener el *statu quo*.<sup>33</sup> Entonces, este *llegar a ser* el propio género debe ser entendido como un proceso tanto de aculturación como de elección que, a juicio de Butler, nos lleva allí donde siempre estuvimos. La circularidad del razonamiento de Beauvoir, para Butler, es manifiesta.

En consecuencia, la crítica feminista de Beauvoir, se queda corta. Su concepción de género es ambigua: ignora los aspectos performativos y citacionales que sólo favorecen una falsa alternativa. El sistema criticado por Beauvoir y su propia crítica conforman ambos un todo hegemónico que sólo puede ser rechazado precisamente en su totalidad. A juicio de Butler, ese todo está unilateralmente instituido por el discurso falogocén-

<sup>33</sup> Butler (1990), p. 4 ss. Cf. Chanter, T. In Jagger & Young (1998), p. 265.

trico que debe ser rechazado: las mujeres sólo se liberarán efectivamente cuando se reconozcan como el lugar de la apertura y la permanente resignificación desde lo a-lógico. Ni reconoce Butler que Beauvoir da cuenta del peso social de la construcción de la autonomía del *moi*, ni de que las mujeres son sujetos en situación. En este sentido, *El segundo sexo* sería sólo una investigación orientada a describir la existencia de las mujeres en la sociedad patriarcal: una existencia degradada que exhibe la opresión y la frustración en cuanto infligida a la mujer por el varón; opresión que es superable sólo en casos particulares y concretos, pero cuya supresión debe constituirse en la razón de un postfeminismo por hacer.

Hemos visto que cuando Butler examina la noción de *género* que atribuye a Beauvoir supone también una crítica a la noción de "mujer". En efecto, Butler entiende que Beauvoir define a las mujeres como poseyendo una unidad de significado esencial. En *Gender Trouble* sugiere que es posible trazar un paralelo entre el modo en que la filósofa francesa piensa el sexo y la tendencia que tiene a naturalizar o a proponer, fundamentos biológicos inmutables a la categoría *ficcional y discursiva* de "mujer". La idea de que una mujer es una unidad ficcional al servicio de un régimen opresivo falogocéntrico, lleva a Butler a sugerir que la categoría de mujer es una unidad de significado que coacciona al individuo a fin de que cumpla con un comportamiento dado, tal que exhiba el significado del nombre que porta. En otras palabras, la idea de mujer como una unidad opera a la manera de una fuerza de control social (*policing force*) que regula y legitima ciertas prácticas y experiencias a la par que deslegitima otras. Incluso, la idea de mujer como unidad situada en oposición al varón (=hombre) funciona como una suerte de soporte del *statu quo*, junto con la norma de la heterosexualidad compulsiva, en palabras de Adrienne Rich que Butler retoma. Las ideas de mujer y de varón, en la medi-

da en que poseen unidad (pseudo)ontológica y significado unitario, una en oposición excluyente de la otra, construyen también, a juicio de Butler, la idea de deseo sexual como *atracción (binaria) de los opuestos*. Dado que para ella no hay cuerpo sexuado anterior a la construcción falogocéntrica de los significados, el proyecto feminista de Beauvoir, que asume tal unidad binaria originaria, acaba por reproducir, según Butler, el orden social sexista heterosexual, solidificando la opresión de las mujeres que paradójicamente pretende liberar.

De este modo, Butler reprocha a Beauvoir haber bloqueado los análisis de género al aceptar un estatus ontológico fijo del cuerpo de las mujeres. Esta interpretación permite a Butler sostener que llegamos a ser nuestros géneros desde un lugar previo a la cultura, lo implica atribuirle a Beauvoir un supuesto ontológico fuerte, interpretación esencialista que seguramente rechazaría.

Si bien como sostiene Butler, en *El segundo sexo* pueden verse los esfuerzos por radicalizar la teoría sartreana de una libertad incardinada, habría que tener en cuenta que precisamente de este instrumental existencialista, como advierte Amorós, se deriva la indistinción de sexo/género, subsumidos en la noción de *cuerpo vivido*. Es decir, experimentado como *el cuerpo que yo soy*.<sup>34</sup> Esto significa que Butler interpreta a su manera la noción de hacerse, en el sentido de que el género sería un proyecto, una elección impregnada de los resabios cartesianos del sujeto intencional, tributario a su vez de un modelo humanista que, como veremos, Butler rechaza.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Amorós (1999), p. 14.

<sup>35</sup> *Ibidem*.



En principio, Butler reconstruye el problema en términos de ¿Cómo es posible que el género sea a la vez una construcción cultural y una elección desde un lugar previo no-generizado?. A los ojos de Beauvoir esta pregunta carecería de sentido. En efecto, las mujeres son existencia, abertura, el “eterno femenino” es una mera construcción de la cultura dominante, producto de un mundo masculino que las heterodisa. El Otro que son las mujeres ni es recíproco ni simétrico con los varones. Esa es su peculiaridad irreductible: que siendo libertad autónoma en tanto que humanas, quedan definidas como inesenciales, inmanentes, y polo de la alteridad. Si, como cree Butler, las mujeres beauvoirianas agotaran su proyecto en la performatividad genérica, habrían antepuesto su identidad *qua* mujeres a su identidad *qua* humanas, lo que a todas luces sería inconcebible para Beauvoir, quien considera que la búsqueda de una identidad *como mujer* es un aspecto más de una mitología construida por los varones. Por consiguiente, es deber de cada una verse e identificarse a sí misma como un ser humano que es, por añadidura, mujer, y cuya situación difiere de la de los varones.

Contrariamente, Butler pone en primer plano la función de la sexualidad sobre cualquier otra para definir lo humano.<sup>36</sup> Interpreta que las mujeres son el negativo del varón, la carencia en contraste con la identidad masculina plena de la cual se diferencian en el marco de sujeto-significante (=varón) y Otro-significado (=mujeres). Por tanto, las mujeres no sólo están falsamente representadas, sino que la falsedad del significado pone de manifiesto una estructura de representa-

---

\*Cfr. Heinämaa, S. “¿Qué es una mujer? Butler y Beauvoir sobre la diferencia sexual”, *Mora* 4, 1998.

ción por completo inadecuada. El-sexo-que-no-es, paradójicamente, es el punto de partida de la crítica de Butler, primero, en tanto que representación hegemónica de Occidente, y segundo, en relación con la *metafísica de la sustancia* que, a su juicio, estructura la noción misma de sujeto. La relación entre lo masculino y lo femenino no se puede representar en una economía de significados en la que lo masculino cierra el estrecho círculo de significante y significado.

Ciertamente, en la interpretación de Butler, Beauvoir aplica menguadamente la categoría analítica de género y acepta, al mismo tiempo, la noción de sexo binario en términos de varón y de mujer como sexos pre-dados, es decir, anteriores a sus interpretaciones culturales. Entonces, Butler interpreta el *llegar a ser mujer* como un proceso activo de apropiación, de interpretación y de reinterpretación de las posibilidades culturales en una autoconstrucción de la propia identidad. Por tanto, *llegar a ser mujer* supone un conjunto de actos propositivos y apropiativos, la adquisición de ciertas habilidades, la adopción de un cierto estilo corporal y de su significado. Por eso, en la medida en que Butler entiende el *llegar a ser* como sinónimo de asumido o encarnado propositivamente, le critica a Beauvoir que apele a una explicación voluntarística del género. Porque, se pregunta Butler, si los sexos ya están en algún sentido dados-elegidos ¿qué significa el género como la construcción cultural que recibimos? De ahí que vea en Beauvoir cierta ambigüedad o contradicción.

Desde luego la contradicción que Butler detecta en Beauvoir procede de su propia interpretación. Si, por un lado, concibe al género como pasivamente determinado, construido por un lenguaje falogocéntrico que determina al sujeto, por otro, le es necesario también comprenderlo como constructor de tales sistemas. Por ende, encuentra en Beauvoir que los mecanismos específicos

de tal construcción están por completo ausentes. Butler considera, sin embargo, que la explicación que atribuye a Beauvoir respecto de llegar a ser un género reconcilia la ambigüedad interna que le atribuye al género como proyecto y como constructo. Porque, aclara, cuando *llegar a ser un género* se entiende tanto en términos de elección como de aculturación, la relación usual de oposición entre ambos queda socavada. Conservando la ambigüedad de *llegar a ser*, Beauvoir habría formulado al género –siempre en la interpretación de Butler– como el *locus corpóreo de las posibilidades culturales tanto recibidas como innovadas*. Tal teoría de género, entonces, llevaría a reinterpretar la doctrina existencial de la elección. En efecto, “elegir” un género debería entenderse, según Butler, como el incardinamiento de ciertas posibilidades dentro de una red de profundas e intrincadas normas culturales.

Así las cosas, Butler reconoce que la concepción de que elegimos nuestros géneros supone un rompecabezas, un *residuo ontológico* ineludible que sitúa a Beauvoir en la misma línea de Descartes, Sartre y, en cierto modo, también de Merleau-Ponty. En principio, argumenta que es imposible que podamos ocupar una posición fuera de un género desde la cual elegirlo. Si siempre estamos generizados, es decir, inmersos en un género, entonces, ¿qué sentido tiene decir que elegimos lo que ya somos? Butler concluye que la tesis no sólo es tautológica sino que implica una estructura egológica que vive y crece con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. En la misma línea argumental, sugiere también que si es verdad que llegamos a ser nuestros géneros por medio de un cierto conjunto de actos apropiativos, entonces Beauvoir se debe haber referido a algo semejante a un yo cartesiano dual no posicionado. Que la agencia personal sea un pre-requisito lógico para asumir un género no implica simplemente que esté descorporalizada porque, en verdad, llegamos a ser nuestros géneros y no nuestros cuerpos.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Cf. [1986].

Ahora bien, sin tomar en cuenta la afirmación existencialista de que los individuos son una nada puesto que la conciencia humana, según Sartre, no es lo que es y es lo que no es, Butler, como vimos, reconoce en Beauvoir (como en Sartre) una *res cogitans* cartesiana anterior a la construcción del propio género, que bien podría ubicar en el lugar del *cogito* pre-reflexivo sartreano, aunque no lo hace. Para el existencialismo, no coincidir jamás con nosotros mismos es una peculiaridad de nuestro propio ser, pero en la interpretación de Butler, ese *locus* pre-generizado es el punto de partida desde el se construye el propio género. Esto significa que Beauvoir, en la lectura de Butler, habría considerado necesaria una especie de sujeto auto-contituyente (agente) anterior al mismo cuerpo generizado. Esta curiosa interpretación es lo que Butler identifica –parafraseando a Gilbert Ryle– como el *fantasma cartesiano en el cuerpo sartreano*.<sup>38</sup> Por tanto, a su criterio, el *llegar a ser un determinado género* sería una especie de extensión y de concretización de la fórmula sartreana del proyecto. Pero, al traspasar esta fórmula a la dimensión del cuerpo sexuado, Beauvoir habría recogido en términos de paradoja lo natural, es decir el sexo, y lo cultural, es decir el género, donde la tensión entre ambos encontraría su lugar en el cuerpo.<sup>39</sup> Por tanto, Butler concluye que la tesis de Beauvoir es tautológica, en la medida en que es necesario que exista un *ego* antes del discurso que constituye su conciencia y antes aún del cuerpo, con lo que Beauvoir no habría eludido la concepción dualista del ser humano propia de la filosofía de R. Descartes. Para Butler, que elijamos o construyamos nuestros géneros lleva a la perplejidad, o al menos a paradoja ontológica que implica su interpretación.

---

<sup>38</sup> Ryle, G. *The concept of mind*, New York, Barnes & Noble, 1949. En el primer capítulo, Ryle denuncia “el fantasma en la máquina” refiriéndose a la división cartesiana mente/cuerpo.

<sup>39</sup> Butler (1986), p. 39.

Butler, parte de la noción de género-mujer, y define al género como un modo contemporáneo de organización de las normas culturales pasadas y futuras, un modo de situarse uno mismo con respecto de esas normas, a la de cuerpo, para finalmente definir al género como un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo. Aplica a la obra de Beauvoir esta última definición con el interés, por un lado, de refutar el residuo cartesiano que ve en su filosofía y, por otro, de alcanzar la configuración de un agente real cuyo género sea paródico, como veremos más adelante. Refutar el cartesianismo de Beauvoir implica para Butler superar las contradicciones que se generan cuando afirma que el género se construye –como vimos– a partir de un *cogito*, que de alguna manera adquiere o se apropia del género. Tal y como Butler plantea la cuestión, la controversia sobre el significado de la construcción parece fundarse en la polaridad filosófica convencional entre voluntad libre y determinismo, donde el cuerpo aparece tradicionalmente como un medio pasivo, biológicamente determinado, en el que se inscriben los significados culturales. Para Beauvoir, según Butler, el cuerpo es entonces el instrumento a través del cual una voluntad interpretativa y apropiativa determina su significado cultural en sí mismo. En ambos casos, el cuerpo se configura como el mero instrumento o el medio de un conjunto de significados relacionados con él sólo externamente. De ahí que Beauvoir pueda concebir a las mujeres como lo Otro. De ahí también que Butler niegue pertinencia a la escisión sexo/género y opte por utilizar esos conceptos indistintamente, porque el cuerpo sexuado es un constructo tal y como lo es el género.

Por eso, Butler es sumamente crítica respecto de la tendencia filosófica de Occidente a relegar el cuerpo a un segundo plano o, lo que es peor, a *escribir en su contra*. En clara oposición a Beauvoir, basándose en Lacan y en Foucault, teoriza el cuerpo a partir de su crítica a la institución de la heterosexual-

lidad.<sup>40</sup> De ese modo, da cuenta de la manera en que los cuerpos se materializan como sexuados. En su pretensión de ir más allá de los límites convencionales de las teorías constructivistas, se pregunta cómo se fabrica el vínculo entre el dominio de la inteligibilidad occidental y el de la heterosexualidad. De ese modo, pretende mostrar que el supuesto de un sexo biológico binario es *la* norma regulatoria que cualifica el cuerpo de por vida y que lo inscribe dentro del dominio de la inteligibilidad cultural.<sup>41</sup>

Beauvoir describe fenomenológicamente al cuerpo, como cuerpo sexuado. En esto Butler reconoce la importancia de Merleau-Ponty y su influencia en la concepción beauvoiriana de cuerpo propio, particularmente respecto de la función de la sexualidad como construcción histórica y cultural. Tanto Merleau-Ponty como Beauvoir consideran la sexualidad como coextensiva a la existencia, y no como un aspecto aislado en la esfera de los instintos y de lo naturalmente dado. No obstante, a juicio de Butler, la explicación que da Beauvoir del cuerpo sexuado es deudora de la descripción del cuerpo heterosexual masculino, a pesar de que con frecuencia insiste en que se refiere a “experiencias vividas”. En este aspecto, Butler supone que la influencia de Merleau-Ponty, si bien positiva, sesga sus análisis a la vez que institucionaliza como unidades discretas binarias “varón” y “mujer” de modo excluyente. El resabio biologicista la ata, en palabras de Butler, a un esencialismo biológico, que Beauvoir no pone en duda: el cuerpo es el límite, la esencia o el campo en el que es posible interpretar las posibilidades dialécticas de la historia inscriptas *en él*.<sup>42</sup> En palabras

---

<sup>40</sup> Cf. Borch-Jacobsen, M. *Lacan: Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990. El sexismo de Derrida y de Foucault ha sido cuidadosamente estudiado y criticado por Rosi Braidotti. Cf. *Nomadic Subjects*, New York, Columbia University Press, 1994.

<sup>41</sup> Butler, (1993), p. 2 ss.

<sup>42</sup> Butler (1986), p. 45.

de Butler, para Beauvoir, si bien *el dato biológico* está sujeto a un sistema interpretativo cultural y, por tanto, no-natural, de todos modos mantiene la concepción de un *cuerpo tabú* porque no se desafían sus límites.<sup>43</sup> En efecto, para Beauvoir, si bien el cuerpo no es un hecho natural sin más y no puede ser encontrado en estado puro, sino situado como el *locus* de sus interpretaciones culturales, no desafía la noción de cuerpo dimorfo. Por ello, según Butler, queda prisionera de los usos de la política falogocéntrica que fundamenta la discriminación al aceptar como *dados* dos y sólo dos sexos. En Beauvoir, toda elección del objeto de deseo está precedida por el reconocimiento anatómico de la diferencia binaria, lo que para Butler implica la aceptación implícita de la normativa heterosexual y su complicidad con el paradigma falogocéntrico; todo lo cual no le impide, por supuesto, reconocer que el propio sexo puede ser también objeto secundario/desviado/experimental de deseo.

En definitiva, a pesar de su insistencia en la construcción histórica de cuerpo, Beauvoir no aceptó más sexos que el de varón y el de mujer. Es decir, acepta que el dimorfismo sexual constituye *el* *significante* del orden cultural de Occidente, tal como Lacan, Irigaray, Héri-tier, o Muraro. El situacionismo de Beauvoir no recupera, tal y como lo entiende Butler, al cuerpo mismo como una construcción cultural más.<sup>44</sup> Desde el punto de mira de Beauvoir, el cuerpo no es una elección sino, como en Fraisse, el fundamento de *lo que yo soy y de lo que me hace presente en el mundo*. Implica, estrictamente hablando, un cuerpo marcado sexualmente como varón o como mujer, que es al mismo tiempo una cosa (en-sí) en el mundo y un existente (para-sí); es decir, un punto de vista único en el mundo. Subjetividad y corporalidad son, entonces, para Beauvoir, co-extensivas, lo que ante los ojos de Butler constituye una deuda más con el dualismo cartesiano.

<sup>43</sup> Butler (1986), p. 46.

<sup>44</sup> Butler (1986), p. 48.

En síntesis, como sostiene Sara Heinämaa, cuando Beauvoir se pregunta cómo se llega a ser mujer, en realidad, se refiere a cómo es posible que un cuerpo, entretelado en el mundo con otros cuerpos, repita ciertas posturas, ciertos gestos, ciertas expresiones, las cambie y las modifique.

Ahora bien, como vimos, Butler vincula en Beauvoir género y proyecto. En una interpretación etimológica, proyecto es *pro-iacere*, se está lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que ir apropiándose y realizando.<sup>45</sup> Dicha realización se identifica con la constitución, siempre en proceso, del propio ser. Esa es nuestra responsabilidad más radical porque *somos* la libertad más radical. En ese sentido, Beauvoir es coherente con las abstracciones ilustradas, y representa la descalificación más radical de una interpretación determinista de la condición humana, mujer o varón, por estrecho que sea el margen de elecciones posibles. Butler, en cambio, opta por un punto de partida narrativista postmoderno. En principio, se centra en la performatividad, en un género discursivamente adscriptivo como resultado de una producción cultural que es preciso transgredir y dislocar.

Nadie nace con un género, el género es siempre una adquisición. Sin embargo, como vimos, Beauvoir acepta que nacemos con un sexo, que somos un sexo, que somos cuerpos sexuados, y que ser sexuado y ser humano son coextensivos y simultáneos; el sexo es un atributo analítico del ser humano; no hay humano no sexuado y el sexo califica al humano como un atributo necesario. Aunque Butler reconoce que si bien el sexo ni es causa del género ni puede entenderse como un meroreflejo o expresión de aquél, para Beauvoir el sexo sigue siendo, en verdad, inmutablemente fáctico, no se puede cambiar (al me-

---

<sup>45</sup> Amorós, C. (1999) p. 5



nos es lo que ella pensó, advierte Butler). El género se adquiere, es la variable cultural de la construcción del sexo, la posibilidad abierta a los significados culturales que se inscriben en un cuerpo sexuado.

Por ello, la conclusión que extrae Butler de sus lecturas de *El segundo sexo* es severa: el sujeto por el que lucha Beauvoir es, después de todo, un sujeto existencial que será incluido en los términos de la universalidad abstracta, y absorbido por la lógica de lo mismo. Por tanto, si bien reconoce en Beauvoir a una defensora de las mujeres, tal posición implica, a su entender, sólo una crítica al sujeto epistemológico masculino, abstracto y descarnado, que en ese sentido es insuficiente. A su juicio, Beauvoir solo quiere sugerir que la categoría mujer es una variable cultural adquirida, un conjunto de significados que convergen o se forman en un campo cultural dado. En consecuencia, Beauvoir lejos de dar batalla teórica al falogocentrismo imperante en su lucha por la emancipación de las mujeres, no habría hecho más que aceptar los términos y límites de su planteo y reforzarlos.

Por eso, a juicio de Butler, el análisis de Beauvoir es insuficiente. Su propuesta de un sexo/género paródico como imagen de la fantasía y el lugar de lo abyecto requiere la deconstrucción misma del cuerpo. Porque el cuerpo recibe la inscripción de la narrativa histórica como un cuerpo sexuado. Por eso, critica también posiciones como la de Fraisse, quien retomando palabras de la antropóloga F. Héritière, advierte que la diferencia de los sexos, al ser la primera diferencia y condición de todas las demás, es lo que el cuerpo humano tiene de más irreductible: es un hecho biológico y social, pensable sólo a partir de su empiricidad.<sup>46</sup> Butler parte del supuesto fuerte de

<sup>46</sup> Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Bs. As. Manantial, 1996. pp. 61 y ss.

que es posible deconstruir el cuerpo sexuado, desconocer la base biológica de los sujetos humanos, deconstruir y desarticular los mandatos falocéntricos. Porque, según Butler sugiere, toda deconstrucción de la metafísica de la sustancia debe incluir la deconstrucción de la materialidad del cuerpo, como veremos más adelante.

Por cierto, la tesis de Judith Butler de una Teoría Performativa del Género es lo suficientemente interesante como para llamar nuestra atención por sí misma, y a ella nos abocaremos más adelante. No obstante, el marco conceptual desde el que parte no parece el más adecuado para interpretar a Beauvoir, quien evidentemente no dice nada de lo que Butler descartaría que dijera. Sea cual fuere la motivación implícita de Butler, eso no interesa ahora, es claro que aborda *El segundo sexo* con, al menos, los siguientes supuestos: 1) "sujeto" y "varón" son equivalentes, según la tesis de Irigaray y de Bordo y, por lo tanto, co-extensivos en sus aspectos extensionales e intensionales; 2) rechaza toda teoría feminista basada en la aceptación del dimorfismo sexual, al que considera una construcción cultural más, que conlleva su propia normatividad y un resabio ontológico que le impide fundamentar un orden político post-feminista, tal como el que ella misma propone; y, en consecuencia, 3) el cuerpo no es un *dato* biológico sino una construcción cultural discursiva y performativa más.

Sea como fuere (y ya tendremos tiempo de volver sobre ello), las posiciones teóricas de Beauvoir y de Butler remiten a dos puntos extremos del dilema: si se acepta la ecuación de Susan Bordo de que sujeto es igual a varón, entonces, o bien nos apropiamos de la posibilidad de construir un sujeto-mujer, en la línea de la filósofa francesa, o bien, con Butler, negamos esa posibilidad, basada en la institución de la sexualidad binaria, y defendemos la existencia de *agentes* no-sujeto con

géneros paródicos. Más adelante examinaremos posiciones encaminadas en uno y otro sentido; volveremos incluso sobre los pasos de Butler, aunque desde otro punto de mira.

Es difícil compartir la rica lectura que Butler hace de Beauvoir porque se trata de posiciones filosóficas harto diferentes. Sus críticas son externas y toman como punto de apoyo una concepción de la materialidad no sustantiva basada en la narratividad que desarrolla en obras posteriores, como *Bodies that Matter* y *Exitable Speech*. Sin embargo, gracias a las agudas implicaciones de sus análisis se han renovado las lecturas y las disputas en torno a *El Segundo Sexo*, poniéndolo nuevamente en el primer plano del espacio teórico. La herejía butleriana ha dado nueva fuerza a la obra de la *Madre*. En efecto, Beauvoir sigue siendo intensamente rica y sugerente, y como tal es la *madre teórico-simbólica* que hay que vencer para poder entrar –como quería Fouque– en el siglo XX.



# Capítulo 1



## El problema del sujeto

La cultura de masas, el consumismo, el avance tecnológico e informático, la violencia fundamentalista, el hambre y las epidemias, en vastas zonas del planeta, de enfermedades curables invalidan, a juicio de muchos filósofos, las concepciones humanistas y los modos en que la Modernidad instrumentó sus objetivos y sus intentos de transformación del mundo. Este diagnóstico de la situación contemporánea implica, en general, un determinado posicionamiento frente a la herencia de la modernidad, que se suele dividir en dos grandes vertientes. Por un lado, algunos críticos se basan aún en valores humanistas que pretenden conservar y, por otro, los que consideran que las concepciones humanistas están referidas a un modo específico de pensamiento, el de la modernidad, que, en consecuencia, dadas sus muestras de agotamiento y fracaso, es necesario desechar, separándose de esa herencia.

La postmodernidad, que no es monolítica, se caracteriza así de manera amplia y vaga. En principio, ¿a qué nos referimos cuando decimos postmodernidad?. ¿Al deconstruccionismo de Derrida?. ¿Al psicoanálisis de cuño lacaniano?. ¿A Foucault?. ¿A cuál de sus etapas?. La postmodernidad adopta, al igual que

el feminismo, diversas actitudes y formas. Foster sugiere que la mejor manera de concebirla es en términos de la oposición modernidad/postmodernidad, como un conflicto entre los modos filosóficos, culturales o económicos nuevos y los antiguos.<sup>47</sup> Esta caracterización, sin embargo, parece demasiado amplia, pues la postmodernidad excede los *modos propios* de ciertos pensadores. Es más bien un cúmulo de problemáticas y un estilo filosófico más o menos identificable y redundante: un *ethos*, según la expresión de Cristina Molina, que desafía los grandes *mitos de la Ilustración*: sujeto estable, posibilidad de alcanzar objetivamente la verdad y el conocimiento racional del mundo, y reconocimiento del sentido general de la historia.<sup>48</sup> Los filósofos postmodernos tienen, al menos en ese sentido, una creencia en común: el proyecto de la modernidad se ha vuelto profundamente problemático a partir de sus propias contradicciones internas. Es más, ha concluido mostrando sus límites históricos. Por tanto, rechazan las interpretaciones humanistas que entienden al hombre como un animal racional, como una criatura o como un ser espiritual: la palabra *humanismo* perdió su sentido. Si el humanismo es esencialmente metafísico, la posición postmoderna es antimetafísica. Si el despliegue de la metafísica culmina en una cierta concepción de la subjetividad, la postmodernidad la niega como un constructo factible.

Los postmodernos en general rechazan la metafísica occidental que nace con Sócrates y Platón y culmina en una posición subjetivista que llega a su máxima expresión en la modernidad con una concepción de sujeto absoluto e incondicio-

---

<sup>47</sup> Foster, H. (ed.). *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986. p.11.

<sup>48</sup> Molina Petit, C. *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Madrid-Barcelona, Anthropos-Comunidad de Madrid, 1994, p. 273 y ss.



nado, que se propone a sí mismo como centro de referencia frente a un mundo devenido en objeto. En efecto, el "sujeto", como categoría filosófico-política, surgió, al menos teóricamente, con la modernidad. Los desarrollos y los análisis modernos sobre el sujeto, que involucran a los filósofos, pongamos por caso, desde Descartes a Bergson y desde Hobbes a Marx, muestran que, más allá de las profundas diferencias que los separan, suponen un sujeto que, individual como en Descartes, trascendental como en Kant o colectivo como en Hegel, es, en principio, varón racional y libre. Racionalidad y libertad son las características esenciales que posibilitan que este sujeto moderno sea cognoscente, agente de elecciones voluntarias y de responsabilidad moral y legal. El mundo que está frente a él es imagen, objeto, espectáculo o representación de una conciencia fundante y autoconstituyente. La autonomía del individuo radica en su libre voluntad y en su carácter racional, gracias al cual destruye y reconstruye el orden del mundo. Esta es la situación concreta que define al hombre y la que mejor expresa su autonomía; tal es también el alcance de su voluntarismo y el contraste que le permite tener conciencia de su autonomía. Pero, este sujeto, definido como universal y abstracto, pronto mostró sus limitaciones. Ya sea que padezca las imposturas de la universalidad (C. Amorós), sufra la conspiración involuntaria a la que los diferentes tipos de escritura contribuyeron (N. Armstrong), o que haya significado la derrota de los ideales igualitaristas en manos de las alianzas fraternales (G. Fraisse), el sesgo sexista de la modernidad y de la Ilustración quedó pronto al descubierto y, por cierto, está fuera de toda discusión.

Gracias a las *Miscelaneas*, sabemos que a lo largo de la historia, las mujeres han dejado escrita buena cuenta de sus dificultades para lograr reconocimiento en tanto que sujetos. Sabemos también que en su conjunto, salvo las excepcionales

y aún ellas, se constituyeron, como vimos en la terminología de Beauvoir, en lo Otro, sea por vía de la teoría de la complementariedad sesgada por el subtexto de género, sea por los modelos de la norma y el defecto, en el que las mujeres caían siempre en la segunda alternativa. De manera que, tradicionalmente, hemos sido objeto de conocimiento científico (sobre todo de la medicina y de la psicología), o fuente de inspiración de los poetas, pero no *una* sujeto libre, reconocida con igual capacidad legal, política y científica, que los varones. En el siglo pasado, por ejemplo, el discurso de la domesticidad construyó a las mujeres como sujetos domésticos, dueñas del ámbito privado, atrapadas en este y excluidas, en consecuencia, del ámbito público de la ciudadanía y del derecho que la Ilustración les había prometido.<sup>49</sup>

Sobre la base de lo que someramente acabamos de describir, los pensadores postmodernos han construido primero sus críticas a la modernidad y luego sus propuestas filosóficas, nacidas de la crisis de *los grandes relatos*, que constituyen a su juicio metadiscursos de legitimación. Este punto de mira, pone de manifiesto una relación saber/poder, que invierte los términos tradicionales. Si la modernidad subraya la bipolaridad y los sistemas totalizadores, un saber positivo, que es técnico y productivo (el saber moderno), y un saber hermenéutico, crítico y reflexivo, la postmodernidad rechaza el pensamiento polarizante y las teorías totalizadoras como el liberalismo y el marxismo. Paralelamente polemiza con la modernidad, la filosofía fenomenológica francesa y el estructuralismo pero, fundamentalmente, se reconoce deudora de las obras de Nietzsche y de Heidegger.

---

<sup>49</sup> Armstrong, N. *op cit.* Introducción.

*El individuo, <es> esencialmente el propietario de su propia persona o de sus capacidades, sin que deba nada por ello a la sociedad,* afirma MacPherson refiriéndose a J. Stuart Mill.<sup>50</sup> La cita, que retoma una famosa afirmación de Locke, como veremos más adelante, en principio, pone de manifiesto la relación individuo/propiedad, el carácter autoconstituyente del individuo y la prescindencia de la sociedad (de su momento socio-histórico) respecto de sus logros. En *Speculum*, Irigaray muestra el sesgo genérico de afirmaciones filosóficas de este tipo. Justamente, a su criterio, el constructo “sujeto” debe comprenderse como exclusivamente masculino, que hace manifiesta la existencia de una ideología patriarcal que históricamente tendió a la invisibilización de lo femenino. Si esto es así, es pertinente entonces, preguntarse tanto cuáles son los dispositivos que hacen factible dicha invisibilización como las posibilidades de que las mujeres accedan al constructo “sujeto” en tanto que tal, (y cómo).

Si en Heidegger, la superación de la racionalidad y de la subjetividad se logra repreguntando por la cuestión del ser y comenzando por la *pregunta que investiga sobre aquello que se pregunta*, en Irigaray la pregunta recae sobre el orden simbólico construido a partir de una concepción masculina de la libido.<sup>51</sup> Justamente, como el proyecto crítico postmoderno piensa las categorías de pensamiento como un producto histórico, Irigaray puede acusar tanto a la modernidad como a la postmodernidad de sostener y legitimar un sesgo sexista.

---

<sup>50</sup> MacPherson, C. *La teoría política del individualismo posesivo*, citado por Gutiérrez, JM. en: Cruz, M. *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996, Cap. I.

<sup>51</sup> Heidegger, [1974] § 2; [1973] p. 39 *et pass.*; *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, p. 39 s.

Irigaray puede afirmar con Foucault que la racionalidad política que se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales es una racionalidad patriarcal, que primero enraizó –como advierte Foucault– en la idea de un poder pastoral y después, con la modernidad, en la razón de Estado. Pero, además, puede avanzar en este problema hacia zonas novedosas, como veremos más adelante. Por ahora nos interesa subrayar que el Estado moderno, tal como fue concebido, individualizó y, a su vez, operó como factor aglutinante y totalizador de los individuos *qua* varones. El constante reclamo de y para las mujeres de los derechos reconocidos para los varones –sintetizado conceptualmente en el denominado *feminismo de la igualdad* del que Simone de Beauvoir es una exponente– es una de las vías que tradicionalmente se abrió para la emancipación de las mujeres, pero que la postmodernidad rechaza.

Las feministas postmodernas subrayan que la liberación no puede venir más que del ataque, no a los efectos de la modernidad, sino a las raíces mismas de su racionalidad política, cuya noción de poder es uno de sus conceptos fundantes. Pero esta vinculación estrecha entre feminismo y postmodernidad sigue siendo tema de debate. Jane Flax, por ejemplo, considera a los estudios feministas una forma más de los análisis postmodernos y sugiere, en consecuencia, que el feminismo debería adoptar los principios postmodernos como fundamento.<sup>52</sup> En la versión de Flax, tanto el postmodernismo como el feminismo critican las estructuras profundas de la sociedad y ciertas formas restrictivas de pensamiento. Asimismo, agrega que ambos aplican con singular éxito el método de la sospecha a los modos modernos de pensar, a los que tacha, cuanto menos, de teleológicos, limitativos, insuficientes, jerárquicos, bi-

<sup>52</sup> Flax, J. "Postmodernism & gender relations in feminist theory" *Signs*, 12, 1987.4.

narios, polarizantes y lineales. Hasta tal punto ciertos movimientos de mujeres adhieren al postmodernismo que algunas feministas italianas no dudaron en rechazar la mayoría de las ideas-fuerza de la modernidad, y otras en caracterizar nuestra época como de advenimiento de la *era delle donne*.<sup>53</sup> Sin embargo, posiciones como las de Flax han sido severamente criticadas, entre otras, por D. M. Tress.<sup>54</sup> El postmodernismo –a su juicio– no permite una comprensión acabada de las mujeres porque, en principio, niega la profundidad del yo, minimiza las bases teóricas más firmes de los legítimos reclamos de las mujeres, desestima la relevancia de la razón y se ocupa de cuestiones de superficie. Tress considera que el debilitamiento del yo o, más precisamente, la insistencia de los postmodernos y de algunas teóricas feministas en un “yo emergente”, “pulverizado”, “descentrado” o “incongruente” no beneficia la causa de las mujeres puesto que tales “yo” no necesitan ser liberados. En consecuencia, su negación atenta contra la causa misma de emancipación de las mujeres. Justamente, ¿la cuestión de las mujeres debe aún plantearse en términos de emancipación?

Respecto de cómo plantear actualmente *la cuestión de las mujeres*, feministas modernas y postmodernas polemizan entre sí. En principio, se abren, al menos, dos cuestiones fundamentales: el problema del poder y el de la constitución del sujeto.

---

<sup>53</sup> Cf. p.e. “Manifesti de Rivolta Femminile” En: Lonzi, C. *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978, pp. 15-20. Amorós, C. “Feminismo, ilustración y post-modernidad: notas para un debate” En: Amorós, C (coord) *Historia de la Teoría Feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer - Universidad Complutense, 1995. p. 343.

<sup>54</sup> Tress, D.M. “Comments on Flax’s Posmodernism & Gender relations in feminist theory” *Signs*, 14, 1988. 1. Cf. también Alcoff, L. “Feminism & Foucault: The limits of collaboration” En: A. Dallery & Ch. Scott, *Crisis in Continental Philosophy*, New York, State University Press, 1990.

Las feministas postmodernas sostienen que el espacio de poder debe entenderse como una transversal que corta la división dicotómica moderna público-privado. La concepción de sujeto, por su parte, en tanto constructo emergente de las narrativas modernas, no puede ni debe homologarse, más bien, corresponde rechazar de plano esa concepción. Esto nos enfrenta al siguiente problema: por un lado, mientras que el pensamiento moderno solo reconoce —estrictamente hablando— sujetos varones, como vimos en la denuncia de Irigaray, al punto de que es posible equiparar sujeto a varón, por el otro, la posmodernidad tiende a disolver la noción misma de sujeto librándonos a una variable impersonal emergente. ¿Cómo entonces se impulsa, promueve, o favorece la *agencia*, la autonomía, y la visibilidad de las mujeres?

Si queremos hacer una suerte de balance crítico de los aportes de la posmodernidad a la teoría feminista, sus límites y sus posibilidades (y esto parece necesario y conveniente), entonces no debemos perder de vista algunos de los caracteres generales del *ethos* postmoderno del que hablaba Molina. En primer lugar, ante todo, se debe reconocer que el poder no es más que un tipo particular de relaciones entre los individuos, uno de cuyos rasgos distintivos es, según Foucault, que algunos hombres pueden determinar en mayor o menor grado, y aparentemente hasta por completo, la conducta de otros, pero jamás de manera exhaustiva. En efecto, un individuo es capaz de permanecer libre, por muy limitada que sea su libertad, cuando rechaza, o potencialmente se rebela, a un poder que puede someterlo a gobierno. Respecto de las mujeres, esto implica retomar desde una óptica nueva la ecuación libertad/poder/resistencia y, en consecuencia, la concepción de sujeto. Centrémonos por un momento en las consideraciones de Michel Foucault, especialmente en su *Arqueología del saber*, sobre su noción de la historia y del sujeto.<sup>55</sup> Algunas teóricas feministas sostienen que favorece la

comprensión de los modos en que mujeres pueden acceder al espacio simbólico de la palabra. Ahora bien, en Foucault, la noción de sujeto y la de historia están solidariamente construidas, y no es posible preguntarse por el uno sin hacerlo por la otra. Por eso, necesitamos revisar qué entiende, en general, Foucault por hacer historia. Es decir, tenemos que preguntarnos de qué modo se constituye el sujeto de la historia. O, más precisamente, debemos plantearnos en qué medida pueden las mujeres constituirse en sujetos de la historia y salir de su invisibilización, y si esto es pertinente y aconsejable. La noción convencionalmente aceptada de historia y, paradigmáticamente, la historia de las ideas, para Foucault, es una *historia de los historiadores* <que> *procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis: porque ha supuesto una verdad eterna.*<sup>56</sup> Para resignificar la noción de historia es necesario primero *conjurar la quimera de los orígenes* porque, nietzscheanamente, Foucault descarta las formas de hacer historia en el sentido tradicional. Para él, la historia (tradicional) sólo estudia el campo de los discursos en tanto un dominio en el que se pueden distinguir dos categorías de formulaciones: en primer lugar, aquellos discursos valorados pero poco numerosos y, en segundo lugar, los triviales, cotidianos y masivos que proceden, de alguna manera, de los anteriores.

Respecto del primer grupo, afirma que la historia cuenta las invenciones, los cambios, las metamorfosis, y muestra de qué modo la verdad se desprende del error. En ese caso,

<sup>56</sup> Foucault, M. (1968) *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1991.

<sup>57</sup> Foucault, M. "Nietzsche, la genealogía, la historia" En: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980. p. 19.

corresponde al historiador descubrir, a partir de puntos aislados y de rupturas sucesivas, una línea continua de evolución para reconstituirla como la *emergencia de las verdades*. Entonces, quienes así hacen historia solo tratan de salvar las contradicciones y las discordias respondiendo a la regla heurística de no multiplicarlas inútilmente. De ese modo, hacen de la coherencia un resultado (forzoso/forzado) más de su investigación; porque ocultar la contradicción es una forma de homogeneizar el discurso y de dar coherencia al propio trabajo.<sup>57</sup>

Por su parte, respecto del segundo grupo, el de los discursos triviales y masivos, la historia se manifiesta como inercia, pesadez, lenta acumulación del pasado, sedimentación tediosa de las cosas ya dichas. En esos casos no se mide la originalidad, sino la extensión del discurso, con sus canales de derivación y de circulación, reestableciendo solidaridades olvidadas y subrayando la relatividad de tales discursos. La historia, entonces, es el relato de *la caída progresiva de lo original en lo tradicional* y las reapariciones de lo ya dicho como un ritual de *puesta de nuevo al día de lo originario*, pero en un análisis bipolar que mantiene separado lo nuevo de lo antiguo.<sup>58</sup> En ambos casos, lejos de considerar fundamental la contradicción en los discursos y por tanto tomarla como un objeto a describir, los historiadores la cubren con la ilusión de la unidad y, en consecuencia, la esconden o la suprimen.<sup>59</sup>

Foucault también formula algunas críticas metodológicas a la historia tradicional. Considera fundamentalmente que entenderla de un modo platónico o hegeliano, es decir, construi-

---

<sup>57</sup> *Idem.* pp. 236-238; 250.

<sup>58</sup> *Idem.* pp. 236-238.

<sup>59</sup> *Idem.* p. 252.



da en series de multiplicidades determinadas, solo hace posible una historia *a la gloria del sujeto*. Y el sujeto es un constructo que se consolidó en la modernidad aunque había nacido siglos antes cuando los individuos se reconocieron a sí mismos como sujetos a un deseo (sujetos de deseo) que debían (auto)controlar.<sup>60</sup> La historia debe ser, en principio, anti-platónica y anti-hegeliana, con lo que rechaza de plano las nociones que de la dialéctica uno y el otro sostienen, y sus derivaciones marxistas. De modo que en las obras donde aborda asuntos tales como la *historia* de la psiquiatría, la *historia* de la medicina o la *historia* de las formas jurídicas, Foucault confirió al término "historia" un sentido propio, más preocupado por mostrar que la historia *no es un lento movimiento de progreso* sino que, más bien, se trata del *juego azaroso de las dominaciones*.

Según Foucault, en este nuevo sentido, la historia conlleva tres usos: el parodial, como contra-memoria y destructor del tema de la historia, es decir, del sujeto; el disociativo como destructor de la identidad y, por último, el sacrificial como destructor de la verdad.<sup>61</sup> También, contrariamente a la versión tradicional y en sentido estricto solo la *arqueología*, tal como él la concibe, puede dar una respuesta y *hacer una historia distinta de la que los hombres han hecho* hasta ahora, puesto que no toma en cuenta ni el sujeto ni el estado de cosas.<sup>62</sup> La descripción arqueológica abandona la historia (tradicional) rechazando sistemáticamente sus postulados y sus procedimientos. Propone, por tanto, prescindir de las series, atravesar los niveles, franquear los umbrales, no contentarse nunca con desplegar los fenómenos y los enunciados según la dimensión horizon-

<sup>60</sup> Foucault, M. *El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1991, p. 8.

<sup>61</sup> *Idem.* p. 25.

<sup>62</sup> *Idem.* p. 233.

tal o vertical, sino formar una transversal, es decir, una diagonal móvil en la que se mueva el archivista-arqueólogo.<sup>63</sup> Por ello, insiste, hay que reconocer que las grandes unidades de análisis no son ni las obras, ni los autores, ni los libros, ni, por último, los grandes temas, todos meros prejuicios hegelianos, sino el discurso como puro acontecimiento.<sup>64</sup>

Si esto es así, es necesario, entonces, localizar las contradicciones y describir los espacios de disenso discursivo (sean extrínsecos, intrínsecos o derivados).<sup>65</sup> La arqueología define, pues, los discursos justamente en su especificidad: hace un análisis diferencial de sus modalidades, define los tipos y las reglas prácticas discursivas que atraviesan las obras individuales, las gobiernan por entero o en parte y las dominan. La arqueología es, en ese sentido, una reescritura. Es decir, en la forma sostenida de la exterioridad, es una transformación pautada de lo que ha sido y se ha escrito; es la descripción sistemática de un discurso-objeto.<sup>66</sup> Por tanto, no hace falta ser alguien para producir un enunciado. El sujeto es sólo un invento y un enunciado que ni remite a un *ego cogito* cartesiano, ni a un sujeto trascendental a la manera kantiana que lo hace posible; ni tampoco responde a un yo que lo pronuncie, ni a un espíritu de los tiempos que lo conserve, lo propague o lo reemplace.

Para Foucault, entonces, un enunciado es una función primitiva anónima que solo deja subsistir al sujeto como función derivada, en la tercera persona del “se dice”, “se habla”.

---

<sup>63</sup> En esta afirmación, Foucault retoma algunas sugerencias de L. Wittgenstein. Cf. *Investigaciones Filosóficas*, § 86.

<sup>64</sup> *Idem.* p. 227.

<sup>65</sup> *Idem.* Parte iv, cap. iii.

<sup>66</sup> *Idem.* p. 234-235.

Por ello, su objetivo principal es mostrar que la subjetivación, es decir, la constitución epocal de la subjetividad, es un efecto de la extensión primera y determinante de la gobernabilidad o, en otros términos, del ejercicio del poder. En este sentido, Foucault define al sujeto como el lugar de la emergencia en una variable vacía. De ese modo rompe con la noción sustantiva del sujeto hegemónico moderno, y da lugar a lo que a veces se ha denominado la pulverización (fractalización o fragmentación) del sujeto moderno. Esta fragmentación del sujeto hegemónico da lugar al espacio de la diferencia a la par que quiebra la dialéctica hegeliana binaria Uno-Otro en sus diversas formas, feministas o no. El sujeto se constituye en el repliegue, en el doblez narrativo, de la trama política de la tensión de poderes y constituye un "se" impersonal en la superficie de emergencia de tales narrativas. En tanto construido por los discursos hegemónicos, este sujeto está sujetado (es/tá sujeto) a los procesos de control interno y externo que lo rigen, tal como especifica Foucault en *El orden del discurso*.<sup>67</sup>

La tensión saber-poder, en definitiva, disciplina el deseo y elimina el azar en la conformación del discurso mismo del que el sujeto es deudor, conforme a instancias de limitación y rejillas de especificación. Como mero emergente de los poderes el sujeto está, entonces, instaurado y regido por esos poderes. Es decir que hay emplazamientos de sujeto para cada enunciado. Lo importante es, precisamente, las posiciones de emergencia de un sujeto, esa especie de variable vacía, inscrita en una red institucional. Dado que individuos diversos pueden ocupar, en cada caso, esos espacios de emergencia, el enunciado es el objeto específico de análisis. Y, por enunciado Foucault entiende un conjunto de núcleos de poder, es decir, *un conjun-*

<sup>67</sup> Foucault, M. *El orden del discurso*, Madrid, Tusquets, 1992.

*to de relaciones de fuerza entre las letras del alfabeto.* De modo que el enunciado es también una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y las hace aparecer con contenidos concretos en el tiempo y en el espacio.<sup>68</sup> En consecuencia, el enunciado se conserva a sí mismo en su espacio y vive en la medida en que ese espacio subsiste o es reconstituido. La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción y designa el lugar del enfrentamiento.<sup>69</sup>

Como vemos, el Foucault de *Arqueología del saber* no toma en cuenta el estado de cosas sino, por el contrario, los discursos entendidos como puro acontecimiento. El estado de cosas deriva de los discursos pues el enunciado instauro la realidad. La investigación arqueológica consiste, entonces, en una indagación del archivo, es decir, de la ley de lo que puede ser dicho. Como el enunciado solo es una función primitiva anónima, su relación con un sujeto constituye una variable intrínseca del propio enunciado. Todas las posiciones derivan de él y, por esa razón, son los modos de una no-persona, de un impersonal, de un *se habla* o *se dice* que se especifican según la familia de enunciados. Tal sucede con la posición del médico en el hospital o del escritor en la sociedad. El *se habla*, para Foucault, es entonces el murmullo anónimo que adquiere un cierto aspecto según el *corpus* considerado. En el *se habla* toman posición las palabras, las frases y las proposiciones que, al dispersarse y distribuirse en el espesor del lenguaje, conforman los enunciados. Si los enunciados se distinguen de las palabras, de las frases o de las proposiciones es porque comprenden en sí mismos, como sus derivadas, las funciones de sujeto, las de objeto y las de concepto. En otros términos, Sujeto, Objeto y Concepto son solo funciones derivadas de la función primitiva del enunciado.

<sup>68</sup> *Idem.* p. 145.

<sup>69</sup> *Idem.* p. 16.

Foucault propone entonces el análisis de los enunciados aislados y sin referencia a un *cogito*. No es necesario plantear –según afirma– la cuestión de quién habla, bien que se manifieste o se oculte en lo que dice, bien que ejerza al tomar la palabra su libertad soberana o se someta sin saberlo a compulsiones que percibe mal. El análisis, de hecho, se sitúa al nivel del *se dice*, donde el *se dice* ni debe entenderse como una especie de opinión común, ni de representación colectiva que se impone a todo individuo, ni tampoco como una gran voz anónima que habla necesariamente a través de los discursos de cada cual. El *se dice* foucaultiano es el conjunto de las cosas dichas, de las relaciones, de las regularidades y de las transformaciones que pueden observarse en ellas. Es el dominio en el que ciertas figuras y ciertos entrecruzamientos indican el lugar singular, el doblez, el pliegue, en el que un sujeto parlante puede recibir el nombre de autor aunque, en verdad, no importa quién habla.<sup>70</sup> La instancia del sujeto creador, en tanto que razón de ser de una obra y principio de su unidad, le es ajena. El sujeto hegemónico de la modernidad también. El sujeto es creado por el poder; es decir, por el conjunto de mecanismos objetivantes de la normalización en el interior mismo de los saberes. Los procesos de objetivación nacen en las tácticas mismas del poder y en la ordenación de su ejercicio.<sup>71</sup>

Estas tecnologías del poder se sitúan tanto en el principio de la humanización como en el del conocimiento. Se trata, por tanto, de un poder que se ejerce como una estrategia, como una tecnología sutil y eficaz que se manifiesta en un efecto de conjunto, en relaciones que descienden hondamente en el espesor de la sociedad.<sup>72</sup> En consecuencia, lo importante en este

<sup>70</sup> *Idem.* pp. 207-208.

<sup>71</sup> Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 106.

<sup>72</sup> *Idem.* pp. 30, 33-34.

juego de poder es que una institución implica enunciados, constituciones, normas, reglamentos, o leyes y los enunciados remiten a las instituciones, sin las cuales no podrían formarse ni los objetos que surgen en tales localizaciones del enunciado, ni los sujetos que hablan desde tal emplazamiento.<sup>73</sup> Si el poder construye el discurso, el discurso confirma el poder. Por ello, ambos, el sujeto y el objeto son emergentes del discurso y están literalmente atados a él. El sujeto se produce por las prácticas del poder-discurso que lo constituye como el lugar de la re-significación, un lugar constitutivo vacío.<sup>74</sup>

Ahora bien, en la medida en que los análisis de Foucault invisibilizan el sexo del sujeto emergente, aunque favorece una explosión de otredades no evidencia sensibilidad genérica alguna. Si su examen aspira a ser, en algún sentido, una teoría general de la cultura y si uno de los rasgos más persistentes del *ethos* postmoderno es la insistente presencia de los movimientos de mujeres, de las voces de las mujeres, es significativo que las teorías postmodernas en general, y los estudios foucaultianos en particular, tiendan a hacer caso omiso de esa presencia, cuando no a reprimirla, suprimirla, o fagocitarla. Por consiguiente, algunas teóricas consideran que feminismo y postmodernismo mantienen una difícil alianza.

En efecto, si históricamente hablando no hay, en general, discurso o narrativa de las mujeres, ¿cómo se alcanza, entonces, la apropiación discursiva, la toma de la palabra? ¿Cómo se legitima como sujeto en los rituales del habla o en las socie-

---

<sup>73</sup> Foucault muestra con claridad en *Vigilar y Castigar* (pp. 106 ss y 282 ss.) como el discurso constituye a los sujetos en tanto que *delinquentes (homo criminalis)* y a los sucesos en tanto que *delitos*.

<sup>74</sup> Amorós, C. *art.cit.* p. 346; Terán, O. *op. cit.* p. 31. También, Sawicki, J. *Disciplining Foucault*, New York-London, Routledge, 1991.

dades de discurso? O ¿es que sólo se logrará la palabra en los espacios circunscriptos de la adecuación social?<sup>75</sup> Desde esta perspectiva, por tanto, ¿cuáles son, pues, las posibilidades de un sujeto-mujer? Veamos algunas alternativas.

La postmodernidad denuncia que los contractualismos del liberalismo clásico originan un sujeto político ahistórico y masculino que garantiza con su libre consentimiento ser gobernado, y de ese modo se instaaura la legitimidad del Contrato Social que reduce a las mujeres según el Contrato Sexual, en palabras de Carole Pateman, al espacio doméstico, como veremos más adelante. Al mismo tiempo, esos sujetos se normalizan políticamente en términos tales que las mujeres resultan *naturalizadas* por el sistema político que debería facilitar su emancipación. En palabras de Teresa de Lauretis, por ejemplo, los códigos y las formaciones sociales definen la posición del significado y el individuo varón reelabora esa posición en una construcción personal y subjetiva.<sup>76</sup> Las mujeres, por su parte, como no tienen históricamente hablando acceso a los códigos de la ciudad, se ven representadas como lo invisible, la ausencia y el extrañamiento. Como no son sujeto de semiosis, no pueden ser "sujeto" en el sentido moderno. Tampoco son dueñas del discurso, por tanto, el *lugar de sujeto femenino* en el discurso es un imposible. En términos de Luce Irigaray, esto significa que carecen de *lógos*. En oposición al constructo moderno "sujeto", se proponen nuevas *posiciones de sujeto* en tanto que excéntricos, escindidos, descentrados o incongruentes. Como el sujeto-mujer no está en la representación, no puede transformar los códigos: solo puede transgredirlos, crear problemas, provocar, pervertir, convertir la representación en una trampa. Sólo se puede prescindir de la construcción sujeto, rechazar la igualdad y apelar a la diferencia.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 22 y s.

En la línea de estas y otras conceptualizaciones y dificultades, muchas feministas postmodernas rechazan que la noción de sujeto sea accesible para las mujeres y la declaran un constructo (o institución) masculino más. Se distancian, de este modo, de toda la tradición feminista Ilustrada y particularmente de Simone de Beauvoir. En efecto, mientras que ciertas estudiosas creen que adoptar los modos del postmodernismo es el recto camino a seguir, otras observan con incompreensión creciente cómo un número cada vez mayor de feministas intentan adaptar el postmodernismo a la causa de las mujeres sin éxito.<sup>77</sup> Ahora bien, desde un punto de vista estrictamente foucaultiano deberíamos examinar, en principio, cómo se teje la relación poder-discurso-sujeto para des(re)articular los discursos triviales y masivos (si los hay) escritos por las mujeres. En general, los discursos son *sobre* las mujeres, lo que desde ya constituye un dato sintomático relevante, donde desarticularlos es sin duda útil para mostrar su carácter ideológico patriarcal; una tarea, por su parte, iniciada con anterioridad (o al margen) de los planteos foucaultianos, pero que se vio enriquecida con sus aportes. Por tanto, respecto de los discursos institucionales se debe atender al hecho de que, en el espacio del poder-discurso no han emergido (o quizá sólo muy recientemente) masivamente discursos de mujeres. Los sujetos emergentes de los discursos instituidos, las variables vacías, han sido mayoritariamente ocupadas por varones mientras que a las mujeres les correspondió históricamente el silencio.

Por tanto, la ausencia de comentarios sobre la diferencia sexual en los escritos postmodernos en general así como el hecho de que pocas mujeres hayan participado del debate modernidad/postmodernidad, salvo *ghettizadas* en los estudios fe-

---

<sup>77</sup> Fraser, Benhabib, Amorós, Chaperon, por ejemplo.



ministas, sugiere que se trata de una maniobra patriarcal más que deja a las mujeres presas de la diferencia (que es, en verdad, una indiferenciación) y, por ende, de la inconmensurabilidad.<sup>78</sup>

A la luz de estas palabras, conviene indagar acerca de las tácticas mismas del poder-discurso que solo han constituido en sujetos a los varones y a las mujeres, según Beauvoir, en objetos. Para explicar tal fenómeno, como es sabido, las feministas ilustradas acuñaron conceptos tales como ideología patriarcal y patriarcado, ahora fuertemente cuestionados por su carácter universal no-posicionado. Provisoriamente al menos, podemos concluir que, en principio, el postmodernismo señala un nuevo gesto sintomático de dominio conceptual sobre las mujeres, las que excluidas del discurso, ingresan como el lugar de la no-énunciación, de las ausentes de la cultura hegemónica, de objetos y de los no-sujetos.

No obstante esta línea de razonamiento, algunas teóricas feministas sostienen que tanto el reconocimiento postmoderno de la diferencia como el de los intersticios, abre un espacio fructífero para las mujeres. Si esto fuera así, otros lenguajes-narrativos diferentes podrían acceder a la superficie, entre ellos los discursos de las mujeres, lo que les facilitaría la comprensión de su propio ser y de su propia condición. Como veremos más adelante, Luce Irigaray retoma algunas de estas sugerencias y las desarrolla en síntesis con ciertas concepciones freudo-lacanianas. Desde luego, y dado que tradicionalmente los sistemas de representación de Occidente solo

---

<sup>78</sup> Sobre esta cuestión, cf. I. Balbus "Michel Foucault y el poder del discurso feminista" En: Benhabib, S. & Cornell, D. *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.

han admitido una versión, la del sujeto varón o, en otras palabras, la de un sujeto de representación absolutamente centrado, unitario y masculino, algunas feministas aplauden la desaparición del sujeto y, junto con él, la de toda historia hecha a su gloria.<sup>79</sup> La cuestión es si conviene a las mujeres una historia que, en su estrategia por ignorar el sujeto de enunciación, no establece diferencia alguna entre la palabra hablada por un emisor de uno u otro sexo y, por lo tanto, obvia a las mujeres, por exclusión, neutralizándolas. Porque, renunciar a que se las identifique *qua* mujeres es a la vez renunciar a la memoria de su invisibilización y a la de sus causas. En este sentido, podemos preguntarnos con Paola di Cori: <si> *para quien se ocupa de historia /.../, ¿que se trate de varones o de mujeres tiene importancia para imprimir a la palabra un significado en lugar de otro? La respuesta —agrega— es naturalmente afirmativa.*<sup>80</sup>

Consecuentemente, parece que la mayoría de las feministas asume que hay una cierta categoría, las mujeres, que constituyen el sujeto colectivo que el feminismo viene a representar. Pero, como señala Judith Butler, “representación” es también una noción de por sí controvertida. En efecto, la representación tanto sirve como término operativo del proceso que intenta extender la visibilidad y la legitimidad también a las mujeres como sujeto político, cuanto como función normativa del lenguaje que revela o distorsiona lo que se asume como verdadero de esa misma categoría.<sup>81</sup> Si entendemos represen-

<sup>79</sup> Owens, C. “El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo” En: Foster, H. *op.cit.* p. 95. Cf. nota 3.

<sup>80</sup> Di Cori, P. “Edipo y Clío: Algunas consideraciones sobre subjetividad e historia” En: *Mora*, I. 1995.

<sup>81</sup> Algunos aspectos de este trabajo forman parte de “Apuntes sobre la posmodernidad y el problema *sujeto-mujer*” En: Agra, M.X. *Corpo de Muller*, Vigo, Laiovento, 1997, pp. 79-94; Cf. *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990. Cap. 1.

tación a la manera foucaultiana, ciertamente su dominio político y/o lingüístico se establece por adelantado en virtud del criterio según el cual los sujetos-mujeres mismos se forman. Esta operación da por resultado que la representación solamente se extiende a aquellas sujetos-mujeres en tanto que ellas mismas han sido instituidas de tal manera y bajo tales condiciones. En otras palabras, la representación de quién debe ser el sujeto representado (en este caso, un sujeto-mujer) es anterior a las mismas mujeres a las que representa, en el sentido foucaultiano de que los sistemas jurídicos de poder *producen* los sujetos que consecuentemente vienen a representar. Por tanto, la noción misma de mujeres es tan normativa y prescriptiva como la de sujeto o la de género.

Del mismo modo, cuando Foucault resignifica el concepto de historia y afirma que debe ser parodial, disociativa y sacrificial, debería quedarnos claro que no puede haber *stricto sensu* contra-historia de las mujeres, precisamente porque una de sus características peculiares es que no son sujetos y carecen prácticamente de ella (o sólo reciénmente la están adquiriendo). ¿Cómo destruir el tema del sujeto de la historia si las mujeres ni son sujeto ni tienen tradicionalmente historia? En el mismo sentido, ¿cómo proponer una historia de carácter disociador para destruir al sujeto hegemónico si, nuevamente, las mujeres históricamente no han sido ni sujeto ni hegemónicas?

Este análisis, entonces, solo puede aplicarse al sujeto hegemónico, que al pulverizarse permite la emergencia de las mujeres pero en tanto que un otro más en una pluralidad de otros. En palabras de Luce Irigaray, tras la ruptura del espejo en el que se refleja la imagen del moderno sujeto hegemónico varón, solo se reflejará ese sujeto hegemónico, moderno, varón, pero repetido al infinito en cada uno de sus trozos. Se debe ir,

como Alicia, detrás del espejo.<sup>82</sup> El sujeto, ya vimos, es creado por el poder, es decir, por el conjunto de mecanismos objetivantes de la normalización en el interior mismo de los saberes. Los procesos de objetivación nacen en las tácticas del poder y en la ordenación de su ejercicio.<sup>83</sup> Esto muestra cómo los juegos de poder provocan la emergencia del sujeto (varón) y del objeto (mujer). Evidentemente, examinar tales mecanismos facilita su desarticulación, aunque en la puja desigual cotidiana suele ocurrir el efecto contrario. Esta imagen nos obliga a preguntarnos si las condiciones de la no-emergencia de los sujetos-mujeres y de los otros sujetos no-hegemónicos, protagonistas de los nuevos movimientos sociales, son en verdad las mismas. Esta duda se centra en una cuestión de fondo vinculada a la especificidad del movimiento feminista; pero vayamos por partes.

En efecto, en primer lugar, en esta suerte de reunión forzada de movimientos heterogéneos (minorías étnicas, oprimidos, mujeres, discapacitados, marginales, ecologistas, movimientos *gay* y lesbianos, por los derechos civiles, entre otros) cuya clasificación merecería figurar en la borgiana *Enciclopedia del Emperador de la China*, se generan no pocas falsas antítesis. En principio, si bien las mujeres constituyen, al menos, la mitad de la población del mundo se las incluye entre los movimientos de las minorías, ocultándose de ese modo el significativo hecho de que entre los oprimidos, los pobres o los ecologistas, hay una mayoría de mujeres (piénsese, por ejemplo en fenómenos tales como la feminización de la pobreza, que veremos más adelante).

---

<sup>82</sup> Irigaray, L. *Speculum*, Barcelona, Saltés, 1978 pp. 152 ss. Para serias críticas al esencialismo de Irigaray, cfr., por ejemplo, Schutte, O. "Irigaray y el problema de la subjetividad" *Hiparquia*, III, 1990.

<sup>83</sup> Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 106.

En segundo lugar, la consecuencia a nuestro entender más grave de la explosión de la otredad es que invisibiliza las causas específicas de la situación de las mujeres: suprime lo que entre sí las aúna y lo que las diferencia de los demás grupos. Efectivamente, a raíz de la fractalización se las considera un "otro" entre otros tantos "otros" pero en aras del pluralismo, la comprensión y el respeto por otras causas, se niega especificidad a su protesta de invisibilidad histórica naturalizada. En una misma maniobra de neutralización, se instituye a las mujeres (mejor dicho a la mujer) en el símbolo de todos los indicadores de la diferencia, de la opresión, de la marginalidad y, por añadidura, de la abnegación. Un buen ejemplo para ilustrar la especificidad de los reclamos de las mujeres, y de su diferencia con los otros movimientos, es la diversa suerte con que los discursos sobre la igualdad y la ciudadanía afectaron históricamente a los varones (incluso a los pobres o los marginales) y a las mujeres en general (incluso las cultas y las ilustradas) durante la Revolución Francesa o, para poner un ejemplo más próximo, el más pobre de los varones talibanes tiene más derechos que la más rica de sus mujeres.<sup>84</sup>

Justamente son las situaciones históricas de ese tipo las que muestran que el sexo de un individuo es relevante y que el poder-discurso normativiza y presiona de manera diferente en cada caso. A la luz de lo dicho, algunos reclamos y reivindicaciones específicos parecen posibles sobre un piso de igualdad formal *qua* varones y/o mujeres. Que la igualdad formal es insuficiente no parece cuestión que pueda ponerse en duda aunque es a nuestro entender condición necesaria (aunque no suficiente) para reclamaciones ulteriores. En otras palabras, la reivindicación de la diferencia cobra sentido cuando se tiene asegurado

---

<sup>84</sup> *Idem.* p. 101. Para una crítica similar cfr. Amorós, *art.cit.* p. 346.

el reconocimiento básico y legítimo de la igualdad. No nos parece conveniente desestimar esa igualdad para exaltar la diferencia por sí, pues –como afirma Owens– es fácil quedar atrapadas en la incommensurabilidad cívica, política, legal, y económica tal como históricamente lo hemos estado.<sup>85</sup> Es más conveniente denunciar la ilusión de la igualdad para exigir, como Olympe de Gouges, la igualdad real develando, de ese modo, las contradicciones e inconsecuencias de los discursos. En este plano, algunos aportes de Foucault resultan interesantes y efectivos para examinar críticamente los discursos sobre las mujeres, en especial si no se pierde de vista un horizonte de virtualidad emancipatoria.

En tercer lugar, desde el punto de mira de los discursos institucionales donde se tensa el poder, el “se dice” acerca de las mujeres las deja claramente del lado de los objetos. “Se dice” no es, tampoco en este caso, una variable vacía, un neutro impersonal, una no-persona sino, en definitiva, un lugar emergente del varón. El sexo no es, pues, irrelevante. Por eso, si el sujeto está creado por el poder, el poder patriarcal lo ha creado varón, y no basta, como quieren algunas feministas, con fragmentar o destruir el sujeto hegemónico; deben modificarse las condiciones de la emergencia del sujeto en la trama de los juegos de poder. Ahora bien, la única institución a la que las mujeres han pertenecido *naturalmente* es la de la familia. Se trata, por cierto, de una institución muy peculiar a la que recurrentemente se refieren la mayoría de los discursos políticos, legales y religiosos. Por ejemplo, en *Vigilar y castigar*, Foucault recomienda examinarla, pero sus análisis de las relaciones conyugales pertenecen a otros trabajos más tardíos

---

<sup>85</sup> Owens, C. *op. cit.* p. 95. Cf. nota 3.

y tienden a centrarse en épocas históricas más bien lejanas. La familia, como el espacio de las asimetrías y de los disciplinamientos, no parece suficientemente tematizada por las propias mujeres. Peor aún, las conclusiones de los recientes análisis de los que ha sido objeto, su difusión, su asimilación y su aceptación, se reduce a grupos más o menos pequeños, mientras que la mayoría de las mujeres aún considera que cumple con sus deberes *naturales*, incluso cuando tolera la violencia.

Pregúntemosnos, entonces, si como mujeres debemos tomar parte de luchas transversales en la diagonal móvil, como la arqueología foucaultiana propone, junto con los estudiantes contra los maestros, los pacientes contra los médicos, los hijos contra los padres. A nuestro entender, caben dos observaciones: por un lado, en estos términos, la lucha pierde especificidad y, por consiguiente, direccionalidad y fuerza. Por otro, los colectivos de mujeres suelen carecer de suficiente poder para luchas prolongadas de este tipo. Estos inconvenientes prácticos promueven, en general, la desmovilización de las mujeres debido a la opacidad de objetivos en el espacio único de la política. En consecuencia, se refuerzan los puntos de la trama del poder que se muestran más frágiles, se hacen más sutiles las presiones y se perfeccionan los mecanismos de exclusión. Susan Faludi denuncia precisamente estos mecanismos que fortalecen los poderes hegemónicos.<sup>86</sup>

En una obra tardía, Foucault sostiene que el individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama disciplina. Hay que

---

<sup>86</sup> Cf. Faludi, *S Reacción*, Barcelona, Anagrama, 1993.

cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce realidad, ámbitos de objetos y rituales de verdad. Tanto el individuo como el conocimiento que se pueden obtener corresponden a esa producción.<sup>87</sup> Esta valoración positiva del poder es altamente apreciada por algunas teóricas feministas como Jane Sawicki.<sup>88</sup>

En efecto, Sawicki subraya la importancia de la obra de Foucault como alternativa a teorías totalizadoras como el liberalismo y el marxismo. A su criterio, la pulverización del sujeto hegemónico permitió el surgimiento de movimientos de liberación y de autodeterminación que, como nuevos agentes colectivos, le dieron contenido y significado a la diferencia, a la vez que les permitió comprender mejor su identidad. Tener presente, insiste, que todos somos *víctimas y agentes* de sistemas de dominación nos permite revalorizar las teorías del *self* y de la sociedad, liberándonos hacia nuevas formas de experiencia que nos pueden llevar a una nueva comprensión de la teoría y de la realidad. En este sentido, Sawicki rescata las críticas de Foucault al esencialismo, que considera una tentación peligrosa de las feministas de la diferencia. En la búsqueda de las diferencias, solo se ha arañado la superficie de las barreras que impiden al feminismo ser radicalmente plural. Por eso, a su juicio, son valiosos los conceptos foucaultianos de resistencia y de ambigüedad, de victimización y de dominio, comprendidos en la noción de poder disciplinar. Estas nociones permiten aislar cuáles son las tecnologías disciplinarias que se aplican

---

<sup>87</sup> *Idem.* pp. 198.

<sup>88</sup> *Idem.* 96-97.



sobre las mujeres y les impiden resistir el poder/saber hegemónico que actúa sobre ellas. Si el macropoder, en términos de Foucault, se consolida en el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante que se ha puesto a cubierto tras la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, el micropoder, esencialmente inigualitario y asimétrico, constituye las disciplinas, como contracara de la Libertad. Ahora bien, libertad y disciplina constituyen dos órdenes simbióticos, uno es la contracara del otro, donde las disciplinas son los contraderechos del modelo igualitario. Consecuentemente, si para Foucault el poder produce lo real y el sujeto tiene como condiciones de posibilidad de su emergencia el pensar y el resistir, los sujetos se constituyen en tanto que tales en virtud de sus luchas por su cuota de poder (o posibilidad de emergencia) contra poderes cada vez más impersonales. Pero, esta afirmación acerca de la posibilidad de la resistencia supone el abandono de una concepción del sujeto como mera emergencia en una variable vacía, para conferirle en parte la capacidad moderna de autoconstituirse.

Ahora bien, mucho antes de que Foucault lo enunciara, el camino de la resistencia fue seguido espontáneamente por las mujeres. Precisamente, históricamente intentaron constituirse en sujetos autodesignados pensando y resistiendo, pensando formas de resistencia, y resistiendo en las prácticas, donde el pensamiento y su libre expresión, era sólo una de ellas. Es decir, las mujeres se autodesignaron como sujetos haciendo discursos desde los márgenes y ejerciendo su magra cuota de poder a fin de ampliarla. Es innegable que Foucault aporta conceptos interesantes junto con un conjunto de herramientas de análisis sobre las relaciones de poder entre los sujetos y los discursos disciplinarios sumamente rico. También es innegable que sin un horizonte universalista quedamos atrapadas

en la incommensurabilidad de la diferencia sin más (a veces esencializada). En una interpretación conciliadora entre quienes critican ácidamente al filósofo y quienes escriben sendas apologías, apoyándose en la diferencia entre la micro y la macrofísica del poder, Sawicki concluye que el proyecto foucaultiano no exige abandonar los estándares normativos tradicionales de las teorías emancipatorias modernas. Por tanto, el discurso foucaultiano no socava el proyecto emancipatorio del feminismo, sino que, si se atiende a los conceptos de libertad y de liberación, que expone en sus últimos trabajos en los que intentó reiniciar un diálogo con el humanismo que tanto había combatido, favorece las tareas de identidad y de conformación de estrategias feministas.<sup>89</sup>

Sawicki supera, de ese modo, la oposición modernidad/postmodernidad, que tanta tinta ha hecho correr en el feminismo, en aras de un fin (*salva teleologia*) más interesante. De alguna manera, consideramos que a propósito y premeditadamente, recurre a cierta ambigüedad al no explicitar con suficiente claridad los modos en que interpreta la subordinación de los análisis de la microfísica al horizonte de universalidad macrofísica. Sea como fuere, el título de su libro, *Disciplining Foucault*, es sumamente sugerente respecto de cuál es su objetivo.

¿Con qué nos encontraríamos si abandonásemos acríticamente, en pos de la moda postmoderna, el proyecto de constituirnos en sujetos plenos *more* ilustrado? En el proyecto ilustrado, el sujeto racional se encuentra en posición constituyente en relación con el proceso histórico, interpretado desde algunas claves totalizadoras, como protagonista de los avatares

---

<sup>89</sup> *Ibidem*. Crítica a Linda Alcoff.

de su sujeción y de su liberación. Sin embargo, el debate sobre la crisis del proyecto ilustrado es uno de los grandes temas de las últimas décadas. No ignoramos tampoco que no estamos situadas en la modernidad sin más, pero, al mismo tiempo, creemos que no hay movimientos sociales cuyos actores se definan por exclusión, marginalidad, ausencia o silencio. Se necesita una definición positiva. En este sentido, el hecho mismo del feminismo impugna –como subraya C. Amorós– la muerte del sujeto.<sup>90</sup> ¿Es conveniente reemplazar un constructo fuerte de sujeto por sujetos escindidos, emergentes o incongruentes, como los que proponen Butler o de Lauretis?

Es necesario pensar los diversos modos en que se entiende la noción de “sujeto”, por ejemplo, desde el discurso jurídico, el psicológico, o el filosófico. Reconocer diversos niveles y modos de sujeto y de subjetividad constituye un paso hacia la ruptura de un sujeto monolítico, y otro paso hacia la prescindencia del constructo. Si siguiéramos a Jane Sawicki en esa suerte de retorno a la modernidad, desde los emprendimientos postmodernos de deconstruir el dato biológico, prescindir de los géneros y de los sexos congruentes, impugnar la materialidad específica de los cuerpos y aceptar, sin más, que nada en el hombre, ni siquiera su cuerpo, es lo bastante fijo como para comprender a los demás y reconocerse en ellos, notaríamos que se trata de tareas tendientes a facilitar la liberación a nuevas formas de experiencia que, eventualmente, podrían llevar a nuevas comprensiones de la teoría y de la realidad, pero que no invalidarían la defensa de un sujeto-mujer jurídico-político reconocido.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Amorós, *op. cit.* p. 348.

<sup>91</sup> Cf. nota 8.

En efecto, según Foucault, las disciplinas fabrican individuos útiles y la individualización adquiere las formas de un saber que se constituye en una nueva forma disciplinar.<sup>92</sup> Sus ejemplos son la psicología, la jurisprudencia, la antropología y la criminología. ¿Se está constituyendo el feminismo en una forma disciplinar más? Convengamos que es útil a los poderes hegemónicos desplazar el afán de las mujeres por *adueñarse* de la historia, por transformarla, por evaluarla desde una razón no androcéntrica, hacia la liberación estetizante de nuevas experiencias. ¿No es significativo que ahora que las mujeres acceden a la palabra de manera más relevante y a formas de sujeto legitimado en términos de mayor autonomía y reconocimiento, el sujeto por ser una construcción epocal moderna y, por tanto limitada en el tiempo, se neutralice y se convierta en un impersonal, en un “se” asexuado, no localizado, que busca experiencias estetizantes para liberarse?. La multiplicidad de discursos producidos a partir de la ruptura de los discursos hegemónicos, en su apabullante fragmentación, se aproximan demasiado al umbral del silencio, pero por sobresaturación.

Históricamente, el objetivo del feminismo (sea práctico o teórico) fue la emancipación de las mujeres a partir de hacerse oír y hacerse ver. Por eso es importante, como subraya Cristina Molina siguiendo a Wellmer, reconocer que la postmodernidad puede verse bajo un doble aspecto.<sup>93</sup> Por un lado, como la deconstrucción y el rechazo del discurso de la modernidad, con la consiguiente liquidación y muerte del proyecto ilustrado y todos sus *mitos* (sujeto autoconstituyente, proyecto emancipatorio universalista, progreso sostenido hacia un mundo mejor, entre otros). Y, por otro, como la necesidad de radi-

<sup>92</sup> Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 214.

<sup>93</sup> Molina Petit, C. *op. cit.* pp. 273-275.

calizar el proyecto ilustrado sin renunciar a sus virtualidades críticas y emancipatorias, y sin desestimar, por supuesto, las nuevas herramientas del análisis postmoderno que los también nuevos tiempos ponen a nuestro alcance. En ambos casos se parte de la crisis del proyecto ilustrado: la época presente se articula a partir de ahí, tomándolo como un referente y un desafío ineludibles. Para las mujeres, prescindir de esas herramientas críticas y del horizonte universalista que proporciona la modernidad significa, en buena medida, prescindir del uso y la defensa de su razón y de constituirse en sujetos de derecho, epistemológicos, éticos, o políticos y correr el riesgo de caer en la trampa de lo que C. Amorós denomina la “maniobra estoica”.

Precisamente, Amorós entiende por “maniobra estoica” un gesto de resignificación valorativa y voluntarística de los *topos* tradicionales. Recurre al ejemplo del Epicteto, el esclavo estoico, que aunque esclavo era libre porque dominaba sus pasiones, mientras que su amo, en cambio, efectivamente un hombre libre, era esclavo de las suyas. Lo tradicionalmente valioso ser un hombre libre, es decir un ciudadano, se resignifica valorativamente trasladando su valor al ámbito privado del dominio de las pasiones. Así el libre es esclavo y el esclavo, libre. Cuando ciertos sectores de la diferencia esencializada reclaman como valioso el ámbito doméstico, la maternidad, o el cuidado de los otros parecen estar llevando a cabo una maniobra semejantera a la de Epicteto: *ya que no logramos el acceso al ámbito público tradicionalmente considerado valioso, designemos valioso lo que tenemos (y siempre tuvimos), el ámbito de la domesticidad*. En efecto, si sólo se trata de valorar positivamente lo que históricamente ya se es y se tiene, ante la imposibilidad fáctica de alcanzar lo reconocido públicamente como valioso, no se ve la ventaja de la resignificación. Análogamente, definir la liberación de la mujer como la deconstrucción del dato biológico, la

prescindencia de un género y de un sexo congruentes, la construcción voluntarística de un orden simbólico femenino, además de referirse a un número extremadamente limitado de mujeres, las acerca peligrosamente en su búsqueda por la especificidad a un lugar marginal extrañamente parecido al que siempre tuvimos.<sup>94</sup> Para las mujeres, rechazar constituirnos en Sujetos es negarnos la posibilidad de ver, como afirmaba Carla Lonzi décadas atrás, que somos víctimas inconcientes pero voluntarias de nuestra situación. En este contexto, desestimar las conceptualizaciones postmodernas es, al menos estratégicamente, inconveniente. Abandonar ciertos marcos ilustrados, también.

Una de las herramientas a nuestro juicio más útiles de la postmodernidad son sus análisis del cuerpo como constructo histórico, en la línea de las descripciones fenomenológicas de Merleau Ponty. Provisoriamente, recordemos ahora que “poder” es el nombre con el que se aglutinan situaciones complejas de enfrentamiento y de fuerza entre los individuos, cuyas estrategias son propias de una sociedad dada y determinada históricamente.<sup>95</sup> Ahora bien, la tradición ha reconocido con el nombre de individuo y, en virtud de su conciencia de sí, con el de sujeto al emergente de esta variable. La palabra “sujeto”, según dijimos, puede usarse en diversos sentidos. Agreguemos ahora otros: el sujeto respecto del cual se establecen afirmaciones que son verdaderas o falsas (sujeto lógico); el sujeto de conocimiento, que tiene siempre como su correlato el objeto conocido (sentido gnoseológico); el sujeto en tanto que

---

<sup>94</sup> Cf. Faludi, n. 44; Amorós, n. 3; Molina Petit, n. 53; Rosenthal, n. 34; Owens, n. 37, entre otras.

<sup>95</sup> Foucault, M. “*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la ‘razón política’*”, *Tecnologías del yo y otros textos a fines*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 138-139.

existe en sí y por sí como una sustancia separada (sentido ontológico); el sujeto en tanto que ser dotado de cuerpo, mente, inteligencia, voluntad, memoria individual, e historia, (punto de vista psicológico), entre otros.

Sea como fuere, el sujeto emergente entre las tensiones del poder tiene, al menos, la propiedad de su cuerpo. En general, el cuerpo recibe la inscripción de las narrativas históricas a resulta de las cuales es normativizado binaria y heterosexualmente. De la aceptación o no de esta situación como un dato irreductible se abren al menos dos posiciones paradigmáticas: (a) aceptación del dimorfismo sexual, (a.1) construyendo la función de la sexualidad en términos heterosexuales en sus diversos estilos, (a.2) construyendo la función de la sexualidad en términos homosexuales también en diversos estilos; y (b) rechazo del dimorfismo sexual afirmando que las narrativas que construyen el dimorfismo también pueden fragmentarlo en opciones múltiples. Beauvoir, Héritier, Fraisse o, incluso, Irigaray son claras representantes de la primera alternativa. El dimorfismo, desde este punto de vista, es un límite, un hecho primitivo que no se transforma por el voluntarismo del pensamiento.<sup>96</sup> Si esto fuera así, aceptaríamos con Nancy Armstrong que, a la inversa de la tesis foucaultiana, la sexualidad es la dimensión cultural del sexo y el género es, a su vez, una función de la sexualidad.<sup>97</sup>

La segunda alternativa (b) tiene como representante más lúcida a Butler, sobre la que volveremos más adelante. Por ahora, solo señalemos que, en general, su crítica a las formas institucionalizadas de control y de dirección del deseo (en Foucault,

<sup>96</sup> Fraisse, *op.cit.* pp. 61 y ss.

<sup>97</sup> Armstrong, *op.cit.* p. 23.

la escuela, la prisión, la familia, el hospital, entre otros, y en Adrienne Rich, la heterosexualidad compulsiva, el género), como modos niveladores y reformadores morales homogeneizantes, desemboca en una crítica *per se* a toda forma de institución, incluyendo el cuerpo como constructo binario. No se trata, pues, de una simple modificación de las estructuras normativas, sino más bien del cuestionamiento a toda y a cualquier estructura normativa, incluidas la del sujeto y la del género-sexo. Bajo esta interpretación, el modo en que la trama de poder constituye al sujeto moderno no da lugar a la igualdad, sino, por el contrario, trivializa los signos materiales de la diferencia mediante la traducción de todos esos signos en la ecuación de diferencias *en* la igualdad, normalizando de ese modo la intensidad, la dirección y la capacidad autorregulativa del deseo individual.<sup>98</sup>

Ahora ya podemos plantearnos, al menos, las siguientes alternativas a la cuestión del sujeto-mujer: (a) homologación del sujeto masculino; (b) rechazo de la construcción sujeto, y su substitución (o no) por otra construcción; (c) constitución de un sujeto-mujer. Pues bien, si tal como afirma Foucault, solo la trama de los poderes libera el espacio de la emergencia del sujeto ¿cómo romper el círculo mencionado y construir un cambio viable para la emergencia de los sujetos *qua* mujeres? Desde otro punto de mira, ¿es posible una construcción *antifundacionalista* de sujeto, al que sin embargo se le reconozca como *agente*? ¿La *agencia* de tal sujeto, al menos tal como la entiende de Laretis, se resuelve, efectivamente, en el campo social, vislumbrado como campo de fuerzas donde interactuar, *a posteriori* de las acciones? ¿Se configurarían así perfiles, iden-

<sup>98</sup> Armstrong, *op.cit.* p. 36.



tidades y prospecciones transitorias, no normativas, no cerradas, organizadas en *estructuras dialógicas consensuadas* coyunturales y dependientes de las prácticas concretas?. De ese modo, ¿se crearían en verdad las condiciones de visibilidad para un agente no sujeto que además fuera *mujer*?.<sup>99</sup> Si la estabilidad de varones y de mujeres se quebrara, si se constituyera en su lugar una serie cambiante de posiciones, un encuentro siempre provisional de agentes y de códigos de intersección histórica y por ello un continuo equilibrio inestable entre formaciones sociales e historias personales, ¿se lograría liberar a los individuos de toda opresión?

En principio, tales alternativas parecen o bien lejanas o bien francamente irrealizables salvo para grupos limitados o de *élite*, cuya injerencia en la vida de todos los días de los individuos comunes de los márgenes parece por de pronto escasa. Por el contrario, en general para el caso de las mujeres y de otros grupos marginados parece más factible, al menos estratégicamente hablando, apelar a prácticas que amplíen la democracia social, desbordando los límites formales previos, a fin de consolidarse en espacios nuevos. La defensa cotidiana de los propios derechos supone un trabajo personal de concientización, la búsqueda constante de los intersticios de la exclusión, y la unidad de la teoría y de la práctica. De este modo se rompería la dialéctica jerarquizada de la contradicción Uno-Otra para instalar la de la contrariedad uno-una, donde ambos términos se entienden como positivos e independientemente definidos.<sup>100</sup> ¿Se podrían de ese modo generar especificidades culturales no construidas por oposición a la hegemonía masculina?

<sup>99</sup> Cf. de Lauretis, T. *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1984. p. 20.

<sup>100</sup> Cf. Gutierrez, G. "Feminist Movements and their Constitution as Political Subjects" *Hypatia*, 9, 1994. p.188.

Conviene, primero, interrogarnos, con Alicia Nudler, si la pregunta tan en boga por la diferencia se refiere a una diferencia psicológica o filosófica.<sup>101</sup> En el primer caso, la pregunta psicológica por la diferencia como línea de indagación válida —afirma Nudler— nos identifica con el punto de vista masculino entendido como el único posible, colocándonos, como “objetos” de conocimiento donde las diferencias han de ser estudiadas y explicadas. De este modo, se encubre el hecho de que, psicológicamente, las diferencias tanto como las similitudes se construyen. Entonces, en la medida en que se afirma o se rechaza la diferencia, solo se refuerzan los estereotipos. A su juicio, habría que formular, en cambio, la pregunta filosófica por el carácter de la diferencia. En estos términos, nos colocamos en el lugar de sujetos del conocimiento. Esto nos lleva además a cuestionar el carácter de la ecuación hegemónica de sujeto = varón y de su crisis. En consecuencia, las mujeres no sólo serían factores determinantes de las crisis sino también sus beneficiarias. Si, como bien señala Nudler, esto es así, la crisis pondría de manifiesto no tanto la necesidad de rechazar la construcción “sujeto” cuanto las formas de las imposturas de la modernidad: por ejemplo, que se entienda la igualdad como homogeneidad e identidad y no como equidad, la razón como razón masculina o el sujeto como sujeto varón, blanco, propietario, entre otras.

En principio, lo que acabamos de ver presupone no rechazar por completo la construcción sujeto, a la par que nos obliga a instalar nuevas relaciones poder/política, que refuercen los elementos críticos y democratizantes tanto de las formas organizativas cuanto de las representacionales. Algo en este

---

<sup>101</sup> Cf. Nudler, A. “Algunos aportes al debate sobre la racionalidad femenina” *Mora*, 3, 1997.

sentido sugiere Amorós cuando acuña la noción de "sujeto verosímil". Paralelamente, desde esa perspectiva, tampoco nos parece conveniente desconocer la *fictio iuris* como forma efectivamente liberadora a partir del elemento no ingenuo que introduce. Generar modos de la subjetividad (no en un sentido psicológico sino en otro filosófica y políticamente relevantes) y de la representación implica reconocer también que no son las mujeres las que desde su individualidad serán la fuente del sentido de sus prácticas y de sus discursos sino que solo la clara lectura de las relaciones de poder que las han constituido en tanto que tales les permitirá abrir nuevos puntos de emergencia más allá de los espacios tradicionales. Las posibilidades del feminismo están dadas en la afirmación de la pluralidad, no en el aislamiento o la pérdida de autonomía. Ningún logro jurídico o político se define de manera estable para siempre, y toda definición es además relacional y epocal. Siempre está, pues, abierta la posibilidad de nuevas articulaciones, la redefinición constante de las articulaciones tradicionales y la mayor democratización de las relaciones de poder en todos los espacios, privados y públicos.

Ahora bien, las consideraciones que acabamos de hacer son insuficientes para las mujeres alejadas de un mínimo marco legal universalista. Porque, en efecto, cuando muchas feministas de la diferencia deconstruyen la trama hegemónica dominante para rechazar *toda* institución tachándola de normativa, represiva, sexista, o fundada en la diferencia reificada, limitan los esfuerzos de las mujeres a la microresistencia de sus cuerpos individuales y a su inscripción en la historia. Esta, en cambio, está encarnada por cierto número de macro-poderes, cuanto menos de índole económica, mass-mediática, política y religiosa coordinados y potenciados. Más precisamente, su búsqueda de lo incondicionado (lo no normado) bien puede empujar a ir más allá de lo real, de los límites de la expe-

riencia y de los condicionamientos, pero al no ofrecer un marco teórico, filosófico o político positivo de reconocimiento legal mínimamente satisfactorio, la resistencia a la que convocan puede culminar en la mayoría de los casos en un proyecto individual y estetizante de cuidado de sí, promoviendo la desmovilización política. Estas propuestas minimalistas, de carácter próximo a lo íntimo, a lo privado, a lo psicológico, tienen poca o nula incidencia en el ámbito público, como no sea por apelación implícita al principio de tolerancia, demasiadas veces no instituido aún en nuestras sociedades, con el riesgo de caer en la arbitrariedad de la condena

Desde otro punto de vista, parece haber un error de apreciación al entender necesaria y exclusivamente al sujeto como un yo abstracto, carente de ataduras, sin historia ni referentes, a la vez que varón sin más, de clase media, preferentemente blanco, y, al mismo tiempo, sustantivo. Algunas feministas ilustradas retienen el carácter formal del sujeto y denuncian que los rasgos materiales deben ser eliminados por constituir sesgos *a priori*. Otras, en cambio, consideran que las características materiales deben retenerse y ampliarse. Para algunas, la categoría de sujeto debe proveer un constructo formal que permita el reconocimiento también formal de la multiplicidad de sujetos concretos constreñidos ineludiblemente por su génesis histórica. Para otras, esto implica dejarse llevar por la lógica de la identidad y homologarse al sujeto masculino. Con todo, el sujeto formal es un punto de partida, no de llegada; nada impide su perfeccionamiento en el interior de sí, ni la manifestación pública de esos logros, como sujetos de derechos públicos y privados.

Algunas estudiosas críticas a la categoría de sujeto parecen olvidar la paradójica situación de que la desestiman a la par que usufructúan de ella. En este sentido, no podemos de-

jar de lado nuestra inquietud respecto de qué pasa en aquellos lugares donde las mujeres son aún propiedad privada de los varones de la familia, y conservan su valor como bienes de uso e intercambio. Con seguridad son sujetos en algún sentido psicológico; son asimismo emergentes en la variable vacía de una trama de poderes; la historia además se inscribe cierta y a veces cruelmente en ellas; son asimismo claros exponentes de la diferencia (étnica, cultural, sexual, religiosa); están verdaderamente en las márgenes, habitan lo abyecto, no participan de la palabra, y carecen de derechos políticos y legales. ¿Qué hacer? ¿Qué espacio les quedá para el cuidado de sí? ¿Cuál es la posibilidad real de su resistencia si no se la coordina políticamente con la de otras mujeres y no se legitima consecuentemente en un sistema jurídico-legal acorde con sus reclamaciones? Porque, tengámoslo presente, “estar en” los márgenes no es lo mismo que “situarse en” las márgenes (intencionalmente). Se puede, entonces, afirmar que es posible deconstruir los modos históricos de la subjetividad sin prescindir de la categoría de sujeto formal y vacía como ficción filosófica. En ese sentido, es posible y hasta deseable deconstruir toda subjetividad tradicional y toda genericidad que conlleve discriminaciones y que obligue a prescindir de reconocimiento legal y/o filosófico-político como sujeto pleno. Y si la política define la ontología, será el reconocimiento político de las mujeres el que contribuirá a desustantivar de marcas masculinas el constructo moderno sujeto.

Me interesa retomar ahora la noción de resistencia o de polo de resistencia, el elemento activo ya mencionado en la versión foucaultiana de la constitución del sujeto. Efectivamente, si todo discurso resulta de las prácticas entendidas como el producto de resistencias, individuales o colectivas, de asentimientos y de consentimientos, entonces la composición interna de la narración del texto institucional no es ni más ni

menos que la historia de las luchas entre formas de representación por el control de la hegemonía del significado, pero ninguna lo es de manera absoluta. En efecto, como muy bien ya había advertido Thomas Hobbes muchos siglos antes, ningún poder es ajeno a resistencias más o menos larvadas o a modelos alternativos surgidos del malestar reinante. Este polo de resistencia es, a nuestro entender, el que hay que reforzar como punto de partida. Por ello consideramos que defender, como lo hacen algunas corrientes feministas, el lugar del silencio, de la interioridad, de las márgenes o de la invisibilización es reivindicar el lugar que siempre han tenido las mujeres, pero connotándolo como valioso (nuevamente, la maniobra estoica). Si las mujeres paradójicamente son representadas como la ausencia, no se trata históricamente de una ausencia que muestre el vacío del lugar que debieron haber ocupado. Si así fuera, hubiera habido espacios lógico-ontológicamente asignados *a priori* para los unos y para las otras, lo que a todas luces es falso en varios sentidos. Por el contrario, la ausencia ha sido vinculada tradicionalmente con la incapacidad, la inferioridad, la inmadurez, el defecto, la carencia o la impotencia, y por tanto, ese lugar quedó marcado como aquél en el que las mujeres deben estar: ese ha sido el mandato histórico, visto, además, como "justo". Entonces, paradójicamente, ¿no será acaso mayor transgresión ocupar el lugar prohibido, el lugar del sujeto, el punto de inflexión que hace de la resistencia el espacio del que emergerá el reconocimiento a un sujeto-mujer político, ético, filosófico, legal, de derechos y de necesidades?

Se trata del derecho de construir a la mujer como sujeto, agente con pleno reconocimiento. Ahora bien, la agencia se resuelve, en el campo social vislumbrado como campo de fuerzas donde interactuar. Así, se configuran perfiles, identidades y proyecciones no cerradas, organizadas en estructuras dialógicas consensuadas dependientes de prácticas concretas

públicas y privadas. De ese modo se crearán las condiciones de visibilidad para un sujeto diferente, de contenidos provisionales respecto de los códigos de la intersección histórica, y por ello, en continuo equilibrio inestable entre las formaciones jurídico-sociales y la historia. Nada hay en una concepción de este tipo que entre en colisión con la lucha por el reconocimiento jurídico, político y filosófico de las mujeres. Tampoco, la construcción en el interior de las mujeres mismas, en consonancia con ciertos grupos identificatorios fuertes (sean cuales fueren), deba entrar en contradicción con el reconocimiento formal, legal, o político de las mujeres y de su emancipación (interior y exterior; psicológica y política). Si la trama narrativa reconoce lugares hegemónicos (los de la mayoría de los varones) y de marginalidad (los de las mujeres en general), no vemos cómo la aceptación de la marginalidad y del no reconocimiento puede modificar el lugar de la hegemonía. Más bien me parece que la disputa por el lugar de la hegemonía tensionará la trama hasta romperla, a fin de lograr un constructo no sexista de sujeto.

Volvamos a esta suerte de "sujeto mínimo", al que nos referimos páginas atrás, que adquiere su espesor al hilo de sus prácticas políticas. En el caso de las mujeres, estas prácticas amplían la democracia social, desbordando los límites formales previstos, a fin de consolidarse en espacios nuevos. La defensa cotidiana de los propios derechos supone un trabajo personal de concientización, la búsqueda constante de los intersticios de la exclusión, y la unidad de la teoría y de la práctica. Sin necesidad de rechazar la construcción sujeto se puede instalar una nueva relación poder/política, que refuerce los elementos críticos y democratizantes tanto de las formas organizativas cuanto representacionales. Generar modos de la subjetividad como funciones del sujeto y de la representación implica reconocer también que no son las mujeres las que desde

su individualidad serán la fuente única de sentido de sus prácticas y discursos sino que solo la clara lectura, desarticulación y modificación de las relaciones de poder que las han constituido en tanto que tales les permitirá abrir nuevos puntos de emergencia más allá de los espacios tradicionales. Las posibilidades del feminismo ni están dadas en el aislamiento ni en la marginalidad que refuerza la asimetría sino en el reconocimiento de la legitimidad de su acceso al espacio de reconocimiento público. El reconocimiento de las tecnologías que operan como fuerzas exógenas para fabricar exclusivamente sujetos domésticos debe llevarnos a la resistencia, que solo es efectiva si abarca la esfera pública y redefine lo que tradicionalmente se denomina la esfera privada. La resistencia estetizante a nuestro juicio desmoviliza y aísla. Someter ciertas versiones del feminismo postmoderno al propio *test* de la postmodernidad, revelaría no solo la ideologización de la neutralidad y de la universalidad modernas, sino también haría manifiesto por qué se les predica a las mujeres como liberador el margen, la alogicidad y la diferencia que siempre padecieron).<sup>102</sup> Como repite con frecuencia Celia Amorós, ahora que las mujeres devienen sujeto, el sujeto se devalúa. La pregunta es por qué.

Desde luego, si la política no es un *a priori* de la reflexión, sino, por el contrario, un producto del pensamiento y, si tanto la igualdad como la diferencia se construyen, esta oposición no es más que un síntoma de una cuestión política más compleja. Por tanto, la posibilidad de construcción del "sujeto mí-

---

<sup>102</sup> Sobre este asunto es sumamente esclarecedor el libro de Faludi *S.Reacción*. Barcelona, Anagrama, 1993. Cf. también el debate entre C. Amorós y L. Muraro en *El viejo topo*, 1996, nº 100.



nimo" deberá superar, al menos, la dialéctica Uno-Otro y pensar la alteridad sin que la lógica de lo mismo la anexe al Uno varón. Por ende, tampoco deberá devaluarla o asimilarla a la diferencia dejerarquizada. Por el contrario, habrá que subrayar el polo de la resistencia y construir el reconocimiento de la diferencia simétrica y recíproca de los sexos como potencialmente productora de sujetos sea su identidad sexual cual fuere. Todos los individuos somos víctimas pero también agentes dentro de los sistemas de dominación. Por tanto, es importante tener presente que todo logro político debe concretarse en un logro jurídico y que todo logro jurídico debe ejercerse so pena de que caiga en desuso y acabe por ser desconocido. En ese sentido, la construcción sujeto es indispensable. Pero además es indispensable también recordar que ningún logro se define de manera estable y que toda definición es, además, relacional. Si bien es posible avanzar dialécticamente también es posible retroceder, el desvelamiento del progreso como un mito de la ilustración obliga a reconocerlo. Siempre está abierta la posibilidad de nuevas articulaciones, la redefinición constante de las tradicionales y la mayor democratización de las relaciones de poder en todos los espacios, públicos y privados de los sujetos, sean varones, mujeres o se prescinda a futuro de esa categoría por irrelevante. Mientras tanto, habrá que plantearse los modos y estrategias (provisorias o no) de pensar un sujeto colectivo mujeres y en ese sentido un "nosotras". ¿Cómo distinguir entre un nosotras *sujeto* y un *nosotras* producto de las invisibilizaciones de las que a veces somos cómplices?. ¿Puedo yo misma decir "nosotras"?. ¿En qué medida?. ¿A quienes represento?. ¿Cómo legitimo esa representación?. Cuando afirmo "nosotras, las mujeres" ¿a cuáles me refiero?. ¿Quién es el *nosotros* de la historia?. ¿En qué consiste un "nosotros"?. ¿Ese "nosotros", es o no independiente de la Idea de la Historia de la Humanidad?. ¿Cómo es posible construirlo y pensarlo?. Como señala Lyotard, el "nosotros" se construye desde una

comunidad de sujetos, según el hablante se dirija a otros miembros de la comunidad (vosotros/yo) o a un tercero (usted/ellos + yo) delante del cual estos otros miembros, que él representa, son designados en tercera persona (ellos).<sup>103</sup> Ahora, ¿cómo mostrar que el “nosotros” *debe* incluir un “nosotras” reconocido con sus notas propias, sin invisibilizaciones ni solapamientos?. O, en otras palabras, ¿cómo ser hoy por hoy un “nosotro/as” sin normatividad ni discriminación genérica? Si, como sugiere Lyotard, el “nosotros” reproduce la tensión que la humanidad debe experimentar, en virtud de su vocación por la emancipación, entre los polos de particularidad/universalidad, de azar/determinismo, de opacidad del presente/transparencia de futuro y de hetero/autodeterminación; si estas tensiones son, entonces, las que producen la identidad del “nosotros”, ese “nosotros”, que pensamos y actuamos, bajo la cobertura de la Idea de Historia de la Humanidad, nos enfrenta a la cuestión de nuestra propia identidad y de nuestra propia historia *qua seres humanos mujeres*. Si, nuevamente, tal “nosotros” ha sido fijado por la tradición de la modernidad, nos es necesario elaborar el duelo de la unanimidad de ese “nosotros” (el objeto perdido o sujeto imposible) para construir un *sujeto re-simil*, que por fuerza será *generizado* y que de cuenta de nuestra humanidad.<sup>104</sup>

La estructura o el estatuto, del “nosotros” que hemos heredado de la tradición y que se inscribe en ella como un momento de las comunidades humanas nos ha invisibilizado. Esto marca una discontinuidad entre los grandes relatos y nuestros propios modos de inserción en el discurso, e introduce

<sup>103</sup> Cf. Lyotard, J.-F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 37-38.

<sup>104</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 38-39.

nuevas tensiones en la construcción de nosotras mismas. Suele afirmarse que es imposible decir “nosotras” si se pierde la condición dialógica dentro del universal al que pertenecemos. Pero no intentamos renunciar a la idea regulativa del universal como fundamento de la filosofía de género. Más bien, nos interesamos en mostrar la necesidad de profundizar en sus razones y en su premisa cultural originaria, no menos que en su promesa emancipatoria inicial, y en las condiciones y posibilidades de alcanzarla. Tal vez, pueda lograrse una posición dialógica reconociendo la propia *exotopía* y la de los otros individuos a quienes se les adscribe el propio sexo. Una posición así no implicaría el abandono del universalismo, sino el reconocimiento de su paradoja central: cuantas menos determinaciones tiene a más representa; pero, a la vez, menos específicamente representado/a está cada uno de los individuos en esas condiciones, lo que claramente lleva al problema de cuáles son las propiedades relevantes a ser tenidas en cuenta en pro de la representación. Quizá a futuro, el sexo-género (adscripto o biológico) no sea una de ellas; ahora lo es significativamente. Elaborar la estructura del nosotros generizado y de las propias lealtades identificatorias de la memoria sin perder el horizonte universalista es uno de los desafíos de los próximos años, problema respecto del que tenderemos algunas líneas fundamentales hacia el final de este libro, intención que por ahora resumiremos en el lema “igualdad y diferencia”. Antes, nos interesa revisar los aportes a nuestro juicio más fructíferos de las últimas décadas y a ellos dedicaremos los capítulos que siguen. La tarea está, pues, por comenzar.



## Capítulo 2



## Filosofía y conciencia feminista en Cèlia Amorós

En esta revisión de las aportaciones más importantes de las últimas tres décadas, nos interesa comenzar por la teórica feminista a nuestro juicio más influyente en habla castellana. La producción en nuestra lengua, si bien en general es fuertemente subsidiaria de la producción angloparlante, tiene como figura destacada tanto por sus caracteres propios y originales como por su amplia influencia a Cèlia Amorós. Ciertamente en ella se suman una sólida formación académica y un espíritu crítico e inquieto que le permiten releer la historia de la filosofía desde las claves del pensamiento feminista de cuño ilustrado. Su obra bien puede presentarse, entonces, como el esfuerzo de un pensamiento *intempestivo* —como lo ha denominado Alicia Puleo— deseoso de plantear nuevos y viejos problemas aunque desde otro punto de mira, es decir, apuntando a las modulaciones y a los sesgos patriarcales del tipo de racionalidad que expresa el discurso filosófico y las discriminaciones que conlleva.<sup>105</sup> En efecto, pretendidamente universal y neu-

---

<sup>105</sup> Puleo, A. "Un pensamiento intempestivo: la razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Cèlia Amorós" En: *Isegoría*, 21, 1999.

tra, la filosofía muestra con frecuencia una clara parcialidad de género-sexo, que las claves interpretativas de Amorós ponen al descubierto a la par que rechaza los esquemas dogmáticos que pretenden dar una explicación lineal y menguada del fenómeno del sexismo.<sup>106</sup>

Sus trabajos están en deuda con numerosos filósofos, en especial con el existencialismo de Jean Paul Sartre, pero también con muchas investigadoras feministas que han echado luz no-androcéntrica a los sistemas filosóficos en general, y cuyas contribuciones han dejado su impronta en Amorós. Pero, sin duda, el aporte más significativo ha sido su constante reflexión sobre textos y problemas clásicos de la tradición filosófica, encarados desde una clara perspectiva de crítica ilustrada, que encuentra en el feminismo la posición privilegiada de elevar a conciencia teórico-reflexiva lo que le ha enseñado una instructiva experiencia práctica.<sup>107</sup> Define al feminismo como un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de la igualdad de los sexos, donde "igualdad" no debe entenderse a la manera postmoderna en términos de identidad u homogeneidad, sino como equidad, fuente reivindicativa de legítimos derechos. Asimismo denomina "feminismo filosófico" a su posición, porque de esa manera destaca el aspecto vindicativo y de denuncia que el feminismo tiene ya desde sus orígenes y, además, que el punto de mira es el de la filosofía. No se trata, entonces, a su juicio, de meras listas de vindicaciones o reclamaciones (protofeminismo) sino de hacer teoría, a fin de mostrar que la lucha teórica y práctica de las mujeres tiene una continuidad que debe destacarse para que no parezca que siem-

<sup>106</sup> *Idem.*

<sup>107</sup> Amorós, C. *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 283. Puleo, *op.cit.*



pre se comienza de cero.<sup>108</sup> Por ello sostiene que es preciso analizar las fuentes ideológicas del pensamiento feminista, considerando el marco social y económico en el cual tales ideas se desarrollan, tanto en Europa como en Estados Unidos, incluyendo referencias a los países del Tercer Mundo. Su interés se centra, por así decirlo, en el examen de los modos en que se articula el sesgo sexista entre los campos político y metafísico. A nuestro juicio, este examen de los supuestos ontológicos, rara vez puestos en cuestión, deja ver con más claridad cómo los niveles teóricos más profundos legitiman discriminaciones más o menos obvias en el orden socio-político. En efecto, la jerarquización genérica de la sociedad, la invisibilización e la inferiorización sistemática de las mujeres en beneficio del colectivo de los varones, se basan a su juicio en consideraciones ontológicas sesgadas. En este sentido, sería posible examinar la obra de Amorós ya sea desde los supuestos ontológicos hacia sus emergentes políticos, ya sea, en sentido contrario, desde sus aspectos políticos hacia sus supuestos ontológicos más profundos. Ahora bien, como Amorós admite que lo político determina lo ontológico bien podríamos tomar los efectos de superficie como punto de partida. Sin embargo, no parece que el camino emprendido por Amorós haya sido estrictamente ese. Sus primeros trabajos se vinculan, por un lado, con las prácticas feministas y el movimiento de mujeres y, por otro, con cuestiones ontológicas fundantes. En ese sentido, filosóficamente hablando, su actitud parece respetar de algún modo la vía deductiva: tras una constatación práctica de "los hechos", es decir, de la discriminación histórica de las mujeres, examina los supuestos que tal discriminación acepta como inapelable: su punto de partida ontológico, y traza el camino que de allí se sigue.

---

<sup>108</sup> Femenías, M.L. "Sobre feminismos y estrategias: Una entrevista a Cèlia Amorós", *Mora*, 2, 1996.

Es por ello que, en un artículo lamentablemente poco difundido, Amorós se pregunta por el correlato semántico y el estatuto onto-epistemológico —y sus derivaciones ético-políticas— de algunos términos genéricos tales como “lo femenino”, “lo masculino”, “la masculinidad”, “la femineidad”.<sup>109</sup> Sugiere que los debates feministas sobre tales cuestiones tienden a reproducir las posiciones clásicas en torno al problema de los universales. Algo esquemáticamente, asimila sin matices la posición denominada “feminismo de la diferencia” con la que clásicamente se ha caracterizado como “realismo de los universales”, con lo que se enfatiza ontológica, epistemológica y éticamente el referente extralingüístico de los términos genéricos relacionados con “lo femenino”. O, dicho de otro modo, a su juicio, al decir “lo femenino” o “la femineidad” estas autoras remitirían a una entidad dotada, en sentido fuerte, de sustantividad, con un peso que trasciende el mero denotar del conjunto de los individuos que pertenecen al sexo femenino. Por su parte, reconoce como “nominalista” la actitud filosófica que atribuye al individuo todo el peso ontológico y minimiza el correlato extralingüístico de los términos universales. Según Amorós, esta posición podría asociarse *grosso modo* con las tendencias del feminismo llamado de la igualdad. Es curioso, y vale la pena destacarlo, que estudiosas como Judith Butler, de la que ya he hecho mención, consideren precisamente a las ilustradas igualitaristas como esencialistas y, cabe deducir que también, en algún sentido, como realistas ontológicas, lo que señala enfáticamente los avatares recientes del término “esencia” y sus derivados en manos de las corrientes postmodernas. Por ahora sólo nos interesa adelantar que el denominado giro lingüístico de la filosofía de este siglo y su (des)conexión trasatlántica tienen mucho que ver al respecto. Retomando

<sup>109</sup> Cf. “A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abelardas” En: *Actus del IP Congreso Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política*, México-Madrid, UNAM-CSIC, 1987.

nuestro hilo conductor, apuntemos que Amorós guarda para sí y para ciertas (y escasas) representantes de la diferencia la denominación de anti-esencialistas a las que, en términos clásicos, se podría asimilar en términos de nominalistas. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Desde cierto punto de vista, quien sea feminista, no feminista e incluso antifeminista, puede mantener posiciones tanto realistas como nominalistas, respecto del problema de los universales. El desafío radica en identificar cuál es la posición más satisfactoria para el feminismo. En ese sentido, se puede distinguir (a) un realismo ontológico (asimilado por Amorós, como dijimos, al feminismo de la diferencia), (b) un nominalismo radical, y (c) un nominalismo moderado, que Amorós defenderá fuertemente. En el primer caso, se entiende que es realista una posición que atribuye características genéricas esenciales a alguien por el mero hecho de pertenecer a un sexo determinado; es decir, las características tienen su fundamento *in re*. Se las valora positivamente y, consecuentemente, se las justifica tanto como al sistema jerárquico que se construye sobre la base de la hegemonía masculina, en general, bajo la ideología de la complementariedad. Por ser esenciales, esos rasgos de lo femenino (o eventualmente, de lo masculino) son inmutables, con lo que toda lucha vindicativa queda por definición descalificada.

Paradójicamente, otro tanto sucede con las posiciones nominalistas radicales, aunque la descalificación no procede tanto por considerársela una posición inadecuada cuanto superflua: lo que importa es la sociedad de individuos, no el conjunto sino cada uno de sus miembros. Luego, es azaroso que unos parezcan ser *más individuos que otras*. De allí que el sistema sexo-género flote sobre la casualidad. Si esto fuera así no habría posibilidad de reconocer un *sistema* de dominación, con lo

que su estatuto ontológico se convertiría en precario. En consecuencia, se trataría *de ser*, simplemente, *persona*.<sup>110</sup> Desde este punto de mira, que las personas que históricamente han sido representadas política, ética, legal y hasta gnoseológicamente sean sólo varones no sería un dato relevante. Como advierte justamente Amorós, a estos nominalistas les sería *indiferente* –así son de igualitarios– que las cargas de responsabilidad y las posiciones de prestigio de las que se desprende el reconocimiento social, político y económico las ocupen sólo varones. *Ergo*, da igual que en el Gobierno y en el Parlamento no haya prácticamente *más que hombres* y que ellos monopolicen las pautas de la vida pública, social y cultural; es decir, los espacios del reconocimiento de los sujetos del contrato social. Incluso, algunos sospechan que en la esfera de exclusión donde precisamente las mujeres residen, se acumulan dosis inmensas de poder *paralelo*. Hay en ello bastante exageración: como puntualiza Amorós, *lo tienen pocas mujeres, sólo en ciertas etapas de su vida, sólo si se pliegan a ciertas reglas del juego de los roles y sólo en determinados círculos y clases sociales. Y, aún así, con esas “especies” no se compra nada en la otra esfera si no se traducen en la moneda de lo que se reconoce y se cotiza en el espacio público, espacio que definen y controlan, en definitiva, los varones.*

Ahora bien, las *nominalistas feministas*, por su parte, aceptan, en palabras de Amorós, *el sobrio telón de fondo de la igualdad*, el despoblamiento de *problemáticas y enojosas esencias* y se reconocen, por su parte, *como nominalistas éticas*. Sólo deben existir los individuos y el reino de los fines sólo puede realizarse en serio

---

<sup>110</sup> Amorós, C. “Espacio de iguales, espacio de idénticas: notas sobre poder y principio de individuación” *Arbor*, CXXXVIII, 1987, y “Ética y feminismo”, En: Guariglia, O. (ed.) *Cuestiones morales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. XII, Madrid, Trotta, 1996.

y sin trampa sobre la base de la separación del sistema de género-sexo. Para subrayar su título de nominalista ontológica, Amorós afirma <que>  *vemos a Guillermina, a Roscelina, a Eloísa y a Abelarda, pero no la feminidad.*<sup>111</sup> Sin embargo, esto no le impide afirmar a la vez que existe un sistema de dominación masculino-patriarcal, o androcéntrico, contra el que éticamente debemos luchar porque es *injusto*. Se aproxima de ese modo a posiciones de tipo conceptualistas o, como prefiere la propia Amorós, de un *nominalismo moderado* basado en constructos *ideológicos y conjuntos de prácticas y de representaciones simbólicas conscientes e inconscientes que tienen, ejercen y en los que se insertan los individuos de tal manera que, <son> éstos quienes los nutren de su sustancia y los hacen ser.* De este modo, Amorós sienta las bases de lo que denomina una teoría *nominalista del patriarcado*, inspirada en buena medida en las posiciones del segundo Sartre.<sup>112</sup> Distintos *niveles de cohesión totalizadora* generan, a su juicio, el efecto virtual de la estabilidad ontológica, donde las prácticas producen la situación de inferiorización y de subordinación en que se encuentra el colectivo de las mujeres, y que asume al mismo tiempo en la complicidad y en la superación. En palabras con fuertes ecos beauvoirianos, según Amorós, las mujeres se constituyen en el objeto de los *pactos simbólicos* entre varones. Pero estos pactos no suelen tener el estatuto de *práctica concertada*, a la manera de los grupos de fusión sartreanos, salvo en algunos casos que se acercan a formas de *coagulación institucional* (el control del aborto, por ejemplo), sino *como forma de monopolio patriarcal de la instancia de reconocimiento*. Se trata, en muchos casos de prácticas *dispersas* reguladas por esquemas sim-

<sup>111</sup> Paráfrasis feminizada de las posiciones de Abelardo, Guillermo de Champeaux y de Roscelino de Compiègnes.

<sup>112</sup> Amorós, C. "Notas para una teoría nominalista del patriarcado" *Asparkia*, 1, 1992.

bólicos que surgen y son diseñados en el decurso de las propias prácticas a las que, *a su vez*, orientan y modulan. Para la estudiosa española, se trata de condicionamientos en serie, de reconocimientos en cadena, de una *identidad especular* cuyo núcleo esencial no está, sin embargo, localizado en ninguna parte. El patriarcado es, pues, un sistema meta-estable e interclasista de dominación, y la decodificación del sistema sexo-género es la más *radical* de las decodificaciones que ha producido la historia. Es decir que las diferencias y las complementariedades han de serlo de *individuos*, no de los sistemas de sexos-género en su conjunto. Esta toma de posición le permite releer los principios de indiscernibilidad de los idénticos y de identidad de los indiscernibles de Leibniz en clave feminista y afirmar que las mujeres operan a la manera de idénticas e indiscernibles; sólo los varones son individuos sujetos, y por tanto, pueden ser "iguales". Por un camino ontológico más arduo, llegó Amorós al mismo resultado que Susan Bordo; en fin, que las mujeres no son sujetos o que los sujetos son siempre varones. Sin embargo, ambas difieren severamente en las consecuencias que extraen. Mientras que para Bordo hay que desestimar el constructo sujeto, para Amorós hay que reclamar *el poder de poder* acceder a él. Se separan, de este modo el feminismo de la igualdad (Amorós) y el de la diferencia (Bordó, Irigaray, Muraro, etc.) al que critica severamente.

En efecto, según lo entiende, el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad son, de alguna manera, irreconciliables, salvo que se entienda la diferencia y los grupos postmodernos que la defienden como una "Ilustración de la Ilustración".<sup>113</sup> Según Amorós, el feminismo de la igualdad

<sup>113</sup> Puleo, *art. cit.*

reivindica un pasado ilustrado, moderno, emancipatorio. El feminismo de la diferencia, por su parte, supone alguna forma de esencialismo al querer resignificar una identidad femenina para que no se la heterodesigne desde el patriarcado. Las mujeres no pueden, por cierto, partir sino de su propia experiencia femenina, pues el oprimido no puede sino tomar como el punto arquimédico de una partida sin mediaciones más que su propia experiencia, mediada sin embargo por la designación del dominador. Fuertemente enfrentada a las posiciones de la diferencia italiana, en especial al pensamiento de Luisa Muraro, Amorós sugiere que la pretensión de partir de la experiencia del cuerpo sexuado, en cualesquiera de sus variantes, bajo el supuesto de que no tiene mediaciones discursivas, lingüísticas, y de todo orden, es falaz. A su juicio, tales posiciones pretenden hacer una hermenéutica del cuerpo sexuado, como si fuera un denominador común que funciona de modo unívoco para todas las mujeres y pudiera dar una base de sustentación firme a la identidad femenina para que se constituyera en el sujeto político del feminismo. A su juicio, la experiencia del cuerpo sexuado, la experiencia de "ser nacida de mujer" y de su vinculación con la madre, tal como la entiende Muraro, sólo serviría como piedra angular para resimbolizar un orden femenino paralelo al masculino, con el consiguiente beneficio para los varones, que no tendrían que moverse de su propia esfera de simbolizaciones y tolerar en una suerte de *ghetto* a las feministas. La posición de la diferencia italiana implica, a juicio de Amorós, el intento de construir una genealogía femenina de una manera puramente voluntarista. Sin embargo, y mal que nos pese, *la fuerza de la gravedad de la simbólica ancestral de los géneros es tal y está en un campo gravitatorio tal de relaciones de poder, que la capacidad de maniobra que da el voluntarismo, incluso el voluntarismo estetizante más imaginativo, es muy limitada.* Por tanto, a su juicio se impone una estrategia diferente.

Tampoco desde los márgenes, como sugiere Teresa de Lauretis, puede modificarse el campo de fuerzas. En los márgenes hemos estado toda la vida, sostiene Amorós, y no se ha conseguido nada. Conceptualizaciones como estas, que parten de Lacan, son a su juicio demasiado monolíticas cuando apuntan al orden falogocéntrico. Las mujeres quedan del lado de la *otredad* de la *a-logicidad*, de la *ausencia de sentido* y esa posición no tiene de por sí virtualidades subversivas. Es cierto que hay que partir de los márgenes (ahí estamos), pero el problema es cómo ir desde los márgenes al centro. Por ello, la estrategia de crear una esfera paralela que tenga su propia simbólica valorativa alternativa y que genere otro universo, como quiere Luce Irigaray en sus concepciones de la diferencia sexual, no conlleva para Amorós ninguna garantía ni de éxito ni de reconocimiento. Por el contrario, a su entender, si se acepta la unidad de la especie humana sobre una diferencia sexual ontologizada hasta el punto de constituir una doble simbólica y un doble referente, se es esencialista. Y hay toda una compleja gama de dificultades ontológicas si se toma como punto de partida una definición esencialista del colectivo de las mujeres, entre otras muchas, el problema de la inmodificabilidad de su naturaleza.

Con todo lo dicho, es claro que Amorós rechaza las ventajas que eventualmente aportaría el punto de mira postmoderno al feminismo. En la medida en que la postmodernidad reivindica la idea las diferencias, los fragmentos, los márgenes, los feminismos de la diferencia vinculados a él pierden fuerza emancipatoria. Según Amorós, la diferencia, en el sentido derrideano de la deconstrucción, no favorece la causa de las mujeres. Significativamente para Derrida, como antes para Freud, las feministas son fálicas porque de alguna manera están en el orden falogocéntrico y reclaman para sí mismas el efecto de castración. En palabras de Amorós, Derrida, entre



otros, diría en última instancia lo que ya decía Otto Weininger a principios del siglo XX en contra de las sufragistas. En esta versión, las feministas, en realidad, no son más que varones y se homologan al orden fálico.<sup>114</sup> Amorós se detiene en conceptos tales como el devenir *femme* de Deleuze y Guattari, o la *era delle donne* de los italianos, que paradójicamente –advierte– defienden “lo femenino sin mujeres”.<sup>115</sup> El resultado es, según Amorós, que filósofos como Derrida o, en otra medida, Foucault o Vattimo, por ejemplo, y sus seguidoras norteamericanas, como Susan J. Hekman, en aras de lo femenino rechazan los logros de las mujeres concretas y de los modos teóricos de la igualdad cuyas virtualidades emancipatorias desconocen. O, lo que es lo mismo, se resisten a aceptar la diferencia sexual como dato biológico, e intentan su deconstrucción, como es el caso de Judith Butler. El desconocimiento de la distinción sexo/género, la negación del sistema subtextual de poder sexo/género en el orden patriarcal, como motores del dominio de las mujeres concretas, constituye, a juicio de la autora de *Tiempo de feminismo*, un curioso fenómeno de resignificación. Por ello entiende –con Pierce– que el postmodernismo es una forma de escepticismo. De ahí que rechace que el “devenir mujer” sea una cuestión vinculada al sexo; sólo es un constructo. Ser libre es, como dice el Sartre de *Saint Genet* que Amorós retoma, *aquello que hacemos de lo que han hecho de nosotros*, el punto de inflexión de reconocer la capacidad de cada una de reclamar para sí la porción de espacio de reconocimiento (tradicionalmente masculino) a la que se tiene derecho legítimo.

<sup>114</sup> Cf. *Sexo y Carácter* (1902), Madrid, Península, 1985.

<sup>115</sup> Desde otro punto de vista, también Rosi Braidotti ha criticado estas formas de apropiación que se resuelven en un feminismo sin mujeres.

Por tanto, como vimos, Amorós identifica como “manobra estoica” los intentos de resignificación de lo femenino como “lo valioso” previo repliegue de las mujeres al espacio doméstico, femenino por excelencia. De modo que, lo femenino resulta ser lo propio de ciertas actitudes, de ciertos espacios o de ciertos temas, no sólo de las mujeres. Así es como en S. Bordo, el medioevo fue un tiempo femenino y la modernidad uno masculino. Desligado completamente del sexo, lo femenino resulta ser, pues, aquello que en boca de tales autores ejerce sobre las mujeres concretas el efecto perverso del desplazamiento o del oscurecimiento de su situación vital. Paralelamente, la fragmentación lleva a lo idiosincrático y a la inconmensurabilidad: la ética puede no ser en consecuencia una cuestión de legitimidad sino de preferencia. Se trata, según Amorós, de una folklorización de las marcas del oprimido que se resuelve, en última instancia, en un gesto del orden del gusto de los *opresores*.

De ahí que, las virtualidades emancipatorias que Amorós descubre en los sujetos excéntricos de Teresa de Lauretis o de los géneros incongruentes de Judith Butler son, en verdad, pocas. El acento en las diferencias, en lo particular, en la diseminación y pulverización del sujeto constituyente, según Amorós, atomiza la lucha de las mujeres y sirve únicamente a grupos ínfimos o de elite. Olvidarse, por tanto, de los ideales emancipatorios de la Ilustración y abandonarlos —para Amorós— puede traer serias consecuencias, en principio porque se perdería el concepto de razón crítica sobre el que pivota. Citando a Mme. de Staël, *Las luces solo se curan con más luces*, observación que no se agota en un marco histórico determinado, sino que lo trasciende interpretativamente, Amorós reconoce que, si bien la Ilustración tuvo vicios de origen y generó imposturas de universalidad basadas en el sujeto blanco, propietario y occidental, generó, al mismo tiempo, los elementos para denun-

ciar tales imposturas desde sus propios presupuestos. Si la Ilustración inventó la libertad, también inventó las disciplinas. Por tanto, no se trata, a su juicio, de renunciar a la universalidad como horizonte regulativo, sino de reformularla. Curiosamente, allí donde Foucault ve más disciplinas que libertades, Amorós ve más libertades o virtualidades emancipatorias que disciplinas.

Ahora bien, con todo, el postmodernismo puede constituirse en una buena caja de herramientas de la que Amorós hace uso con frecuencia. Así, si bien nuestra autora –como vimos– es sumamente crítica de las autodenominadas feministas postmodernas, apela a conceptos tales como el de “poder”, “normativización”, “metanarrativa” o “afuera constitutivo”, en lo que considera un saludable mestizaje teórico, que no pierde de vista las virtualidades emancipatorias del proyecto ilustrado. De modo que, desde este punto de mira, la postmodernidad debe entenderse como una radicalización de la modernidad, una ilustración auto-ilustrada. Asimismo, severa crítica de lo que Habermas considera que es la incompletitud del proyecto ilustrado y de las posibilidades reales de la ética comunicativa para quienes no tienen acceso igualitario a los canales de negociación, Amorós se explaya en mostrar el subtexto de género de las apreciaciones habermasianas, apoyándose –también críticamente– en algunos trabajos de N. Fraser. Como vemos, esta lectura se aproxima a la que en el capítulo anterior vimos en Jane Sawicki, desde otro punto de partida.

Vemos, pues, que con la clara convicción de que sólo gracias a los principios ilustrados el feminismo puede constituirse argumentativamente, Amorós apeló al criterio de igualdad gracias al que distinguió entre los *memoriales de agravios*, que siempre hubo (e incluye a Christín de Pizán en este grupo) y el es-

pacio teórico-práctico de la *vidicación* de los derechos de las mujeres. A su juicio, mientras que los primeros dejan a las mujeres atrapadas en la inconmensurabilidad de los estamentos, como también lo hace la postmodernidad, la vindicación les permite abrir el espacio legítimo de sus derechos. Ahora bien, aceptar las premisas ilustradas como punto de partida implica, ante todo, una fuerte toma de posición por la continuidad y perfectibilidad del proyecto ilustrado. Desde luego, supone también la aceptación de la teoría de la diferencia sexual y del dimorfismo sexual; al menos, en tanto que reconocimiento de que la diferencia sexual es el origen apelado aunque ilegítimo de la discriminación de las mujeres, debido a la institución de la ideología patriarcal como su soporte simbólico y estructural en todas las culturas conocidas. Asimismo, supone el reconocimiento del hiato que separa la naturaleza y la cultura (y el hiato que va del *es* al *deber ser*), con la consecuente derivación, en la línea de Beauvoir, de que nada en la naturaleza biológica, ni el sexo, ni la debilidad física, ni la carencia anatómica, ni el color de la piel, ni la capacidad reproductiva, o lo que fuere, legitima un cierto orden social discriminatorio para cualesquiera que fueran sus miembros, varones, mujeres o la categoría que se quisiera eventualmente inventar. En síntesis, Amorós defiende una Ilustración no ingenua, no enmascarada por heteronomías más o menos recurrentes, sino, por el contrario, fuertemente crítica, abierta a sugerencias y aportaciones desde diferentes corrientes que incorpora con asiduidad pero que, en definitiva, puede contenerse en la vieja fórmula hegeliana de aceptar las diferencias en la igualdad, tal como también sugiere Amartya Sen.

Ahora bien, el discurso filosófico –sostiene la estudiosa– es paradigmáticamente el discurso de la razón patriarcal.<sup>116</sup> El

---

<sup>116</sup> Amorós, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

hecho de que la filosofía haya sido mayoritariamente escrita por varones, o que así nos lo hayan transmitido debe, a su juicio, movernos a sospecha y reflexión a fin de develar su significado. Para ello, nos parecen posibles al menos tres caminos: 1) rastrear los orígenes y las causas del hecho, haciendo un examen de la historia de la filosofía y de sus hitos más significativos, 2) descorrer los velos que opacan la pregunta de por qué las mujeres no filosofaron o, si lo hicieron, por qué no hay memoria significativa de ello, y, por último, 3) analizar también las concepciones filosóficas acerca de las mujeres tal y como aparecen expresadas en las producciones de los filósofos varones, en un intento por ver si existen algunos rasgos comunes dignos de mención en la conceptualización de la mujer como objeto de reflexión filosófica. Amorós descarta respuestas lineales, estereotipadas y restringidas para adoptar una modalidad que no excluye ninguna de las tres opciones. Antes bien las combina a fin de mostrar el panorama histórico de los modos de exclusión de las mujeres del conjunto de los "hombres", concepto englobante que, como sabemos, se solapa con la noción de "varón" y la de "género humano en general". A la vez analiza las concomitancias políticas, gnoseológicas y ontológicas de las argumentaciones explícitas (si las hay) desarticulando, a la manera de un aparato de relojería, las implícitas.

Pero, no sólo Amorós examina la concepción que tienen los filósofos de las mujeres sino la gama misma de significados y connotaciones que adquiere "lo femenino" en general y las características que se le atribuyen en particular. Es bien sabido que Platón permite acceder al grado de Guardián de la *pólis* a algunas mujeres, y eso lo acredita, según algunos estudiosos, al título de "feminista". Sin embargo, como detecta Amorós, el término "mujeril" que utiliza con frecuencia connota despectivamente. En la tabla de los opuestos de los pitagóricos que nos legó Aristóteles, por poner otro ejemplo de Amorós,

las mujeres se encolumnan con la oscuridad y el mal. En esos casos –sostiene la estudiosa– como en muchos otros, el uso de ciertos adjetivos y las redes de significados que se tejen, ni son gratuitas ni casuales y establecen de alguna manera rasgos genealógicos adversos a las mujeres.

Ahora bien, si Aristóteles legitima, como vimos, la noción de genealogía al situarse él mismo como cabeza de dicho orden y si Hegel intenta una maniobra similar cuando remonta los orígenes de su propia concepción dialéctica a Heráclito, las genealogías femeninas de algunas pensadoras esclarecidas como Christín de Pizán o sor Juana Inés de la Cruz, no dejan de tener un sentido puramente voluntarístico. Justamente, sostiene Amorós, han dado poco resultado porque *no legitima quien quiere sino quien puede legitimar*. En efecto, el establecimiento de una genealogía supone el establecimiento de una legitimidad y de un reconocimiento: la institución masculina en el orden simbólico se estructura y actúa, en términos de Lacan, en el nombre del padre. Análisis de este tipo, permiten a Amorós sacar algunas conclusiones: por ejemplo, la existencia de una “ideología sexista”, donde debe entenderse “ideología” en el sentido marxista de percepción distorsionada de la realidad en función de determinados intereses, en este caso, los patriarcales. Estos intereses rigen la discriminación de sexo en perjuicio de las mujeres, y se sostienen por medio de pactos interclasistas entre varones. El Contrato Social, tanto en la versión de Hobbes cuanto en la de Rousseau, es para la estudiosa el ejemplo más claro de pacto entre varones. Esta idea, que ha alcanzado en C. Pateman un notable desarrollo como veremos más adelante, encontró en Amorós un primer análisis que le permitió mostrar cómo el contractualismo arrastra desde su origen los modos de la exclusión de las mujeres. En efecto, quienes firmaron el hipotético pacto fueron los varones, que se arrogaron el derecho de suscribirlo obviamente en nombre

de sí mismos, en el de los niños menores de edad y en el de las mujeres, asimiladas al colectivo de los niños y tratadas como tales de por vida: su tardía incorporación a la vida cívica da buena cuenta de ello.

Estos análisis convierten a Amorós, como dijimos, en una defensora crítica de la Ilustración y de sus orígenes contractualistas: si bien es necesario reconocer sus virtualidades emancipatorias es un proyecto a reformular. En principio, con la firma del pacto y desde un punto de vista formal se delimita el espacio de los firmantes en tanto que espacio "de los iguales", y los iguales son los individuos que acceden al ámbito legal, público, político y autoasignado. Los demás (mujeres y niños) quedan recluidos en el ámbito privado de "las idénticas", no transitado por la ley pública sino, repitámoslo, por la ley del padre, es decir, por su voluntad. A modo de ejemplo, piénsese en los problemas involucrados en torno a la denominada "violencia doméstica". Ese espacio es el de las heterodesignadas como "diferentes", donde "diferentes" son, en verdad, las mujeres (y los niños) por no pertenecer al colectivo autodesignado "de los iguales" entre sí y ante la ley. Los iguales son, como se ve, autoreferentes y no reparan en que la relación de diferencia tanto como la de la igualdad son constructos políticos. Luego, si las mujeres son las diferentes de los varones e idénticas entre sí, son intercambiables, mediadoras, y están mediatizadas, como ya advirtió C. Levi-Strauss que sucedía en las sociedades etnográficas, sin que se comprometiera en denunciar esta mercantilización de las mujeres. Su discípula F. Héritière retomó sus teorías pero con sensibilidad genérica.<sup>117</sup>

<sup>117</sup> Amorós, (1987). Cf. también Héritière, F. *Masculino/Femenino*, Barcelona, Ariel, 1996.

Por tanto, corresponde al feminismo la tarea de desarticular la ideología patriarcal subyacente a la filosofía y poner de manifiesto sus consecuencias. Porque, si la filosofía es la autoconciencia de la especie, como quiere el idealismo alemán, el hecho de que la mitad de la especie se encuentre excluida, históricamente hablando, es decir, enajenada de la actividad filosófica, debe necesariamente tener consecuencias teóricas relevantes en distintos planos, donde el más obvio es el ético-político y el menos obvio el ontológico. Incluso, el discurso filosófico como tal se encuentra pregnado de un vocabulario que algunas estudiosas han dado en llamar "ginecológico" y que Amorós entiende como un mecanismo de apropiación, cuanto menos simbólica, de las mujeres y de sus actividades más específicas; piénsese, por caso, en la mayéutica socrática recreada magistralmente por Platón y plusvalorada por tratarse de nacimientos del alma, como veremos más adelante.

El problema político y algunas de sus implicancias éticas es mostrado a partir de una cita de Fourier, de por sí elocuente: *El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre varones y mujeres, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad.*<sup>118</sup> El grado de emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general. De modo que Amorós, entiende al feminismo como el *test* de la Ilustración, el parámetro que mide si nos hemos tomado en serio o no una de las características más caras a la Ilustración, la universalidad. El *test* de la universalidad muestra que la mayoría de edad

---

<sup>118</sup> Amorós, C. *Mujer: participación cultura política y Estado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1990; recitado bajo el título de *Feminismo, igualdad y diferencia*, México, UNAM, 1994.



ilustrada, de la que hablaba Kant, alcanzó sólo a los varones. Así planteadas las cosas, el feminismo filosófico encararía según Amorós una radicalización de la razón ilustrada en búsqueda de su verdadera universalidad. Pero, por un lado, este llamado a la universalidad tropieza con una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el que adjudica a los varones y el que adjudica a las mujeres. Recurrentemente, las actividades más valoradas socialmente, las que tienen más prestigio, son las que realizan los varones, pues se produce una redefinición cultural del espacio que organiza jerárquicamente la ideología de los mismos en público/privado y, generalmente, según una división sexual tradicional del trabajo. El espacio público es, por cierto, el del reconocimiento, el de los grados de competencia y de legitimidad. El espacio privado, como vimos, es el de la indiscernibilidad. De ese modo, Amorós puntualiza la derivación ontológica de la división política de los espacios. Políticamente, el principio de individuación opera bajo la presión del sesgo genérico. El espacio privado se convierte en el lugar de las idénticas o indiscernibles, de lo genérico femenino, de la materia indistinta. La individuación es, por el contrario, característica del espacio público, donde cada uno marca su lugar diferencial, delimitando "su" propio espacio, ejerciendo "su" poder. Consecuentemente, el poder se rige también por el subtexto de género, y se reparte conformando una red de distribución, un entramado de relaciones. Es decir que, si lo político se dobla en lo ontológico, la minusvaloración de las mujeres en el espacio político se resuelve en su inesencialidad ontológica, como ya afirmó cierto filósofo, cuando dictaminó que en las mujeres lo inesencial se torna lo esencial, y el poder una forma de mera influencia sobre quienes lo detentan efectivamente.

En síntesis, la mirada feminista de Amorós, y su hermenéutica le permiten vertebrar y reconstruir los tópicos clásicos de la filosofía sobre un nuevo horizonte. Amorós no escatima esfuerzos para pensar la construcción de la cultura feminista, que como cultura no alienada (ni para varones ni para mujeres) exige todo el arsenal teórico del que sea posible echar mano, siempre y cuando la Ilustración sea el punto de partida.

## Capítulo 3



## El contractualismo y los orígenes modernos de la exclusión

El pensamiento ilustrado está directamente en relación con la ficción política del Contrato Social. Por ello, huelga subrayar la importancia que el contractualismo ha tenido, y por cierto aún tiene, en la teoría política moderna. Surgió, al menos en la elaboración de Thomas Hobbes, en oposición a los modelos organicistas y paternalistas en el sentido filmeriano del término. En palabras de Hegel, uno de sus críticos más severos, la sociedad moderna en su conjunto tomó como punto de partida el contrato y a él responde.

Recordémoslo brevemente, el Contrato Social se opone no sólo al modelo funcionalista u organicista, sino que además se opone a tomar la naturaleza como base de legitimación. Tradicionalmente, la legitimación del Estado ha dependido de las doctrinas naturalistas o de un fundamento teológico. Directa o indirectamente el Derecho Natural o *iusnaturalismo* surgió de la primera posición. Pero la legitimación por la naturaleza puede entenderse en, al menos, dos sentidos, tal como Julia Annas ha puesto de manifiesto: el primero entendiendo la naturaleza como potencia o fuerza

originaria; el segundo, a la manera de ideal regulativo racional en el que la ley de la razón y la de la naturaleza se aúnan.<sup>119</sup> En el primer sentido, apelar a la naturaleza es afirmar que *por naturaleza* hay fuertes y débiles, superiores e inferiores, varones y mujeres, libres o esclavos, y que de ello se desprende su situación (o función) en la sociedad. En el segundo sentido, tal como lo entendió John Locke, apelar a la naturaleza significa que el soberano tiene la capacidad de identificar y aplicar las leyes de la razón, *pues como la ley de naturaleza no está escrita /.../ sólo puede encontrarse en el alma de los hombres*, es decir, en su razón.<sup>120</sup> Ahora bien, es común en la historia de la filosofía que ambas concepciones de naturaleza se entremezclen. Aristóteles es un claro ejemplo de ello. Efectivamente, a su juicio, la *polis* (ciudad-estado), es natural y debe estar constituida por una pluralidad de individuos diferentes, pues una ciudad resulta de la *unión de los diferentes*, aunque formarmente subsiste sólo gracias a la ley y los ciudadanos, es decir, los iguales. La familia, la aldea, el territorio y la idiosincrasia de una población constituyen la causa material de la *polis*. La ley del Estado constituye su causa formal. La *polis* está conformada de tal modo que *por naturaleza* unos gobiernan y otros son gobernados; unos mandan y ejercen cargos públicos y otros obedecen; unos son libres y otros esclavos. De manera que, a juicio de Aristóteles, por ejemplo, la unidad y la homogeneidad destruyen la ciudad, mientras que la diversidad la conserva. También, los modos de control de la población y la planificación de los límites de la ciudad son —a su juicio— indispensables para un desarrollo armónico de todos los aspectos de la vida en la *polis*, a fin de que alcance su dimensión *natural*, y en este

<sup>119</sup> Annas, J. *The Morality of Happiness*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

<sup>120</sup> Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. 11. §§ 135, 136, p.c.

sentido, la razón de Estado tiene absoluta supremacía.<sup>121</sup> Paralelamente, a modo de legitimación de un orden social dado, este filósofo define a los esclavos *por naturaleza* como *herramientas animadas*. De la misma manera, además, sostiene que *el varón es por naturaleza superior y la mujer inferior; uno gobierna y la otra es gobernada; <y que> este principio de necesidad se extiende a toda la humanidad*, excepto en los casos antinaturales.<sup>122</sup> Afirmaciones de este tipo se basan en el supuesto de que los varones libres (generalmente blancos y con cierto patrimonio) son *naturalmente* superiores a los demás varones y a todas las mujeres. De ahí se sigue que esa (supuesta) superioridad natural legitima una superioridad funcional, política y social. Con todo, la naturaleza no es sólo base de legitimación sino además –retomando la distinción de Annas que apuntamos más arriba– un ideal regulativo o prescriptivo, una normativa implícita que advierte que lo deseable es precisamente que los varones libres sean superiores y los esclavos y las mujeres los tachados de inferiores. Paralelamente, la naturaleza es una fuerza o potencia originaria y desbordante que debe ser “domesticada”. De modo que sobre este *patrón socialmente establecido* se traza qué es lo natural y qué lo antinatural. En este sentido, siguiendo a Annas, “antinatural” debería entenderse como sinónimo de “éticamente no deseable” para un sistema dado. Como vemos, el doble uso de la noción de “naturaleza”, a la vez, regulativa y descriptiva, dificulta la comprensión y permite el desplazamiento de los argumentos de un carácter al otro. Además, tal apelación implica una forma de ontologización de la organización social y del Estado, confiriéndole a ese *orden social* la legitimidad de un *orden natural* inamovible.

<sup>121</sup> Estas consideraciones se encuentran más desarrolladas en mi libro *Inferioridad y exclusión*, Buenos Aires, GEL, 1996. Parte I.

<sup>122</sup> *Pol.* 1254 b 13 - 15.

Como dijimos, la teoría del Contrato surge precisamente en oposición a este tipo de organicismos y, sobre todo, al orden estamentario jerarquizado y legitimado gracias a un orden natural previo y fundante. Consecuentemente, la época moderna elaboró una serie de teorías políticas, como las de Thomas Hobbes, John Locke, Baruch Spinoza, o Jean-Jacques Rousseau que, por compartir una serie de rasgos comunes, pueden describirse en su conjunto en términos de un modelo contractualista de tipo general.<sup>123</sup>

Es decir que, con el objetivo de explicar el origen y fundamento del Estado, los contractualistas modernos recurren a un punto de partida pre-político al que llaman “estado de naturaleza”. Este “estado de naturaleza” está conformado por individuos singulares aislados (Hobbes) o agrupados en pequeñas sociedades naturales como la familia (Rousseau). Se trata de seres humanos que son absolutamente libres e iguales unos respecto de los otros; es decir, que viven en el reino de la libertad sin límites y de la igualdad. Donde en la sociedad clásica había libres y esclavos, ahora todos son libres; donde la *polis* dependía de la armoniosa unión de los diferentes, la modernidad los hace a todos iguales o, como veremos, al menos eso dice.

Ese estado de naturaleza presenta una serie de falencias e inconvenientes que pueden corregirse o remediarse instaurando el Estado. El paso a la situación de Sociedad Civil no se produce naturalmente, sino que tiene lugar a partir de uno o varios pactos voluntarios realizados por individuos racionales interesados en salir del estado de naturaleza. A dife-

---

<sup>123</sup> Femenías, M.L., Costa, V. Carriquiriborde, M. *Aspectos del contractualismo moderno*, La Plata, Editorial de la Universidad, 1998. Introducción.



rencia de concepciones tradicionalistas o naturalistas —que se justifican apelando a la conservación del pasado o al ordenamiento natural, respectivamente— este modelo afirma el carácter artificial de la sociedad y supone que el consenso constituye el principio legitimador fundamental de la sociedad política.<sup>124</sup> Como bien observa Norberto Bobbio, conviene recordar que el contractualismo representa una concepción-modelo, en el sentido de que no ha existido una formación histórico-social que responda a las características del estado de naturaleza: *En la evolución de las instituciones que caracterizan al Estado moderno se ha producido el paso del Estado feudal al Estado de clases, del Estado de clases a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al Estado representativo, etc. La imagen de un Estado que nace del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual.*<sup>125</sup> Se trata de una hipótesis política sobre los orígenes de la sociedad civil y del Estado. Ahora bien, sin negar los elementos comunes, es preciso tener en cuenta las importantes variaciones que presentan los distintos escritos contractualistas de los siglos XVII y XVIII en su caracterización del estado de naturaleza como punto de partida, del punto de llegada o del Estado civil, y del pasaje del primero al segundo, es decir, del Contrato Social. Estas diferencias se ven reflejadas en las diferentes concepciones que se elaboran sobre el poder y la legitimidad del gobierno. Ahora bien, la revisión feminista de los orígenes de la democracia contemporánea no podía quedar al margen de los estudios críticos del contrato. Una de las aportaciones más significativas es la de la politóloga australiana Carole Pateman.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Costa, V. *Op.cit.* p. 11.

<sup>125</sup> Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, México, F.C.E., 1995; del mismo autor, *Estado, Gobierno y Sociedad*, México, F.C.E., 1994.

<sup>126</sup> *El contrato sexual*, (1988) Barcelona, Anthropos, 1995.

En sus exhaustivos estudios sobre los orígenes del contractualismo, Pateman se preocupa en examinar y precisar el sustrato sexista del contractualismo. Desde un cierto punto de vista, el contrato —subraya nuestra autora— se encuentra en la base tanto del liberalismo cuanto del marxismo y del anarquismo. Pero las teorías políticas contemporáneas no son lo único que se fundamenta en él. Nuestra autora hace notar que el contrato es también un supuesto en la teoría psicoanalítica, tanto freudiana como lacaniana y, más aún, da lugar a cierto tipo de acuerdos —tradicionalmente considerados de índole privada— como el matrimonio, la prostitución, la esclavitud y, más recientemente, la maternidad subrogada. Esta vasta influencia del contrato permite a Pateman formular una pregunta fundamental que vertebra todos sus análisis y que, a nuestro juicio, puede sintetizarse en términos de si los modelos políticos nacidos del contractualismo resisten o posibilitan la incorporación de las mujeres a la escena del reconocimiento político.

En una suerte de reelaboración del dilema Wollstonecraft, Pateman intenta mostrar la dependencia de la esfera pública de una “escena originaria”, previa al Contrato Social, elaborado y explicitado por los teóricos modernos y que a juicio de estos instaura la sociedad civil.<sup>127</sup> Pateman denomina “contrato sexual” a este momento previo. En efecto, si, por un lado, dentro de los límites del Estado patriarcal, las mujeres reclamaron que la ciudadanía se extienda hasta incluirlas, lo que implica su acceso a la esfera pública, por otro, insistieron también y con frecuencia simultáneamente, en las dificultades materiales de tal acceso y los costos personales del mismo. Como subrayó la propia Wollstonecraft, la paradoja se tensa porque las

---

<sup>127</sup> Pateman, C. “The Patriarcal Welfare State” En: Gutman, A. *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, 1988.

mujeres *qua* mujeres tienen cierta diferencia que les es propia, la maternidad, aunque tradicionalmente las haya recluso en el ámbito doméstico y opere aún sobre ellas como el punto de presión centrífuga de la esfera pública. Ahora bien, la comprensión patriarcal de la ciudadanía consiste, precisamente, en entender que ambas demandas son necesariamente incompatibles entre sí, constituyendo los espacios público y privado como excluyentes y exhaustivos. Por el contrario, Pateman intenta mostrar cuál es la estrategia previa en la que se funda tal dicotomía. En efecto, el espacio público se basa en un acto constitutivo del orden de "lo privado", que ha quedado oculto, olvidado, o enmascarado en la memoria colectiva. A su juicio, la ciudadanía, tal como el contractualismo la entiende, sólo es posible gracias a ese acto fundacional previo que denomina "Contrato Sexual".

Tal como Pateman lo plantea, se siguen algunas consecuencias curiosas. En efecto, la historia del Contrato Social, como una historia de la libertad, se constituye en la contracara de la historia del Contrato Sexual, que es la historia de la sujeción de las mujeres. Por tanto, el contrato simboliza a la vez la libertad y la dominación, es decir, las libertades públicas (con restricciones) de los varones y las sumisiones privadas o domésticas de todas las mujeres. Para hacer más comprensible su hipótesis, Pateman apela a una revisión exhaustiva de la noción de patriarcado. Le interesa señalar de qué manera se resignifica el patriarcado cuando se pasa de la sociedad estamentaria a la contractualista. Su análisis, deudor de una copiosa bibliografía, es pertinente a los fines que se propone. En efecto, muestra que las ambigüedades en el uso del término "patriarcal" promueven y generan un sinnúmero de confusiones. En principio, nuestra autora subraya que la noción de "patriarcado" puede entenderse, primero, como la "Ley del Padre", con toda la amplitud que esta denominación sugiere.

Pero, en segundo término, también se lo puede entender como “el dominio de los varones sobre las mujeres” y que sienta las bases para la distinción entre las esferas pública y la privada. En consecuencia, Pateman se interesa en mostrar la medida en que las libertades públicas, tal como se las entiende incluso actualmente, dependen (o se asientan) sobre el *Derecho Patriarcal*. Las dialécticas y las tensiones internas que se generan a partir de la consigna revolucionaria “libertad, igualdad y fraternidad”, en el siglo XVIII, dan buena cuenta de ello. En efecto, mientras que, por un lado, se entiende a las nociones de igualdad y de libertad en términos universales, incluyendo a varones y a mujeres, la noción de fraternidad, por su parte, remite claramente sólo a los fráteres, es decir a los hermanos varones, generándose a partir de aquí una serie de tensiones, o de mecanismos de exclusión, que acaban por evitar que las mujeres se beneficien con los alcances de la ciudadanía.<sup>128</sup>

Para mostrar cómo funciona el derecho patriarcal, Pateman lo desarticula minuciosamente mostrando las contradicciones que produce. Por ejemplo, en oraciones tales como “todos los hombres nacen libres, iguales y /.../ son individuos” cabe preguntarse por el uso de la palabra “hombres”. Si “hombres” se refiere al genérico “ser humano”, entendido como integrado por varones y mujeres, no hay problemas, pero si se lo entiende como sinónimo de “varones” o si el discurso pasa inadvertidamente de un significado al otro, entonces sí se pro-

---

<sup>128</sup> Carriquiriborde, M. & Bozzacchi, L. “Género, fraternidad y revolución francesa: algunas perspectivas” *Actas del IX Congreso Nacional de Filosofía*, La Plata, 1999. Amorós, *op.cit.*; Fraisse, G. *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1993. Pateman, *op.cit.* p. 109-116; Molina Petit, C. *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 34; Agra, M.X. “Fraternidad (Un concepto político a debate)” *RIFP*, 3, 1994. Cf. algunas consecuencias de esta maniobra en: Morroni, L. “Dar a luz en democracia” *II Jornadas de Investigación y Docencia*, La Plata, 1998.

ducen consecuencias indescabables para las mujeres. Y no se trata sólo de que se cometa falacia nominalista. En efecto, las consecuencias que se siguen para los varones y las mujeres son muchas, diversas y graves. Por ejemplo, preguntas tales como ¿quiénes son los individuos libres e iguales? y ¿quiénes integran la fraternidad? incluyen no pocas aristas. Es sabido que tanto la noción de “individuo” como la de “fraternidad” son altamente conflictivas. Respecto de la primera, baste recordar el artículo de Cèlia Amorós —ya mencionado— sobre el principio de individuación, problema que Pateman sólo aborda tangencialmente. Amorós, como vimos, no sólo pone de manifiesto la estrecha relación que existe entre política y ontología sino que, además, muestra la singular importancia de esta relación para el caso de las mujeres. Las mujeres —observa— se saben objeto de una desigualdad originaria que rebasa las redes del derecho y se ancla en lo ontológico. Toda desigualdad ulterior se sigue de aquélla. Ahora bien, la individualidad se configura como tal en un grupo al que se le reconoce el carácter de ser “sujeto del contrato social”. Estos sujetos del contrato configuran el espacio de los iguales en el que se los reconoce y se los promociona dentro del espacio público. Por contraposición, en el espacio privado el ser social y político aparece negado y, consecuentemente, su identificación en tanto que individuos iguales o sujetos. Se configura, entonces, el espacio de las idénticas donde —como vimos— lo accidental se convierte en lo esencial. De ahí que, el espacio público se constituye, pues, como el de los iguales, pero por su propia naturaleza colectiva, las idénticas (no-individualizadas) del espacio doméstico privado no acceden al juego del contrato social y político. De modo que, como vimos, la hegemonía política de los varones se apoya en la superioridad ontológica, políticamente definida, que les confiere su situación de individuos y, desde el ejercicio del poder real que detentan, se reafirma la transmisión asimétrica de los ámbitos de lo femenino y de lo masculi-

no, y de sus roles. Respecto del segundo aspecto, el análisis de la fraternidad, Pateman es más exhaustiva y desemboca en la conclusión clásica: fráteres son sólo los varones. En otras palabras, como vimos, fraternidad, igualdad y libertad no son nociones coextensivas. Para decirlo brevemente, la fraternidad es simétrica de la sororidad, pero la excluye y viceversa. Las tensiones del poder restringen las nociones de igualdad y de libertad al ámbito de los varones. De modo que Pateman desplaza su pregunta hacia las estrategias de la exclusión, donde el argumento de la naturalización de las diferencias políticas es el más frecuente. En palabras de Pateman, las mujeres lejos de ser sujetos de contrato son el objeto del contrato, o "lo sujeto" del contrato, en el sentido de "lo sujetado", el "objeto" de intercambio o "lo atado" por el contrato. Situación representada, a su juicio paradigmáticamente, por el matrimonio. Por esta estrategia, la mujer casada pasa a ser propiedad del marido, mientras que históricamente las solteras son consideradas *anormales* o se las homologa a los varones.<sup>129</sup> Se desplaza nuevamente el interés público al ámbito de lo privado.

Por ende, se impone nuevamente la pregunta por el origen, hipotético, de la esfera privada. Ante este interrogante, Pateman intenta desenmascarar ciertas pseudo oposiciones y mostrar cómo operan sus interrelaciones. Por un lado, en filósofos políticos como Thomas Hobbes, el estado de naturaleza se opone originaria y drásticamente a la sociedad civil, instaurada gracias al pacto. De ese modo se genera, a diferencia de la concepción clásica, una especie de hiato entre naturaleza y sociedad. Por otro lado, y en consecuencia, la totalidad

---

<sup>129</sup> Cf. por ejemplo, VVAA. *La familia de Roma a nuestros días*, La Plata, Editorial de la Universidad, 1999.

de la sociedad moderna se yergue, a juicio de Pateman, sobre la nueva oposición de lo civil público contra lo privado doméstico. Sin embargo, ambos ámbitos se ubican, tras una nueva maniobra de negación, "dentro" de la sociedad civil que se instaura tras el contrato. Esta segunda distinción obedece, a juicio de Pateman, a una clara maniobra patriarcal, que además juzga el ámbito privado como irrelevante para la vida pública e inferior a ésta. Distinción político-ontológica jerarquizada valorativamente de modo sexista. Es decir que, en virtud del principio igualitarista al que se apela, opera discriminatoriamente.

Si en el modelo hobbesiano, como sugiere Pateman, todo, incluso la familia, depende de la espada del Leviatán, resulta claramente aceptable sostener que "lo privado es político". Será John Locke, en cambio, el verdadero autor de la escisión público/privado entendidos como espacios opuestos donde sólo lo cívico es público y a la vez, diferente y ajeno al ámbito de lo privado doméstico. En otras palabras, mientras que en el caso de Hobbes, lo doméstico está incluido en el espacio de lo político, como una de sus formas, para Locke (como también para Rousseau), los ámbitos político y doméstico no sólo se excluyen sino que son irreconciliables. Fruto de una estrategia de exclusión similar, es la paradoja que se deriva de la siguiente afirmación lockeana: *cada hombre tiene una propiedad en su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo...*<sup>130</sup> Nuevamente, ¿cómo está usado "hombre" en Locke? ¿Qué extensión confiere a esta noción? En efecto, si entendemos "hombre" en el sentido genérico que incluye varones y mujeres, bien sabemos que en la mayoría de

---

<sup>130</sup> Locke, J. *Two Treatises of Government*, II § 27.

los países, aún hoy, las mujeres no son dueñas de la propia persona *qua sus cuerpos*. Si entendemos “hombre” en el sentido restringido de “varón” entonces las mujeres carecen del derecho de propiedad sobre la propia persona (= *qua sus cuerpos*), lo que de hecho sucede aún hoy en buena parte del mundo, aunque pueda parecer escandaloso puesto en estos términos. Desde este punto de vista, “persona” y “cuerpo” no son lo mismo para seres humanos que no están enajenados ni en estado vegetativo. Estos casos extremos, que no contempla Pateman, pero que abren una rica y extensa gama de problemas harto familiares, por ejemplo, en el campo de la bioética: ¿Es lícito mantener “viva” como si de una incubadora se tratara a una mujer embarazada en estado vegetativo? ¿Tiene más derechos el feto que su portadora? ¿Tiene más derechos un feto-hembra que la mujer adulta? En fin, tanto las dificultades entorno de la noción de individuo cuanto de la propiedad de la propia persona se tensan severamente en referencia a las mujeres.

Resulta pertinente por cierto añadir una última observación. En una línea foucaultiana de interpretación, el contrato como tal no sólo incumbe a la Ley sino que también al funcionamiento de los tabúes. Así, en el contrato están implicadas las disciplinas, las normalizaciones, los controles y la terminología, es decir, una extensa lista de modos y mecanismos de exclusión, muy sutiles algunos, que es imposible examinar ahora en toda su extensión, pero de la que recortaremos en el párrafo que sigue algunos aspectos, a nuestro juicio suficientemente esclarecedores.

Por cierto, ya hemos hecho algunas referencias a la complejidad del término “fraternidad”. No obstante, cabe ahora volver más extensamente sobre el tema. Pateman toma como el punto de partida de su examen, precisamente, un pasaje de James Tyrrell, amigo de Locke, a fin de ilustrar la dependencia



del Contrato de la noción de fraternidad en su sentido más pleno, es decir, como comunidad de varones. En efecto, vemos que —según Tyrrell— *las mujeres están representadas por sus esposos y [son] comúnmente incapaces para los asuntos civiles /.../*.<sup>131</sup> Esto significa que, a la hora de la firma del hipotético pacto, las mujeres ya han sido excluidas de los “libres e iguales”, según la descripción que Hobbes lleva a cabo de la situación de varones y de mujeres en el estado de naturaleza. Ahora bien, la exclusión de las mujeres del pacto originario toma el aspecto de una delegación representativa en la figura de sus esposos, lo que antepone la sociedad conyugal a la firma del Pacto Social.<sup>132</sup> No quedan claros, por cierto, el carácter y los términos de este contrato previo, ni los motivos por los cuáles las mujeres delegarían en sus esposos su representatividad “política”, habida cuenta de la igualdad natural originaria, y se auto-constituirían de ese modo en no firmantes del contrato. En palabras de Tyrrell, esto sucede porque son “comúnmente incapaces”, pero esa incapacidad previa no consta en las descripciones del estado de naturaleza. En otras palabras, e invirtiendo los términos, ¿por qué las mujeres aceptan ser las excluidas de la esfera pública de los individuos jerárquicamente reconocidos como firmantes del pacto y portadores de los valores propios de la sociedad civil?.

Ahora bien, argumenta Pateman, si hay fráteres (es decir, hermanos varones), debe haber un padre pero necesariamente debe haber también una madre (y seguramente hermanas). Esta figura señera de la madre se oculta a juicio de Pateman sistemáticamente en las teorías e interpretaciones clásicas del Contrato a partir de la redefinición de la noción de patriarcado. Para comprender mejor esta nueva maniobra teórica de exclusión, veamos, en primer término, la naturaleza de la polémica

<sup>131</sup> Pateman, *op.cit.* p. 110.

<sup>132</sup> Pateman, *op.cit.* p. 58.

clásica que Sir Robert Filmer y John Locke sostuvieron respecto de la noción de patriarcado. Recordemos, de paso, que las dificultades en la sucesión del trono de Inglaterra llevaron a contractualistas y monárquicos a reiniciar una vieja discusión que ya casi había caído en el olvido. En efecto, al aproximarse la muerte de Carlos II, con lo que se hacía inminente la sucesión de un católico a la corona de inglesa, reapareció el viejo problema del derecho hereditario de los reyes frente al derecho parlamentario. Si bien el título de heredero al trono de Inglaterra del católico Jacobo II estaba bien fundado y era legítimo, su posible proclamación provocaba no poca incertidumbre e irritación entre las filas anglicanas. En ese contexto, pues, hacia 1680 se publicó *Patriarcha or the Natural Powers of the Kings of England Asserted & Other Political Works*, serie menor de escritos de Sir Robert Filmer que databa, aproximadamente, de 1650. Si bien Filmer había fallecido en 1653, alcanzó curiosa fama póstuma gracias a la meticolosa refutación que, entre otros, John Locke formuló a sus argumentos patriarcalistas.<sup>133</sup> Sin entrar en detalles, Filmer se proponía justificar el derecho hereditario del soberano, en primer lugar, como poder natural del rey por derecho divino. Este derecho dependía –según se sabe– del derecho hereditario natural basado en la primogenitura. En segundo lugar, Filmer utiliza la familia como metáfora del orden político. Sobre estas bases, pretende vetar el contractualismo, argumento al que añade otra objeción: el grado de validez del contrato, habida cuenta que los niños no lo firman si bien habían de sujetarse igualmente a él. Nótese, de paso, la preocupación que despiertan en Filmer los niños me-

---

<sup>133</sup> Locke refuta a Sir Robert Filmer en el *Primer Tratado*, escrito entre 1680 y 1683, pero publicado recién en 1698, tras haber sido abolida la ley de proscripción en su contra, en 1689. Cf. también, Pateman, *op.cit.* p. 116 ss.

nores (suponemos que varones), sin que la situación de las mujeres adultas lo inquiete. Ahora bien, a juicio de Locke y de los contractualistas en general, los argumentos de Filmer tienen consecuencias absurdas. La más notoria de las cuáles es la imposibilidad de determinar la línea de primogenitura desde Adán (a quien Dios le habría concedido el primer poder regio según Filmer) hasta el presente, a fin de legitimar los títulos de los que Jacobo II era acreedor. Pateman, con todo, no se preocupa por la refutación contractualista a los argumentos de Filmer sino, más precisamente, por la estrategia lockeana de redefinir el significado del término "patriarcado". En efecto, Pateman observa que el patriarcado clásico, basado en el poder generativo del padre, debe enfrentar un dilema inherente: *...si los reyes son padres, los padres pueden ser patriarcas, si los padres son patriarcas en casa pueden ser patriarcas en sus tronos...* puesto que si los reyes son lo mismo que los padres, los padres podrían reclamar ser lo mismo que los reyes, consecuencia considerada absurda para no decir peligrosa. Por tanto, se deben, en primer lugar, establecer a la par la libertad natural y la sujeción temporal de los individuos, y, en segundo lugar, la separación del poder paterno (= patriarcal) del poder político. Esto último implica la desarticulación de la vieja metáfora platónica de la familia como rectora del orden político. Esta última manobra, que recuerda algunos pasajes de la *Política* en los que Aristóteles critica a Platón, se debe precisamente a John Locke.<sup>134</sup> Siguiendo el razonamiento de Filmer, Pateman ex-

---

<sup>134</sup> En *Pol.* 1252a leemos (probablemente contra Platón, *Político* 258e-259a; *Leyes*, 680d-681a; 683a): "Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante (*politikos*) de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de los esclavos, no dicen bien." En efecto, gobernar una *polis* implica el reconocimiento de los iguales, de la ley y de la ciencia política, en la *oikia* la voluntad del padre ordena sobre los diferentes. Cf. también Molina Petit, *op.cit.* p. 40 ss. La estrategia de Locke, diversa a la de Hobbes, es seguida por J. J. Rousseau. Cf. Pateman, *op.cit.*, p. 120; Cobo, R. *Fundamentos del patriarcado moderno: J.J. Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.

trae algunas consecuencias. Por ejemplo, que el derecho sexual o derecho conyugal, no la paternidad, precede necesariamente al derecho de paternidad, donde el derecho conyugal es siempre masculino e implica el derecho de acceso al cuerpo de las mujeres.<sup>135</sup> Curiosamente, consecuencias similares extrajo Mary Astell ya en 1730, cuando se preguntaba *¿... por qué si todos los hombres nacen libres, cómo es que todas las mujeres nacen esclavas ...?* Interrogante que anticipa claramente la tesis de Engels, para quien las mujeres constituyeron los primeros esclavos.<sup>136</sup>

Ahora bien, ¿cómo es posible esta situación? o, en otras palabras, ¿cuáles son los límites del contrato?. La respuesta se encuentra asimismo en los escritos de Locke, quien sostiene –a diferencia de Hobbes– que el poder del padre no es político sino natural: la célula de la sociedad natural originaria está conformada por la unión del varón y de la mujer. Desde luego, como Hobbes, Locke no escribió especialmente nada sobre las mujeres. Pero también como en el caso de Hobbes, las mujeres resultan indispensables para su teoría sobre los fundamentos de la sociedad política. Por supuesto, ambos filósofos tenían una aguda intuición sobre la utilidad del sexo femenino en el nuevo orden político que les resultaba tan querido.

<sup>135</sup> Pateman, *op.cit.* p. 123, con clara relación al derecho de pernada, que también ras-  
treca.

<sup>136</sup> Astell, M. *Some reflections upon Marriage*, citada por Pateman, en *op.cit.* p. 127. F. Engels afirma que "El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer [...] ha sido gradualmente retocada, disimulada, y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero ni mucho menos abolida." Engels, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, § II.

Además, la filosofía política tiene fundamentalmente que ver con la regulación de las relaciones sociales entre varones y mujeres, padres e hijos, amos y siervos, autoridades y ciudadanos, en términos de problemas de orden y control, es decir de poder y de derechos. Este es el marco en el que Locke asienta el derecho conyugal sobre la base de la *superioridad natural del padre*, su fuerza física y su inteligencia superior.<sup>137</sup>

El contrato, ideado para desarticular el orden estamentario medieval a partir de la noción de igualdad entre los seres humanos, da lugar de ese modo a la exclusión de las mujeres del ámbito público, la creación del ámbito privado o doméstico, y la vida familiar con su orden de subordinación basado en lazos naturales. Señalemos al pasar que no obstante las fuertes críticas de Rousseau al contractualismo de Hobbes, en las que apunta agudamente que la fuerza no es legitimadora de derechos, el ginebrino valida los argumentos lockeanos sobre la superioridad física masculina, su mayor racionalidad y dominio de sí, a los fines de la constitución del ámbito privado en el que las mujeres habrán de desempeñarse.<sup>138</sup> En contraposición pero reforzando la misma idea, Pateman muestra en otro escrito que tanto Rousseau como más tarde Hegel consideran que las mujeres carecen, por ejemplo, de la conciencia de justicia necesaria a los fines de la preservación del Estado, lo que las convierte en una constante amenaza para el mismo.<sup>139</sup> La

---

<sup>137</sup> Pateman, *op.cit.* p. 131 y ss. Este argumento fue fuertemente criticado por Mary Astell, *op.cit.*, y William Thompson en el *Appeal of the One Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain them in Political, and Then in Civil and Domestic Slavery*, 1825; Cf. también Jónasdóttir, A. *El poder del amor*, Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>138</sup> Rousseau, J.J. *El contrato social*, I.3. Las consecuencias indeseables del argumento de la fuerza referidas a las mujeres son reelaboradas por John Stuart Mill en *La sujeción de la mujer*, 1869 (los borradores datan de 1861).

<sup>139</sup> Pateman, C. "The disorder of Women" En: *Ethics*, 91, 1980.

afirmación de que las mujeres carecen por completo o tienen una menor conciencia de la justicia que los varones, o de que los fines morales más elevados les son ajenos, forma parte (curiosamente) del conjunto de *resultados* que el *text* de Kohlberg sobre el desarrollo moral recoge y que Carol Gilligan desarticula en su conocida obra *In a different voice*.<sup>140</sup>

Un párrafo aparte merece, desde luego, la interpretación de lo que Pateman denomina “la escena originaria”, la aportación quizá más original de su obra. Nuestra autora toma como punto de partida de su exposición la pregunta acerca de qué llevaría a individuos (mujeres), que en el estado de naturaleza son libres e iguales, a sellar un pacto de sumisión. Esta pregunta, que ya hemos formulado más arriba, recibe respuesta —a juicio de Pateman— apelando al relato freudiano sobre la horda primitiva en *Tótem y Tabú* y del parricidio originario que instaura la Ley en *Moisés y el Monoteísmo*. Tal y como interpreta Pateman dichos relatos, el período en que rige el derecho materno se instala entre el parricidio y el contrato social, entendido como contrato entre los hermanos, es decir, los miembros de la fratría.<sup>141</sup> Este contrato instaura una primera ley, no matar, para que no se repita el asesinato originario del padre, lo que a su vez, inviste a los hermanos de derecho igualitario y regula su libre acceso al cuerpo de las mujeres por la ley de la exogamia. En *Tótem y Tabú*, por ejemplo, el parricidio es justificado, Pateman cita a Freud, en tanto que <los hermanos> *odian al padre porque es tan poderoso que les cierra el paso a sus demandas*

<sup>140</sup> Traducción castellana, Gilligan, C. *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*, (1982), México, F.C.E. 1985.

<sup>141</sup> Pateman, *op.cit.* p. 146 ss. Freud sigue a Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861) respecto de la cuestión del derecho materno, ampliamente citado y discutido también por Engels en *op.cit.* Cf. Bachofen, J.J. *El matriarcado*, Madrid, Akal, 1987.

*sexuales y a su deseo de poder, por ello juntos se atrevieron a cometer lo que hubiera sido imposible para uno sólo.*<sup>142</sup> Ahora bien, esta escena primigenia está borrada, reprimida u olvidada de los relatos habituales. Por tanto, para cerrar su interpretación, Pateman apela a un caso clínico relatado por propio Freud, el del niño lobo.<sup>143</sup> Este niño –tal como Freud reconstruye la situación– presencia un acto sexual de sus padres, y sea cual fuere el sentido de esa escena, lo interpreta como un acto de agresión violenta. La escena originaria, en la interpretación del niño, es un acto de violencia, de violación, es decir, de ejercicio del poder absoluto del varón sobre la mujer. Esta interpretación es la descripción de la *escena originaria* del ejercicio de la fuerza de los varones sobre las mujeres. Sólo así, conjetura Pateman, es entendible que las mujeres firmen un pacto de sumisión conyugal previo a la firma del Contrato Social. No le interesa a Pateman resolver la cuestión de si se trata de escenas reales o fantasiosas. Le preocupa el valor simbólico de la escena que se acomoda muy bien a los faltantes del relato canónico sobre el derecho conyugal y la firma del contrato. Precisamente esta interpretación, por osada que parezca, se ve reforzada por los estudios de C. Levi-Strauss sobre el intercambio ordenado de mujeres en las sociedades etnográficas gracias a los que –paradójicamente– se crean lazos de jerarquía y de parentesco entre los varones. De modo que las mujeres, como signo y objeto de intercambio, carecen de la facultad de intercambiar; es decir, de ser sujetos plenos en el espacio público: la fraternidad da cuenta del vínculo entre los varones *qua varones*.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Pateman, *op.cit.* p. 146-147.

<sup>143</sup> Cf. Freud, S. *Case II. The History of an Infantile Neurosis*. Cf. Pateman, *op.cit.* p. 149.

<sup>144</sup> Cf. también Michell, J. *Psychoanalysis and Feminism*, Penguin Books, 1975.

Suele decirse que el trabajo de Pateman se inscribe en la tradición anglosajona que va desde Mary Wollstonecraft, pasa por John Stuart Mill hasta llegar, en nuestros días, hasta Catherine Mackinnon. La presentación que hemos hecho de su obra más representativa, si bien es breve y parcial, permite con todo comprender la originalidad de su interpretación y constatar la amplia documentación sobre la que se apoya. Pateman extiende sus minuciosos análisis hasta extremos que van desde el contrato de esclavitud y de trabajo hasta el de maternidad subrogada y el de prostitución, aunque por razones de espacio, no examinaremos esos aspectos más puntuales de la obra. El núcleo fundamental de su tesis y la estrategia teórica que desarrolla, a nuestro juicio, ha sido presentado. En lo que resta, nos interesa introducir sumariamente algunos comentarios críticos.

En sus líneas fundamentales, puede considerarse que esta obra responde a un esquema conceptual básico que Pateman concibe en su doble aspecto como el sistema de dominación varón-mujer, según el modelo del dominio, y el de la subordinación, según el de la sujeción. En consecuencia, entiende la subordinación de las mujeres como la condición de estar sujeta a las órdenes directas de un varón particular.<sup>145</sup> De ese modo, la dominación masculina consistiría –según Pateman– en una suerte de relación diádica, en la que un superior masculino da órdenes a una subordinada femenina. Este esquema básico responde, como es sabido, al modelo de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel pero ya estaba presente en Rousseau. Paradigmáticamente, Simone de Beauvoir la examina en su introducción de *El segundo sexo*. No obstante, es posible dis-

---

<sup>145</sup> Cf. Fraser, N. *Iustitia Interrupta*, Colombia, Universidad de los Andes, 1997, p. 295 s.



tinguir, aunque no siempre con claridad, tres niveles fundamentales en *El Contrato sexual*. Un primer nivel táctico lo constituye la Teoría del Contrato. Se pueden incluir aquí, en primer término, las estrategias teóricas por las que Locke redefine el patriarcado. Esto implica –como vimos– el rechazo del derecho paterno como derecho regio y la detentación de aquél como derecho conyugal en su carácter de privado, natural y, por consiguiente, “no político”. En segundo lugar, son también parte constituyente de este nivel, el mito del parricidio, la conjetura de la escena originaria, el subtexto de género, y los aspectos silenciados o reprimidos por los relatos canónicos de la teoría del contrato, es decir, la escena originaria. Un segundo nivel del libro está conformado por el análisis de los contratos de la vida real, históricos o presentes, según las modelizaciones de nuestras sociedades contemporáneas. Se implican aquí cuestiones tales como la “propiedad de la propia persona” (Locke), y una gama de contratos que la involucran, a saber, contratos de trabajo, de matrimonio, de prostitución y de maternidad subrogada. En todos estos tipos de contrato se presupone un modo de relación de subordinación binaria amo/esclavo, como señalamos más arriba. Este tipo de subordinación está legitimada, además, por el derecho sexual masculino que supone el acceso reglado al cuerpo de las mujeres en un sentido levistraussiano. Representa el tercer y último nivel, un esquema de interpretación de la cultura patriarcal que establece las diferentes competencias para cada sexo. Desde este marco se define la masculinidad y lo masculino como actividad y dominio y, contrapuestamente, ser mujer implica estar sometida sexualmente a algún varón, es decir –como señalamos antes– estar sujeta/da o ser pasiva. La consecuencia que extrae Pateman, con la que es difícil no acordar, es que las sociedades contemporáneas no son, en definitiva antipatriarcales, como creía Locke, salvo en alguna definición muy restringida de patriarcal. Por el contrario, son sin más *patriarcados contrac-*

*tuales fraternales*, como los denomina Pateman. Por tanto, la alienación de las mujeres se centra, según Pateman, en la subordinación, es decir, en su sometimiento a las órdenes de un amo-marido y no en la explotación económica, como quieren las marxistas. Por cierto, subrayemos que suponer que la alienación de las mujeres obedece a una, y sólo a una causa, es a ojos vistas un reduccionismo peligroso.

En síntesis, para Pateman, la modernidad sólo disfraza u oculta el derecho sexual de los varones sobre las mujeres con argumentos que a su vez encubren la dialéctica del amo/esclavo. Los aspectos más destacados de su análisis de las razones por las que las mujeres se ven excluidas de la esfera pública, se basan fundamentalmente en la diferente significación política de los cuerpos de las mujeres, en virtud de su capacidad de dar vida física, y de los varones, como principios organizadores simbólicos del orden social. Pues bien, ahora podemos preguntarnos, en principio, si el modelo amo/esclavo es adecuado y suficiente para analizar los problemas vinculados a las relaciones de sexo-género en las complejas sociedades contemporáneas. ¿Se trata de un modelo pertinente aún en el capitalismo tardío y en plena explosión del cyberspacio? Hoy en día parece posible conjeturar que modelos sistémicos estructurales más profundos sostienen la diáda amo/esclavo y generan acciones mediadas de manera más abstracta e impersonal. A modo de ejemplo, hoy la mercantilización incide en los contratos laborales, incluyendo los de prostitución y de maternidad subrogada, como mediación social que cala más hondo que el modelo teórico amo/esclavo. Consecuentemente, la idea de Pateman de que el Contrato Sexual/Social es el molde simbólico de la cultura patriarcal de la sociedad contemporánea puede resultar, desde cierto punto de mira, estrecha.<sup>146</sup> La asociación diádica amo/esclavo ni es exclusiva ni, quizá, plenamente legítima. Por ende, la visión de Pateman parece pasar

por alto la complejidad y la heterogeneidad propia de las sociedades actuales, donde lejos de ser monolíticamente patriarcales presentan rasgos cambiantes, particulares y globales, y de subordinación, o más propiamente de hegemonía y de exclusión. Asimismo, podemos preguntarnos también, con Fraser, si el molde cultural de significados que propone Pateman no adolece también de algunos rasgos propios que es necesario señalar: en principio, su marcado carácter heterosexual, con la consiguiente omisión de cualquier examen o mención de la homosexualidad o la bisexualidad en cualesquiera de sus formas. Aún cuando no fuera esa la intención de Pateman, según algunas corrientes actuales, esto podría entenderse como un silenciamiento del problema próximo a la discriminación. La obra carece también de tratamiento de los entrecruzamientos de culturas, de clases o de etnias, y las peculiares modelizaciones que se generan en las relaciones entre los sexos cuando las diferencias de color o de religión los potencian o generan conflictos de lealtades. Los marcos teóricos del multiculturalismo, o aún del cosmopolitismo, le son ajenos. Un grave problema si se piensa en una sociedad mundial, en globalización creciente, atravesada por múltiples paradojas y fenómenos identitarios locales.

Por último, nos interesa subrayar que estos señalamientos no minimizan los méritos del trabajo de Carole Pateman. Más bien, intentan resaltar su marco teórico liberal y algunas lagunas que una lectura crítica hace evidentes.

---

<sup>146</sup> Cf. Fraser, *op.cit.* p. 308.



## Capítulo 4



## La irrupción de la diferencia

La gran preocupación de una generación —suele decirse— es saldar las deudas heredadas de la generación precedente. En ese sentido, los perfiles que acabamos de esbozar representan un intento de cierre de las cuentas pendientes de la Ilustración. Teóricamente hablando, ésta parece haberse hecho cargo de profundizar algunas líneas propias de quienes les precedieron, incorporando herramientas postmodernas, pero sin rechazar ciertos supuestos básicos, como el principio de igualdad, el de universalización y, en otro orden, el dimorfismo sexual binario. Sin embargo, esta generación “hija” lúcida y encomiable de Beauvoir tiene que mostrarse activa discutiendo con un conjunto de teóricas que aceptan y promueven algunos estilos *recienvenidos*. En efecto, a comienzos de la década de los '60, junto con la radicalización creciente del proyecto ilustrado, comenzó a emerger, en Francia, por ejemplo, la voz disonante de quienes anunciaban un nuevo orden filosófico. Es sabido que la pérdida de vigencia del neo-kantismo permitió instalar en la Academia una cierta relectura de Hegel, fundamentalmente la de Alexandre Kojève, que marcó una fuerte diferencia entre ambas generaciones de filósofos. Justamente, la clave de esta diferencia —afirma V. Descombes— residió en la

inversión del signo bajo el que se estableció su relación con Hegel, quién permaneció sin embargo como punto de referencia. La resignificación de la noción de dialéctica en la relectura de Kojève promovió un signo *menos* que reemplazó en todos los casos al signo *más* que lo precedió. Esta relectura, que Descombes no duda en denominar “sangrienta”, dio como resultado una marcada impronta antihegeliana.<sup>147</sup>

Así las cosas, ya en 1968, Gilles Deleuze, en su tesis *Différence et répétition* puso de manifiesto la fuerte influencia de M. Heidegger y del estructuralismo levistraussiano.<sup>148</sup> Se intentó, de ese modo, abrir el camino a una “diferencia” no definida hegelianamente en términos de contradicción sino, en cambio, una diferencia originaria que J. Derrida denominó la *différance*. Bajo este nuevo orden, es necesario entender la *différence*, por un lado, como vinculada al verbo “diferir”, es decir, “no ser idéntico a” pero también, por otro, como “diferir”, es decir, “dejar para más adelante”, o posponer. Esta última concepción de la *différance* produce, entre otros, el efecto de la historia. Hay historia porque desde el origen el presente está como en retraso respecto de sí mismo. Es decir que lo primero es primero porque hay un segundo; en otras palabras, se pierde la prioridad del primero pues no sería tal sin el segundo que así lo define. En sentido estricto, la primacía está por tanto puesta en el segundo, no en el primero. Si esto es así, se pierde la originalidad del origen y es el no-origen lo originario. Por tanto, en el principio no hay identidad posible. El origen cobra su sentido a partir de la repetición, de la re-presentación; el original constituye, en verdad, una copia.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Descombes, V. *Lo mismo y lo otro* (1979), Madrid, Cátedra, 1988, p. 30

<sup>148</sup> Paris, P.U.F., 1968. Descombes, *ibidem*.

<sup>149</sup> *Op.cit.* Cap. 5.



Poco más tarde, en 1970, Michel Foucault, en su lección inaugural en el College de France, sostiene <que sabe> *bien que su obra* (la de Jean Hippolite, canónico comentarista de Hegel) *a los ojos de muchos, está acogida bajo el reino de Hegel, y que toda nuestra época, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al lógos hegeliano.*<sup>150</sup> Estas declaraciones de “huída” o “fuga” del reino hegeliano no escapan sin embargo por completo a su fuerte impronta, que a nuestro juicio se pone sutilmente en evidencia en los mecanismos de las tecnologías de exclusión. No obstante, esta sería una cuestión a examinar en otro trabajo.

Retomemos nuestro intento de mostrar cuál es el nuevo punto de partida: en principio, la inauguración de un nuevo modo de interpretar la razón, de explorar lo irracional, y de integrarlas a un concepto más amplio de racionalidad. El mismo Foucault, bajo el transfondo de una crítica encubierta a la dialéctica hegeliana y apelando a Nietzsche, sostiene que *no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos, por el contrario, la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir.* Y continúa, poco más adelante, <que> *Todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia, han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido, definir la locura, todos esos, de Nietzsche a Artaud y a Bataille, deben ahora servirnos de signo, altivos sin duda, para el trabajo de cada día.*<sup>151</sup> ¿Abandonar a Hegel y volver a Nietzsche y a los transgresores “malditos” como A. Artaud y G. Bataille?. ¿Ampliar la razón ape-

<sup>150</sup> Foucault, M. *El orden del discurso* (1970), Barcelona, Tusquets, 1973, p. 58.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 20.

lando a la hasta entonces *sin razón*, a lo tradicionalmente excluido del ser-pensar-todo hegeliano? Esta ampliación del horizonte de la razón, constituyó mucho más que una mera extensión; se trocó en una verdadera metamorfosis del pensamiento. Ciertamente, se afirma ahora, un pensamiento que pretende ser dialéctico tiene que iniciar, por definición, un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, lo Otro. Por ello es preciso saber si en este movimiento lo Otro será reducido a lo mismo, tal como hace la dialéctica hegeliana o el constructivismo kantiano o, si para abarcar lo *mismo* y lo *otro* la razón, habrá tenido que, contrariamente, metamorfosearse, perder su identidad inicial, dejar de ser la misma para convertirse en otra de lo otro.<sup>152</sup> Ahora bien, esta historia, este origen, esta representación, esta copia son, con todo, falogocéntricas, como denuncia Luce Irigaray en 1974. En efecto, la nueva filosofía –sostiene esta psicoanalista– no ha puesto aún al descubierto la diferencia más radical, la otredad más absoluta, es decir, la diferencia de los sexos.<sup>153</sup>

Si cada época tiene un tema y solamente uno que pensar, la “diferencia sexual” es el preconcepto filosófico propio del pensamiento francés, en especial de Hélène Cixous y Luce Irigaray; la afirmación ontológica o psicológica de una diferencia y el punto de partida de una filosofía de lo femenino.<sup>154</sup> Es un

<sup>152</sup> Descombes, *Op. cit.* Cap. 1.

<sup>153</sup> Irigaray, L. *Speculum*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974. Traducción castellana en Barcelona, Saltés, 1978. La bibliografía sobre Irigaray es muy extensa. Por ejemplo, cf. Whiteford, M. “Irigaray’s Body Symbolic” *Hypatia*, 6, 3, 1991; Xu, P. “Irigaray’s Mimicry and the problem of Essentialism” *Hypatia*, 10, 4, 1995; Kozel, S. “The diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray’s reading of Maurice Merleau Ponty” *Hypatia*, 11, 3, 1996; Davidson, J. & Smith, M. “Wittgenstein & Irigaray: Gender & Philosophy in a Language (Game) of Difference” *Hypatia*, 14, 2, 1999; Winnubst, S. “Exceeding Hegel & Lacan: Different Fields of Pleasure within Foucault and Irigaray” *Hypatia*, 14, 1, 1999.

<sup>154</sup> Fraisse, G. *Op. cit.* p. 57-58.

concepto que ya se encuentra en la *Enciclopedia* de Hegel, y tiene la ventaja de ordenar cuestiones aparentemente desordenadas en la tradición filosófica.

Para Irigaray, la diferencia sexual representa precisamente *el* tema-problema que hay que pensar en nuestro tiempo porque constituye el horizonte del mundo. Irigaray adopta, en efecto, una doble estrategia. Por un lado, rechaza la filosofía de la Ilustración y el pensamiento moderno en general y, en consecuencia, el feminismo dependiente de él, paradigmáticamente el de Simone de Beauvoir. Por otro, denuncia que el denominado pensamiento de la diferencia ignora, desconoce u oculta la más significativa de las diferencias, la de los sexos: el Principio de Intefigibilidad de la cultura occidental. Subrayemos que, Irigaray no proviene de una tradición estrictamente filosófica, sino más precisamente, del campo del psicoanálisis lacaniano. Es justamente en el marco del psicoanálisis de Jacques Lacan que debe comprenderse la *différance* que recupera Irigaray. Feministas radicales contemporáneas a Irigaray, como Kate Millet, en *Sexual Politics* (1969), según vimos en la introducción de este trabajo, y fundamentalmente Juliet Mitchell en *Psychoanalysis and Feminism* (1974), apelaron al inconsciente y no a la biología para explicar la repetición de roles estereotipados de varones y mujeres. Lo psíquico, pues, se abriría paso entre lo biológico y lo social; y es allí donde el pensamiento freudiano muestra sus límites más severos respecto de la *cuestión femenina*, como la misma Beauvoir había anticipado.<sup>155</sup> Pero la adopción por parte de Irigaray del pensamiento de la diferencia y del psicoanálisis lacaniano permitió un nuevo giro de la cuestión.

---

<sup>155</sup> Brennan, T. "Psychoanalytic feminism" En: Jaggar, M. Young, I.M. *A Companion to Feminist Philosophy*, New York, Blackwell, 1998.

En primer lugar, este feminismo de la diferencia sostiene, entonces, que el denominado feminismo de la igualdad sólo entiende *lo Otro* beauvoiriano en términos de lo mismo, es decir, en la homologación al modelo normativo del varón. La única alternativa de la *épica* de la igualdad es homologarse, hacerse un varón formal, si bien materialmente se trata de un imposible. Si los términos de la ciudadanía o de la subjetivación han sido definidos por los varones, acceder a lo Otro desde lo mismo es tan sólo un modo de mimetización, con la consiguiente pérdida de la propia especificidad. Quienes aceptan esta dialéctica, se niegan a examinar las categorías mismas del pensamiento, que son masculinas y, por ende, mantienen a las mujeres en la inmanencia. A juicio de Irigaray, perseguir la “política de la igualdad” implica aceptar “estar detrás”, “ser segunda”, por eso las demandas de igualdad se acomodan bien al patriarcado sin socavar sus bases. Se debe, en cambio, buscar más allá de los polos de la dialéctica tradicional, más allá de la igualdad, de la subjetividad y de la ciudadanía normativas; se debe indagar en una diferencia que sea realmente Otra de lo otro, y que no adolezca por tanto de falogocentrismo. Es necesario, entonces, descubrir esa diferencia fundante, porque la filosofía, la ciencia y la religión, sólo la ocultan sin cesar.<sup>156</sup> De esta manera, Irigaray le confiere a su preocupación por la filosofía de la diferencia sexual no sólo primacía en tanto que dimensión privilegiada de su multifacética producción sino, fundamentalmente, el carácter de sustento de la cultura en general, de la producción histórica del conocimiento, del significado, de la subjetividad y del poder. En verdad, sugiere

---

<sup>156</sup> Estas cuestiones han sido discutidas en el marco del *Taller: Perspectivas sobre la defensa de la diferencia*, F.F. y L, UBA, 1999. Participaron del mismo: Ma. Marta Herrera, Mónica Gluck, Mónica da Cunha, Liliana da Cunha, María Giannoni, Ma. de los Angeles Ruiz, Rocío Pérez y Domingo Galettini, a quienes agradezco sus aportes. Cf. Irigaray, L. *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Les éditions de Minuit, 1984.

que debido al potente sesgo sexista de la filosofía, las mujeres han sido excluidas: *lo más prohibido a las mujeres ha sido la filosofía*.<sup>157</sup> En efecto, la filosofía constituye, a juicio de Irigaray, el edificio más acabado de encubrimiento de la verdad originaria elemental. En palabras de A. Rich, simplemente se encubre el hecho de que todos somos *nacidos de mujer*.<sup>158</sup> Irigaray, aplicando las herramientas conceptuales del psicoanálisis y de la lingüística, y sin rechazar el dimorfismo sexual como principio de inteligibilidad occidental, examina y desarticula diversos sistemas filosóficos modernos y clásicos en lo que denomina una terapéutica psicoanalítica no-falocéntrica.

Paralelamente, Irigaray reivindica (contra posiciones deconstructivistas a ultranza) una concepción de exterioridad/alteridad apelando a conceptos tales como “experiencia de mujeres” o “corporalidad” e insiste tenazmente en lo pre-discursivo, en una plenitud originaria, en una especie de *continuum* fusional que vincula naturalmente el cuerpo a la experiencia y a la verdad. Podría afirmarse que la fluidez corporal de la “experiencia” evoca –a su juicio– una zona de no-corte, no-cesura, anterior a la estructura diferencial de vacíos y ausencias que produce el *signo* a través de la regulación nominativa y de la legislación sintáctica del lenguaje. La condición límite de esa anterioridad al signo/símbolo –que instituye la primera diferencia– sería el silencio, ya que recurrir a la lengua para nombrar obliga siempre a un sistema de diferencia, de cortes, separaciones y oposiciones que formalizan el habla, donde estos cortes y separaciones responden al arbitrio

---

<sup>157</sup> Hirsh, E. & Olson, G. “Je – Luce Irigaray. (An Interview)” *Hyppatia*, 10, 2, 1995; p. 93-114.

<sup>158</sup> Rich, A. *Of women born*, (1976) Trad. castellana, *Nacemos de mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

masculino (=de los varones). De modo que la reivindicación del *cuerpo como experiencia y verdad natural de la feminidad* (¿o de lo femenino?) implica la desconfianza de la palabra mediadora que corta, divide y sujeta desde el registro simbólico masculino.<sup>159</sup>

Como no es posible analizar por completo y en detalle la extensa obra de Luce Irigaray, me interesa señalar en principio, lo que a mi juicio ilustra claramente lo que constituye, desde su relectura de la historia de la filosofía, el punto de partida de la metafísica de Occidente: su examen de la famosa Alegoría de la Caverna en el libro VII de la *República* de Platón. La lectura de este pasaje de Platón brinda paradigmáticamente las claves necesarias para la comprensión de lo que podríamos denominar la *inversión irigarayana del pensamiento falogocéntrico* que marca al conjunto del pensamiento Occidental. Suscintamente, como sabemos, la Alegoría de la Caverna describe la situación de unos hombres (*anthropos*) que están en ella desde niños atados o engrillados por las piernas y por el cuello, de modo que tengan que estar quietos y mirar únicamente hacia delante, es decir, hacia el fondo de la caverna. Detrás de ellos, un fuego que arde algo lejos y en un plano superior, se refleja en dicha pared del fondo de la caverna. Entre ellos y el fuego hay un camino situado en lo alto a lo largo del cuál se supone un tabique, parecido a las mamparas que usan los titiriteros. A lo largo de este tabique, algunos hombres transportan toda clase de objetos; unos irán hablando mientras otros permanecerán callados. Por tanto, los prisioneros sólo

---

<sup>159</sup> Richard, N. "Feminismo, experiencia y representación" En: *Revista Iberoamericana*, 176/177, 1996. Hass vincula las investigaciones lingüísticas de Irigaray con el descubrimiento de un estilo masculino de sintaxis, y la necesidad de una nueva sintaxis de lo femenino. Cf. Hass, M. "The Style of the Speaking Subject: Irigaray's Empirical Studies of Language Production" En: *Hypatia*, 15.1, 2000.

verán sombras y oirán ecos o reberberaciones de palabras, las que al no conocer otra cosa creerán que son la única realidad. Eventualmente, alguien (según Platón, el filósofo) liberará a uno de estos individuos y lo obligará a subir por el escarpado túnel que lleva a la salida de la caverna. Ya fuera, este prisionero liberado, transitoriamente enceguecido por la luz, acostumbrará poco a poco sus ojos a lo que ahora se le presenta como real: los reflejos en el agua, los árboles, las piedras, las estrellas y el sol mismo. Suele decirse que, en este afuera de la caverna, el sol simboliza el ámbito de las Ideas y, más precisamente, la Idea de Bien, consecuentemente con las analogías del Sol y la *línea dividida* que Platón expone en el libro VI de *República*.<sup>160</sup> Por su parte, las Ideas, como se sabe, son para Platón lo realmente real, origen lógico y ontológico de todo lo sensible, lo uno único que es *copiado* por la multiplicidad del mundo sensible.<sup>161</sup>

Ahora bien, para que podamos comprender la interpretación irigariana de *la caverna* debemos apelar también a un pasaje de *Teeteto* que encierra una curiosa analogía.<sup>162</sup> En efecto, allí Sócrates relata cómo su madre Fenerete, de profesión partera, ayudaba a las mujeres preñadas a dar a luz a sus criaturas, suministrándoles tanto pocimas para calmar los dolores del parto como cuidados múltiples a fin de que todo el proceso concluyera felizmente. De la misma manera, sostiene

---

<sup>160</sup> Para interpretaciones canónicas de estos pasajes de Platón, cf. Tonti, S. "La dialéctica platónica: la línea dividida en la *República* y la doctrina de la combinación de los géneros-formas en el *Sofista*" En: Femenías, M.L., Tonti, S. *Cuatro concepciones de la Dialéctica*, La Plata, Editorial de la Universidad, 1998. Cap. 1.

<sup>161</sup> Platón, *República*, VII, 514 a ss.; *Speculum*, 2da. Parte, pp. 301 ss.

<sup>162</sup> Platón, *Teeteto* 148 e - 151 d. Cf. Coriuford, F. *La Teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 36-40; Femenías, op.cit. pp. 128 y ss.

el Sócrates platónico, quienes dan a luz Ideas –de las que deben estar *preñados*, según la teoría de la reminiscencia o *anamnesis* del *Fedón*– sufrirán en el proceso del conocimiento *los dolores del parto*. En los diálogos platónicos, Sócrates mismo hace el papel de partero, como le advierte al joven Teeteto que buena-mente ha aceptado dialogar con él, pero a diferencia de su madre, no se ocupa de cuerpos sino de almas.

Platón introduce aquí lo que más tarde Aristóteles elaborará como razonamiento analógico o metáfora por analogía. Recordemos, pues, que una analogía es aquella enunciación en la que se establece una relación tal que el segundo término es al primero como el cuarto al tercero.<sup>163</sup> Podemos reconstruir la analogía a la que Platón se refiere, en principio, de la siguiente manera: *parir con el cuerpo criaturas es como parir con el alma Ideas*. Sin embargo, a continuación, Platón por boca de Sócrates introduce un elemento valorativo inesperado que rompe la simetría de la relación analógica: *parir con el alma es más valioso que parir con el cuerpo*. El elemento jerarquizante disuelve la paridad de los analogados, y alma/cuerpo, ideas/criaturas también se jerarquizan. En consecuencia, la tarea de Sócrates es *más valiosa* que la de su madre. De igual modo, el alma es más valiosa que el cuerpo, eje valorativo que, por cierto, atraviesa todo el dualismo metafísico de Occidente. En efecto, el alma es superior al cuerpo y representa lo específicamente humano (y, señalemos de paso, que muchas veces no ha quedado claro ni en la historia de la teología ni en la filosofía si “lo humano” incluye a las mujeres). De modo que mientras que las mujeres sólo pueden concebir niños-cuerpo, carne, materia corruptible y perecedera, los varones, por su parte,

<sup>163</sup> Femenías, M.L. *La metáfora en Aristóteles*, F.F. y L, UBA, 1999.



pueden concebir ideas-atemporales, inmateriales, eternas y absolutas. Con razón advierte Perelman que la relación de las analogías, y de las metáforas a que dan lugar, difiere profundamente de la mera proporcionalidad matemática, pues en estos casos nunca es indiferente la naturaleza de los pares analogados.<sup>164</sup> Por lo general, la valoración se produce en función del peso –o de la jerarquía– del analogante respecto del analogado. Por tanto, en el ejemplo de Sócrates y Fenerete no sólo hay apropiación de una función específica de las hembras, incluyendo la humana (concebir/parir), sino que, en la misma maniobra, se jerarquiza la función en beneficio de los varones. Podríamos preguntarnos por qué concebir una idea es jerárquicamente más valioso que concebir una criatura, cuando ambas funciones han sido conceptualizadas como excluyentes y exclusivas de uno y otro sexo. ¿Será porque el alma está jerarquizada respecto del cuerpo o porque el varón, tradicionalmente asimilado al alma racional, está jerarquizado respecto de la mujer, asimilada en general a la materia? Tal pregunta, sin embargo, es ociosa porque la segunda alternativa concuerda con el denominado orden patriarcal o, en palabras de Cèlia Amorós, con la razón patriarcal. En efecto, lo que se asimila al genérico masculino se torna valioso: el alma es superior al cuerpo, porque el alma *qua* racional es el atributo propio del varón. Esta apropiación genera una inversión tal que oculta –según Irigaray– la fecundidad originaria de las mujeres.

Ahora bien, volvamos al relato de la caverna y a la interpretación de Irigaray. Irigaray asocia la caverna con la *hystera* (= útero) y genera una inversión espacio-conceptual sobre los

---

<sup>164</sup> Perelman, Ch. *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989, pp. 569-626.

ejes anterior/posterior; arriba/abajo; delante/detrás y derecho/izquierdo, que son los que generalmente utilizaron los médicos hipocráticos para hacer las descripciones del cuerpo de los pacientes en sus historias clínicas. Justamente, si aceptamos con Irigaray los ejes de inversión del espacio cavernoso descrito por Platón, y aplicamos el modelo metafórico de la apropiación de funciones femeninas que hemos desarrollado más arriba, nos encontramos con que lo más originario, la pared última de la caverna-útero, aquel lugar del que todos (varones y mujeres) provenimos, en el relato platónico está oscurecido, debe ser abandonado por ser el refugio de la ignorancia encadenada a la materia, las sombras, y los ecos son producto de meras copias del mundo real y verdadero. Lo que en el orden del conocimiento aparece como segundo, según Platón, es ontológica y justamente el origen, lo primero, lo verdaderamente originario: el sol, lo externo a la caverna, lo que está arriba y afuera y que sólo unos pocos alcanzan, en fin, las Ideas, fundamento último de todo.

El proceso de desocultamiento que lleva a cabo Irigaray la obliga a un trabajo de des-velado, de des-cubrimiento, es decir, de *a-letheia*, donde –como decíamos a comienzos de este capítulo– lo primero adquiere significado y primacía gracias a lo segundo. Irigaray muestra la inversión que se produce paradigmáticamente en Platón pero que se imprime a todo el pensamiento occidental, y produce una suerte de psicoanálisis no-falocéntrico de la cultura y de las tradiciones heredadas. Este examen permite a Irigaray subrayar que la filosofía occidental constituye una apropiación del cuerpo de las mujeres y de sus funciones, una inversión del signo valorativo, una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su substitución por un falso origen (el del plano inteligible) definido desde luego como el lugar de lo verdadero. Como consecuencia de esta inversión, Irigaray redefine el conoci-

miento en términos de constructo de ocultamiento o de fuga de los auténticos orígenes. La cultura falogocéntrica –subraya la estudiosa francesa– niega el espacio de ese origen, no lo nombra, le quita el *lógos*, que queda consecuentemente definido como masculino, para convertir a las mujeres en a-lógicas, el continente oscuro, lo no nombrado, lo innombrado, lo inefable. Irigaray reivindica, consecuentemente, la *alogicidad* como lo positivamente otro (la mujer) que se escurre de la dialéctica y de la lógica de lo mismo.

Ciertamente, la afirmación irigariana de que toda la filosofía occidental constituye un constructo falogocéntrico de ocultamiento es a la vez desafiante y drástica. Occidente no reduce, sino que controla la fecundidad de los cuerpos y procura evitar la fecundidad del pensamiento, del arte, de la poesía, y de la lengua pre-lógica. Por ello, la creación de una nueva poética, a juicio de Irigaray, sólo sería posible desocultando la diferencia originaria.<sup>165</sup> En buena medida, el plan de trabajo de *Speculum* se basa en este supuesto. En efecto, en *Speculum*, Irigaray procede, en primer término, a efectuar un minucioso examen crítico del psicoanálisis freudiano, a fin de poner en evidencia los constructos, supuestos y categorías sexistas que lo sostienen. La diferente resolución del complejo de Edipo en niñas y niños lleva a Irigaray a posicionar a las niñas en una especie de continuo con sus propias madres, interpretación que desarrolla más adelante en un breve artículo.<sup>166</sup> En segundo término, Irigaray parece interesarse

---

<sup>165</sup> Irigaray (1984), cap. I. Para una reconceptualización del cuerpo y de su intento de suturar la dicotomía mente/cuerpo en el pensamiento occidental, cf. Summers-Bremner, E. "Reading Irigaray, dancing" *Hypatia*, 15.1, 2000.

<sup>166</sup> Irigaray, L. *Cuerpo a cuerpo con la madre* (1981) Barcelona, Ediciones de la Sal, 1985.

fundamentalmente por mostrar las bases filosóficas sexistas sobre las que se asienta el pensamiento freudiano en particular y el psicoanalítico en general, incluyendo el de Lacan. De ahí que despliegue un minucioso examen, hartamente complejo, de los sistemas de los filósofos fundantes de la tradición filosófico-identitaria de Occidente, desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel, pasando por Plotino y la mística cristiana. El eje sobre el que gira la inversión Occidental está, en última instancia, como vimos, marcado claramente por Platón, *maestro de la inversión falogocéntrica*, pero es seguido, retomado y perfeccionado por todos los filósofos que lo sucedieron, sin excepción. Este des-cubrimiento supone que la teoría, la práctica, la filosofía, la literatura y la retórica se basan en un falso fundamento y en una falsa concepción (estrecha, sexista) de lo humano.

El desafío que acepta Irigaray es romper con esa ontología y proponer otro punto de partida. En política, las aberturas que operan su encuentro con el mundo de las mujeres son parciales, locales, meras concesiones de los poderes existentes y no ponen en escena los nuevos valores des-cubiertos. Muy poco es pensado y afirmado por las mujeres mismas, sostiene Irigaray, las que, con frecuencia, se quedan en la etapa de la reivindicación crítica, como hizo a su juicio la propia Beauvoir. Esto facilita el reflujo mundial de los logros obtenidos por las mujeres en sus luchas previas, puesto que fracasan en asegurar otros fundamentos distintos que aquéllos erigidos por (d)el mundo de los varones. A juicio de Irigaray, todo tiene que re-interpretarse en virtud de las nuevas relaciones entre el sujeto y el discurso, el sujeto y el mundo, el sujeto y lo cósmico, el micro y el macro cosmos, porque el sujeto ha estado siempre escrito en masculino. En efecto, tanto si el sujeto de la lengua es universal como si es neutro es necesaria una revolución del pensamiento y, consiguientemente, de la ética para que permita su verdadero acceso a las mujeres, puesto que lo neutro de la

lengua enmascara la operación de haber universalizado lo masculino como representante absoluto del género humano, y fuerza la invisibilización de las mujeres. Esta revolución del *lógos* es la que Irigaray pretende haber iniciado al revelar el eje de la inversión falogocéntrica. Las consecuencias de su inversión aún se están desarrollando.

No obstante el mérito innovador de la obra de Irigaray, su autora ha recibido fuertes críticas, y no sólo del mundo psicoanalítico tradicional sino también desde el campo del feminismo. En efecto, si la crítica a Beauvoir y a su *acrítica* aceptación de lo genéricamente humano en clave masculina, sin advertir el sesgo sexista de esta construcción, mereció ser examinada y rechazada, englobar todas las críticas a Beauvoir bajo un mismo rótulo es, a juicio de Amorós, impreciso cuando no incorrecto. Amorós, tal como lo ha puesto de manifiesto A. Pulco, distingue dos tendencias.<sup>167</sup> La primera, se caracterizaría por *el rechazo de la existencia de algo que pueda calificarse de "genéricamente humano"*; la segunda, podría ser definida como *de denuncia del sesgo masculino de lo calificado como "genéricamente humano"*, y traería como consecuencia un cambio de paradigma para la especie. Mientras que en el primer caso, dado que no hay humano sin sexuación, y concedido, además, que "lo humano" es un constructo de ficcionalidad filosófica, se concluye la imposibilidad lógico-ontológica de "lo humano" y se niega un universal que trascienda la diferencia de los sexos. Nótese, de paso, que S. Bordó rechaza sobre bases semejantes la construcción de "sujeto". El segundo caso, por su parte, difiere del anterior porque implica el reconocimiento de las limitaciones sexistas (o androcéntricas) de la construcción de

---

<sup>167</sup> Amorós (1997); Pulco (1999).

lo "genéricamente humano" en Beauvoir pero reconoce estrategias y para su reformulación. El primer caso, en el que Amorós incluye precisamente a Irigaray, juntamente con H. Cixous, L. Muraro entre otras, conlleva necesaria y peligrosamente a un dualismo ontológico, a diferencia de lo que sucedería en el segundo.

A esta crítica de orden ontológico, que bien podemos vincular al tema del realismo/nominalismo estudiado por Amorós, según consignamos en el capítulo 2 de este libro, podemos agregar otra conexas pero enfocada desde otro punto de mira. No pocas filósofas feministas han acusado a la obra de Irigaray de constituir un "retorno al esencialismo biologicista", del que tanto esfuerzo le costó al feminismo distanciarse. En un trabajo ya clásico, Ofelia Schutte, por ejemplo, examina la argumentación que utiliza Irigaray para respaldar su concepción de que la noción de subjetividad está subordinada a la estructura psicológica del género dominante. Si bien la crítica de Irigaray tiene implicaciones importantes para la construcción de una concepción filosófica feminista de la subjetividad, como señala Schutte, dependemos aún de la noción de sujeto para construir nuestras teorías del conocimiento, del valor, de la identidad personal y de los derechos sociopolíticos. Por tanto, si nuestra concepción del sujeto es desdeñable, otro tanto sucede con los valores que defendemos y que perseguimos en Occidente.<sup>168</sup> Las consecuencias que se siguen de afirmaciones tan rotundas ameritan un minucioso examen de este particular dilema.

Ahora bien, como advierte Schutte, Irigaray cuestiona en conjunto la validez de un grupo de paradigmas dominantes

---

<sup>168</sup> Schutte, O. "Irigaray y el problema de la subjetividad" En: *Hiparquia*, III, 1, 1990. De la misma autora "Irigaray on Subjectivity" *Hypatia*, 6, 2, 1991.

en epistemología, en metafísica y en psicología, todos interrelacionados entre sí. En epistemología, por ejemplo, Irigaray pone en cuestión las teorías que descansan en la fractura esencial entre el sujeto y el objeto de conocimiento (Kant). El paradigma clásico de este tipo de subjetividad es el sujeto trascendental que coordina y controla las múltiples sensaciones e impresiones que recibe a través de la experiencia sensorial, formando un campo unificado de experiencia y un constructo que llama objeto. Irigaray sostiene que, en este paradigma, el sujeto trascendental asume una posición de distancia y de superioridad sobre el objeto escindido *de su relación empírica con lo matricial que pretendía vigilar*. Gracias al uso de la analogía y a otros recursos literarios como la metáfora y la metonimia, Irigaray explota, en su examen, esa división básica entre sujeto y objeto, suponiéndolos dos partes escindidas de un todo mayor. Como señala Schutte, el sujeto de conocimiento adquiere entonces otras dos características: la identidad masculina (es decir, el *yo* adquiere las propiedades del pronombre masculino *él*), y el papel de sujeto del lenguaje, el “yo digo” del discurso.<sup>169</sup> Gracias al entrecruzamiento de estas tres categorías –sujeto de conocimiento, sujeto masculino y sujeto parlante–, el sujeto de conocimiento se transforma a la vez en el hablante masculino, de modo que se tornan descripciones intercambiables. Por tanto, cualquier mujer filósofa que adopta la posición de sujeto parlante, lo hace con la voz del varón y, a la vez, articulando una visión masculina del mundo. De manera similar, el objeto de conocimiento, precisamente porque es objeto para un sujeto, y carece de su propia subjetividad, es un ente que no habla. Este es el lugar que Irigaray asigna al “ella”.

---

<sup>169</sup> *Ibidem*. Schutte se centra en el capítulo “Tout théorique su ‘sujet’ aura toujours été appropriée au ‘masculine’..” En: *Speculum*, pp. 165-182. También, Cf. Index “Irigaray” En: Jaggar & Young (1998);

Bajo esta escrupulosa mirada, la epistemología rápidamente se convierte para Irigaray, como diría Kate Millet, en una política sexual. Asimismo, el sujeto de conocimiento, que asegura una posición de distancia y de control sobre el objeto, adquiere el atributo de un hablante masculino. Por su parte, el objeto de conocimiento ocupa el lugar de la mujer, silenciada por ese discurso masculino.<sup>170</sup> Si esto fuera así, entonces, el proceso mismo de la subjetivación consistiría en un contituirse una misma en términos de *sujeto masculino*. El paradigma de la autoconciencia, que impregna la batalla por la igualdad, la libertad y la autodeterminación, aparece traicionado por este sesgo de origen. Ahora bien, si Irigaray estuviera en lo cierto, el surgimiento de la autoconciencia estaría mediatizada exclusiva o predominantemente por el paradigma masculino de sujeto como sí mismo (*self*) dejando totalmente fuera del diseño lo que la subjetividad pudiera significar para la feminidad. Si pudiera hablarse de un sujeto del inconsciente, Irigaray se inclinaría a pensar que tendría sentido referirse a este sujeto como femenino, en contraste con el sujeto masculino del consciente. Pero, como señala Schutte, también aquí se encuentran algunos obstáculos. En efecto, mientras que Irigaray supone un potencial de energía femenina (o libido femenina) que aún no fue liberada, sostiene, al mismo tiempo, que el estudio del inconsciente está aun dominado por una noción de conocimiento falogocéntricamente orientada, como se vio más arriba; porque en síntesis cualquier teoría del "sujeto" ha sido apropiada por lo masculino. En consecuencia, ataca lo que a su juicio constituye el sesgo masculino en las teorías psicoanalíticas de Freud y Lacan; es decir, que son una extensión del conocimiento del sujeto trascendental ya defi-

---

<sup>170</sup> *Ibidem.* Winnubst (1999).



nido: "El" sujeto manifiesta su dominio sobre el objeto y se autoatribuye *especulativamente* la capacidad del conocimiento, la cualidad de la altura, y la de la claridad. La mujer, en contraposición, queda del lado del no-conocimiento, de la oscuridad y del abismo.

Esta imaginería retrotrae a Irigaray, como suele subrayarse, al paradigma de la psicología freudiana que intenta superar.<sup>171</sup> El psicoanálisis, sostiene Irigaray, es una extensión del paradigma del sujeto trascendental, porque *no satisfecho con inspeccionar la realidad desde las alturas, el hombre quiere penetrar en las profundidades*. La posibilidad de dominio ha estado ligada en el pasado a la "claridad" y a las metáforas de la luz, como reconoce Irigaray. ¿Cómo, se pregunta ahora, podrá el hombre dominar esos "continentes oscuros"? Entre otras cosas, si el hombre (J. Lacan) ha convertido al inconsciente en una "propiedad de su lenguaje", se sigue que dada la importancia del mismo en la teoría lacaniana, Irigaray no sólo está diciendo que el psicoanalista varón que trata a una paciente mujer la induce a significar su experiencia de acuerdo a categorías lingüísticas y teorías que adquieren significado gracias a experiencias masculinas sino que su intención es mucho más profunda: Irigaray se interesa por la manipulación del inconsciente a través del lenguaje que, como ella señala en su crítica al sujeto epistemológico, está ligada a la ley psicoanalítica en la que domina la posición del hablante masculino sobre la de su contraparte femenina. En efecto, como se sabe, para Lacan no sólo *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* sino que también *la prohibición de unión a la madre impuesta por el padre es coextensiva al lenguaje mismo* tal como lo es *la prohibición del tabú*

---

<sup>171</sup> *Ibidem*. Winnubst (1999).

del incesto. Así, el falo se comprende como el principio organizador de todo parentesco y de todo lenguaje.<sup>172</sup> Ahora bien, en este juego de sustituciones, si el sujeto trascendental se ha unido al parlante masculino y si se hace del inconsciente una propiedad del lenguaje, el inconsciente queda ubicado como un espacio más cercano a la mujer: ella es el inconsciente *en una total ignorancia (de sí)... ella es la materia usada para que la forma la (in)forme*.<sup>173</sup> Por tanto, sin apartarse de la lógica binaria, a las oposiciones previamente enumeradas, sujeto-objeto, él-ella, luz-oscuridad, sujeto parlante-objeto silencioso, forma-materia, Irigaray añade consciente-inconsciente, donde la mujer aparece del lado de lo inconsciente reprimido, que no logra simbolizarse en el lenguaje y, por ende, lo excede. En consecuencia, el inconsciente de la mujer no tiene acceso a los significados de la autoexpresión; la forma del discurso surge sólo de los intereses de la subjetividad masculina. De este modo, la conciencia del varón triunfa sobre el inconsciente de la mujer, y gobierna su singularidad en su propio reino de impenetrabilidad y de oscuridad. Su inconsciente se prostituye *a los proyectos y a las proyecciones siempre presentes de la conciencia masculina*.

Ahora bien, tomando libremente la crítica de Heidegger a la metafísica de la mismidad, Irigaray argumenta que el sujeto metafísico funciona como “un mismo”, un atributo que garantiza su continuidad, su permanencia y su estabilidad. Este sujeto funciona también como un punto de referencia, un designador, el fundamento del mundo que él observa, en el

---

<sup>172</sup> Butler, J. *Subjects of desire*, New York, Columbia University Press, 1987, pp. 186-204; Winnubst (1999) p. 25, donde apela a *Ce sexe qui n'est pas un* (1977).

<sup>173</sup> Irigaray (1974), p. 173-4. Como la misma Irigaray reconoce en el cap. “Comment concevoir une fille?”, desde Aristóteles, la forma *(in)forma* la materia. *Speculum*, pp. 200-209; cf. también Femenías (1996), Parte III.

que vive. Este sí-mismo masculino especula además sobre su propio origen, relacionándolo con algo divino. Por el contrario, advierte Irigaray, el *sentido último, quizá, se descubra cuando se vea lo que tenga que ser visto de la sexualidad femenina*: es decir, el origen ocultado, olvidado o invisibilizado al que nos referíamos más arriba. Irigaray produce un nuevo giro de la esfera metafísica a la sexual (biológica) y a la psicoanalítica, donde el procedimiento médico de la histeroscopia le recuerda la antigua búsqueda metafísica por el significado último de la vida. De modo que, jugando con la palabra *speculum*, llega a la conclusión de que el hombre a través de esta lógica del *speculum* gobierna con su impulso a medir, a delimitar, a definir lo que es *otro para sí mismo*.<sup>174</sup> Tal actividad tiene por objeto controlar al otro, es decir, la alteridad femenina, y en consecuencia reducir su significado al que él mismo como sujeto proyecta. De ahí que el mundo de los objetos deviene en su doble: el espejo (*speculum*) le devuelve su propia imagen. Por eso, Irigaray insta a ir, como Alicia, al otro lado del espejo. Por supuesto, ese otro lado es la mujer no mediada, el inconsciente, el continente oscuro y silencioso que el hombre no cesa de intentar *penetrar* aunque no pueda hacerlo porque siempre resta un espacio que, desafiando la economía de lo mismo, se ubica más allá del control. Por tanto, la liberación de las mujeres no supone como creía Beauvoir confrontar con el adversario a través de argumentos, cuyas reglas de juego él controla, sino a través de imágenes y otras proyecciones *a-lógicas* del inconsciente. Por tanto, según Irigaray, la tarea es *hacer imposible predecir por un momento de dónde, a dónde, cuándo, cómo y por qué*. La intención es romper la naturaleza de la explicación causal, romper la seguridad del sujeto lingüístico, desquiciar el lenguaje en su

---

<sup>174</sup> Recuérdese que Lacan reconoce el estadio del espejo. Irigaray parece jugar con ambas posibilidades.

apropiación de la realidad, dejar que el inconsciente aflore. En síntesis, la tarea es romper la hegemonía narrativa masculina no sólo en términos del contenido sino también de la forma. Irigaray misma pone en práctica este *dictum* en sus obras, de ahí la dificultad adicional que supone su comprensión.

¿Cómo interpreta Irigaray la naturaleza y el modo en que el proceso de apropiación del sujeto substituye al objeto o lo reduce al silencio? Comprender *la economía fálica de la castración* a la manera marxista, en que el sistema económico capitalista se apropia de los frutos de la labor del trabajador en términos de plusvalía, nos ayudará. En efecto, Irigaray sostiene que una suerte de *economía fálica*, que deriva del modelo freudiano de la economía libidinal, subyace la opresión de género.<sup>175</sup> Esto significa que se adhiere a un objeto cierto valor y, en consecuencia, su falta es percibida como disvalor. El pene funciona de este modo, como símbolo del valor en la diferencia genérica que distingue varones de mujeres. La carencia de pene en esta economía de castración, implica también carencia de valor. Aquí Irigaray invierte nuevamente el eje sobre el cual el modelo freudiano gira, la economía fálica se regula por un desplazamiento operacional. Entonces, dado que en la teoría lacaniana el falo es el significante, el pene se entiende a nivel del significado como falo, y simboliza el valor, el límite, la medida, la autoridad y la ley. Es el lugar que sostiene la posición del pronombre “yo”, tal como lo dice un sujeto masculino. En consecuencia, si suponemos que en el inconsciente se produce una distinción entre la libido de “él” y la de “ella”, todo valor que recae en lo masculino es plusvalía extraída o desplazada de lo femenino. Ahora bien, esta maniobra supone, en prin-

---

<sup>175</sup> *Ibidem.*

cipio, un *quantum* originario de libido que puede desplazarse de una marca a la otra. Por cierto, Irigaray centra, en gran medida, su atención en la economía del discurso, en la que el silencio de una es la garantía de la autonomía discursiva del otro, o dicho en otros términos, el silencio de las mujeres es la condición de posibilidad del discurso masculino. Cada vez que encontramos la marca de la diferencia entre lo masculino y lo femenino, debemos preguntarnos ¿de dónde proviene el valor, en particular, el valor excesivo, atribuido a lo masculino? De aquí en más, como advierte Schutte, el paradigma de la plusvalía no se limita exclusivamente a la relación específica de capitalista y trabajador: En efecto, en las palabras de Irigaray, *si la economía (fálica) del discurso es tal que el sujeto (él) habla y el objeto (ella) permanece en silencio, ¿qué pasaría si el objeto comenzara a hablar? ¿Podemos imaginarnos su discurso?*

Justamente, aceptando las precauciones irigarianas respecto del lenguaje y su falogocentrismo, algunas estudiosas dividen en dos las descripciones que realiza la filósofa francesa. Por un lado, aquellas explicaciones del campo de la lingüística, en las que traza una suerte de mapa de las diferencias entre los discursos de las mujeres y de los varones y registra sus posiciones de sujeto, las voces activas y pasivas, los marcos concretos u abstractos; es decir, a quello a lo que se refiere como la *forma* en el análisis de las estructuras del discurso. El trabajo conceptual *sobre* el discurso. Por otro, se sumerge ella misma en diferentes diálogos con la filosofía occidental y el psicoanálisis intentando deconstruirlos, socavarlos, e incluso minar las bases del discurso fundacional de la metafísica occidental. Es decir, en palabras de Winnubst, una actividad performativa *en* el lenguaje mismo.<sup>176</sup>

<sup>176</sup> Winnubst (1999). P. 24 ss.

Consecuentemente, podemos sostener entonces que, en la medida en que Irigaray analiza los discursos masculino y femenino como estructuralmente diferentes (en virtud de carecer o no de significante), no defiende ni busca la universalidad de tales estructuras lingüísticas. Más bien, desarrolla una exposición de la diferencia sexual, cómo básica y fundante. Apunta, además, al silenciamiento tradicional de las mujeres, en un intento de evitar la histórica resistencia fálica del carácter sexuado del discurso. "Ella" es la matriz, la materia sobre la cual "él", amo del lenguaje y del significado, de la lógica y de la cultura, de la metafísica y de la psicoterapia, impone su "forma". En otras palabras, imprime sus distinciones, sus estructuras, sus normas, sus cuotas de rentabilidad. Así, tanto el placer como el dolor de "ella" están guiados y definidos por el interés de "él", y gobiernan su cuerpo. Mientras tanto, a juicio de Irigaray, el universo de la mujer queda opacado, oculto, cubierto, innombrado; sus sentimientos y su experiencia son desconocidos, pues no respetan las reglas del pensamiento o del *lógos*.

Por tanto, rebatir la metafísica falocéntrica implica examinar el lenguaje en sus supuestos ontológicos y criticar en ellos sus consecuencias políticas. La revalorización de la experiencia del cuerpo sexuado, como pre-lingüístico, es una reacción anti-teoricista. Pero, ¿cómo transmitir los valores feministas de esa experiencia del cuerpo sin nombrarla?<sup>177</sup> Nombrarla es pasar por la mediación simbólica y lingüística de la palabra que necesariamente rompe con la auto-presencia inmediata, pero no nombrar dicha experiencia es renunciar a comunicarla y convertirla en un significado colectivo de trans-

---

<sup>177</sup> Richardt, *op.cit.* p. 736.

formación política. Pero salir de esa disyuntiva ya requiere imaginar una experiencia del discurso y moverse dentro de las fronteras de lo lógico-categorial y de lo concreto-material. Irigaray propone, en cambio, una suerte de "solución intermedia" operativa o, si se me permite, instrumental. Se trata de la ruptura sintáctica y semántica del *logos* que ha definido, con Lacan, como fálico. Procura, entonces, clausurar el lenguaje masculinamente marcado para abrir paso a lo femenino. Esto constituye un cambio cultural cuyo desarrollo, posibilidad real e influencia efectiva reconoce como limitados.<sup>178</sup> En términos de la supervivencia de la economía de la castración, esto implica la absoluta represión y desconocimiento del valor no-fálico, el valor de la diferencia, de aquello que no puede reducirse a "lo mismo", y las dificultades, reconocidas por Irigaray, de instaurar un *nuevo orden* cultural (*malgré* Muraro), pues según los presupuestos de la economía de la castración, hasta ahora hegemónica, tal valor no existiría o, en sentido estricto, sería irreal.

Nuevamente, si el objeto, lo silenciado, pudiera hablar, ¿qué diría? En principio, como señala Schutte, *la mujer, largamente silenciada, diría lo que todo oprimido dice a su opresor: "No"; "Basta de imponerme tu fuerza"; "No quiero tu sistema"*. Ahora bien, ¿qué significa ésto? ¿Es posible escapar de tal economía? Si esto fuera factible, ¿cómo?, ¿por dónde? En principio, no se puede simplemente reemplazar algunos conceptos o reglas por otros. En segundo término, si tuviéramos que expresarnos *qua* mujeres deberíamos romper la economía fálica de la castración, y retrotraenos a una región previa al lenguaje, a un espacio anterior a la Ley del Padre, la fuente que troquela actualmente

---

<sup>178</sup> Winnubst (1999). p. 26 ss.

metáforas y discursos. Así las cosas, Irigaray supone que no hay una economía de la carencia en esta región sino, por el contrario, una de superabundancia, del rebasamiento de los límites. Es ahí, en el espacio previo al corte significativo de la Ley del Padre en el inconsciente y al límite del significado que define las fronteras de nuestras experiencias individuales en el consciente, dónde está la fusión del niño con el cuerpo de la madre: se trata de *un cuerpo a cuerpo con la madre*.<sup>179</sup> Este cuerpo a cuerpo con la madre (lugar de la *jouissance*) obliga, según Irigaray, a *escribir el cuerpo de la mujer*. Esta escritura emerge del inconsciente, del dolor o del placer de la experiencia sexual, del *continente oscuro*, del deseo previo a su apropiación por la ley fálica. Se trata de la afirmación de la diferencia, de una nueva *erótica*, que no se puede conceptualizar porque todo concepto está ligado a la Ley del Padre o al significativo fálico. Una vez que la estructura del deseo femenino se libera de la Ley, la palabra seguirá el deseo (*jouissance*) y el placer femenino. Esto, en definitiva, supone una *reinención* de la subjetividad.<sup>180</sup>

Ahora bien, en qué medida esta reinención implica una nueva comprensión de la subjetividad. En qué medida, Irigaray sugiere que nos despojemos de nuestra subjetividad actual. ¿En qué medida esto es posible?. Porque parece una opción, por lo menos, difícil de poner en práctica. En principio, reinventar la subjetividad podría implicar al menos un proceso de re-imaginación del sexo/género. Retrotraer a las mujeres a la inmediatez del hacer, de la “experiencia” del propio cuerpo pre-lógico, obligaría no sólo a hacer *otra* teoría sino también a romper los lazos falogocéntricos que aún regulan la propia existencia y rigen las identidades actuales; tras lo cual es difícil

<sup>179</sup> *Le corps-a-corps avec la mère* (1981), trad. castellana en Barcelona, LaSal, 1985.

<sup>180</sup> Schutte (1991).



conjeturar cómo sería la relación entre ambos sexos, y sus consecuencias en esta inconmensurabilidad originaria. Aún más, ese estadio originario pre-lógico sin determinación alguna, lleva a Drucila Cornell, parafraseando libremente a Hegel, a sostener que en Irigaray *la alteridad absoluta es la identidad absoluta*. Debe trabajarse, por tanto, una noción de diferencia que implique la *relacionalidad*.

Ahora bien, hacerlo parece suponer, al menos, dos condiciones. Por un lado, o bien reificar el cuerpo de la mujer como un objeto de placer, o bien suponer una libido femenina con características propias (o ambos a la vez). Por el otro, requiere suponer también la necesidad de desprenderse de la definición normativa de sexo que rige nuestras sociedades, cuya impronta más eficiente es la del binarismo. Este último camino parece haber seguido J. Butler, en una opción que, en verdad, invalida en buena medida la primera en su conjunto. Irigaray, por su parte, parece haber optado por la primera alternativa, que la retrotrae (a pesar de sus propias declaraciones en contrario) claramente a un sustrato esencialista. En efecto, la noción de “diferencia sexual” más que psicológica, biológica, sociológica o epistemológica, en la obra de Irigaray es ontológica. En consecuencia, es previa a toda otra diferencia, que en definitiva se sustenta en ella. Se implica una suerte de dualismo o dimorfismo originario insuperable por definición, que Butler denomina *principio de inteligibilidad occidental*. Esto hace pensar, además, que *si la diferencia silenciada hablara*, como quiere Irigaray, poco podríamos entenderla, ya que obedecería a códigos y categorías inconmensurables con las (patriarcales) existentes, que rigen cuanto menos nuestras estructuras actuales de pensamiento, identidad y subjetividad. De ahí su esfuerzo por dislocar los campos lógico-semánticos del discurso, su “oscuridad” y su flaco beneficio. Además, concedido el punto de partida del binarismo *sexontológico*, el

proceso de reinención al que se refiere Irigaray, nos enfrentaría a dos órdenes ontológicos paralelos, dos realidades radicalmente diferentes; derivación que extrae, al menos, Ruth Hubbard, con todos las dificultades del caso.<sup>181</sup>

Todos estos frentes teóricos implican no pocas dificultades y un cúmulo de preguntas abiertas sin respuesta que aquí sólo hemos esbozamos. Con todo, la influencia de Irigaray recorre aún rumbos insospechados.



En la Introducción de este trabajo planteamos el problema del parricidio como momento fundante del Orden Socio-político Occidental que es al mismo tiempo el Orden Simbólico del Padre. Como hemos estado viendo, Irigaray, y fundamentalmente L. Muraro, proponen la formación de un orden que siguiendo a Muraro llamaremos *Orden Simbólico de la Madre*, y que tendría que considerarse paralelo al anterior.<sup>182</sup> ¿Significa esta alternativa también la necesidad simbólica de un matricidio originario, momento fundante de un Orden regido por la *Ley-Voz* de la madre? Vimos que Pateman sugiere una *violación* como escena originaria, ¿podría tratarse de algo aún más violento ubicado en *el lugar del origen*?

En principio, podríamos rechazar cualquier búsqueda de *un origen*, en la línea de Nietzsche-Foucault. Sin embargo,

---

<sup>181</sup> Hubbard, R. "I have only men involved" En: Harding, S. *Discovering Reality*, Reidel, 1983.

<sup>182</sup> Muraro, L. *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994. Para una lectura crítica de Muraro, Cf. Posada, L. *Sexo y esencia*, Madrid, Horas y horas, 1998.

negar el origen, como dice A. Rich, se parece demasiado a negar que *Nacemos de mujer*.<sup>183</sup> Aunque sea provisoriamente, aceptemos el desafío de pensar la alternativa del origen en términos de un matricidio. ¿El mero hecho de plantearlo, no constituye, acaso, una aceptación del modelo masculino de funcionamiento, repetido y homologado en la búsqueda de un hipotético matricidio simbólico fundante? Muraro quizá respondería que el “matricidio” corresponde al olvido de la cultura patriarcal del amor de la madre. *He nacido en una cultura —señala Muraro— en la cual el amor de la madre no se enseña a las mujeres /.../ De pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: saber amar a la madre /.../ y me ayudará en mi búsqueda del orden que podrá darme independencia simbólica.*<sup>184</sup> La interpretación de Rich tiene algunos aspectos en común: no se trata sólo del olvido del amor de la madre sino del desconocimiento de las intensas relaciones entre las mujeres en general y entre la madre y la hija en especial. La simbología recoge mayoritariamente a la madre y al hijo, donde el genérico queda en general contenido en el masculino. Más esporádicamente se simboliza a la madre con una hija. Para Rich esto es así porque la estrecha relación madre-hija se ve como profundamente amenazadora.<sup>185</sup> Se deja a las hijas anuladas por el silencio de esta relación, silencio que se extiende al histórico infanticidio femenino, a la minusvaloración, a la subalimentación, a la estadística pobreza endémica de las mujeres, como veremos más adelante. Este silencio de la estrecha relación madre-hija se extiende también a la mitológica relación entre Demeter y Perséfone, al punto de merecer la también mitológica condena de permanecer oculta los seis meses de otoño-invierno.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> Rich, A. *Of women born* (1976) Traducción castellana, *Nacemos de mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

<sup>184</sup> Muraro, *op.cit.* pp. 13-14.

<sup>185</sup> Rich, *op.cit.*, pp. 327 ss.

<sup>186</sup> *Ibidem*, pp. 342 ss.

Irigaray, por su parte, corrobora que mitológicamente el asesinato de la madre se produce por el hijo, y queda impune pues venga la sangre del linaje, que es patriarcal. Caso contrario, la opción es la locura.<sup>187</sup> Las madres se convierten en monstruosas y, por el mismo artificio, se silencia a las madres y a las hijas. Madres e hijas funcionan como un continuo porque, donde el corte del cordón umbilical es un gesto irreparable de la relación madre/hijo (que la Sociedad patriarcal ha interpretado como Ley del Padre); el corte del cordón umbilical entre madre e hija es simplemente una dilación temporal en la repetición de la escena de la continuidad madre/hija. Madre e hija constituyen un *continuum*. El asesinato de la madre es imposible sin el asesinato de la hija, lo que en definitiva constituiría un suicidio colectivo. Para Irigaray, el padre, el varón, el orden fálico son lo exterior, lo separado, lo uno y lo otro que difieren. La madre y la hija son siempre un vínculo umbilical indisoluble: todas somos madres y todas somos hijas: la procreación es el orden simbólico imaginado y silenciado que hay que reinventar.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Irigaray, (1985) pp. 8-9.

<sup>188</sup> *Idem*, p. 14 ss.

## Capítulo 5



## Feminismo, postfeminismo y giro lingüístico

Muchas estudiosas consideran difícil comprender la obra de la escuela feminista francesa (Irigaray, Cixous, por ejemplo) y la de algunas teóricas más jóvenes (Butler, Braidotti) sin referirse a la influencia de Julia Kristeva, a la que Nancy Fraser no duda en ubicar entre el estructuralismo y la pragmática.<sup>189</sup> Precisamente, Fraser sostiene que el modelo estructural del lenguaje no es especialmente útil a la política feminista y sugiere un futuro más promisorio al modelo pragmático, sobre el que ha trabajado en todas sus obras recientes, haciendo de Kristeva una de sus representantes.

Fraser sostiene que hay buenas razones para preferir un abordaje del feminismo desde el giro pragmático porque, a diferencia del punto de mira estructuralista, esta concepción lo estudia como una práctica social en un contexto social, donde el concepto mismo de discurso vincula el estudio del lenguaje con el de la sociedad. Esto implica, en primer término, que el

---

<sup>189</sup> Fraser, N. "Usos y abusos de la teoría francesa del discurso" *Hiparquia*, II, 1990.

modelo mismo tiende a la contextualización histórica y permite la tematización del cambio. En segundo lugar, se considera la significación más como acción que como representación. En tercer lugar, se preocupa de cómo las personas *hacen cosas con palabras*, para retomar el conocido título acuñado por John Austin, cuyos aportes adopta Judith Butler, como veremos más adelante, en su concepción de *géneros performativos*.<sup>190</sup> De este modo, el modelo pragmático permite ver a los sujetos hablantes no como meros efectos de las estructuras o de los sistemas, sino más bien como agentes socialmente situados que producen una pluralidad de discursos. En la medida en que se parte del supuesto de que en la sociedad hay pluralidad de discursos y, por lo tanto, pluralidad de lugares *desde* los que se habla, se asume que los individuos tienen diferentes posiciones discursivas, moviéndose de un marco discursivo a otro. El abordaje pragmático rechaza, asimismo, el supuesto de que la totalidad de significados sociales en circulación constituye un único *sistema simbólico* coherente y auto-reproductivo, lo que favorece las explicaciones que toman en cuenta las resignificaciones y variaciones de los discursos. También se favorece de este modo la aceptación del carácter conflictivo de la sociedad y de los diversos esquemas sociales de interpretación que se despliegan. Por último, el enfoque pragmático facilita el reconocimiento de las relaciones de poder y de desigualdad. En síntesis, Fraser sostiene que el enfoque pragmático dispone de la mayoría de los rasgos que se necesitan para comprender

---

<sup>190</sup> Austin, J. *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962. Traducción castellana de E. Rabossi en Paidós. Rabossi traduce "performative" por "realizativo". Otros, en cambio, han utilizado la transliteración "performativo". Aceptaré ambas versiones como sinónimas. Para Butler, la performatividad es la expresión eficaz de la voluntad humana en el lenguaje, es una modalidad específica del poder del discurso. Cf. *Bodies that Matter*, p. 187.



la complejidad de las identidades y la formación de los grupos sociales, las formas en que se refuerza o rechaza la hegemonía cultural, y la posibilidad de llevar adelante prácticas políticas. Fraser ilustra, como señalamos, esta caracterización del pragmatismo con la obra de J. Kristeva, aunque reconoce que su trayectoria no es consistente y su producto teórico es un híbrido, cuyas dimensiones más ricas se vinculan al pragmatismo.<sup>191</sup>

A juicio de Fraser, Kristeva intenta precisamente romper con el estructuralismo porque lo considera incapaz de comprender las prácticas de oposición y cambio.<sup>192</sup> Propone, en consecuencia, un nuevo abordaje reorientado hacia las prácticas significativas, que si bien están regidas por normas, no son necesariamente todopoderosas y dependen de relaciones de producción históricamente determinadas. Complementa esta concepción de las prácticas significativas con el concepto de *hablante*. Su idea general es que los hablantes, socialmente situados, actúan en prácticas significativas regidas por normas. Rechaza, pues, la exclusión del contexto, de las prácticas, de la intervención del agente y de la innovación, y propone un nuevo modelo. El hablante está situado social e históricamente en las convenciones discursivas y sociales reinantes, pero no completamente atado o sujeto a ellas. Por tanto, puede ser también origen de prácticas innovadoras y no un mero reproductor: transgrede las normas vigentes, da lugar a innova-

---

<sup>191</sup> *Ibidem.*

<sup>192</sup> Cf. "The system and the speaking" En: Moi, Toril (ed.), *The Kristeva Reader*, Columbia University Press, 1986. En otros artículos, Kristeva diluye algunas de sus concepciones bajo una impronta que Fraser denomina "conservadora". Cf. También Butler, J. "Subversive body Acts" En: *Gender trouble* (1990) donde examina la dimensión simbólica/semiótica del lenguaje en Kristeva.

ciones discursivas que, a su vez, dan lugar a cambios en la realidad, que Kristeva valora *per se* sin diferenciar entre normas sociales opresivas y emancipatorias. Estas prácticas innovadoras pueden eventualmente normalizarse como nuevas formas discursivas o modificaciones, que renuevan a su vez las prácticas significativas.<sup>193</sup>

Como subraya Fraser, Kristeva parece distinguir implícitamente entre la práctica poética, el lugar de la innovación *per se*, y la práctica comunicativa de la vida cotidiana, que aparece como conformista *simpliciter*. Pero, en todo caso, más cuestionable que estas dicotomizaciones es lo que Fraser denuncia como *rasgo aditivo* de sus teorizaciones. Sabemos que el pensamiento aditivo lejos de ser un rasgo exclusivo de las teorías de Kristeva es un *modo de razonamiento* propio del denominado pensamiento débil. Con todo, Fraser objeta este estilo dualista y aditivo que se manifiesta, a su juicio, especialmente en el modo en que analiza y clasifica las prácticas significativas cuyos ingredientes básicos son lo simbólico y lo semiótico. En el primer caso se trata del registro lingüístico que transmite el contenido proposicional y la observancia de reglas sintácticas y gramaticales. En el segundo, se trata de la expresión de impulsos libidinales vía entonación y ritmo, sin la limitación de las reglas lingüísticas. Lo simbólico, entonces, es el eje de la práctica discursiva que ayuda a reproducir el orden social imponiendo convenciones lingüísticas sobre los deseos anárquicos. Lo semiótico, en cambio, expresa una fuente material, corpórea de negatividad revolucionaria, el poder de

---

<sup>193</sup> Kristeva utiliza el término "renouvellement", no siempre valorado suficientemente por los lectores de lengua inglesa, según J. Butler. Cf. Butler, J. "The Body Politics of Julia Kristeva", *Hyppatia*, 1989, 3.

romper con la convención y de iniciar el cambio. Según Kristeva, todas las prácticas significativas contienen en alguna medida estos dos registros, pero con la notable excepción de que, en la práctica poética, el registro simbólico es siempre dominante. En otras obras, Kristeva fundamenta en Lacan la distinción entre lo simbólico (el padre, el Falo) y lo semiótico (lo pre-edípico, lo materno), y valora la resistencia a la autoridad cultural paternalmente codificada (falocéntrica) como una suerte de avanzada de la oposición femenina a las prácticas discursivas regladas que ponen de manifiesto el poder masculino. A juicio de Fraser, la descomposición de tales prácticas en constitutivos simbólicos y semióticos no le permite a Kristeva superar su estructuralismo de origen a la vez que pone de manifiesto el carácter de su pensamiento. Las críticas de Kristeva suelen caer, con frecuencia, en el psicologismo. Estudios potencialmente interesantes se explican apelando a esquemas reductivos de interpretación que tratan el material histórico como el reflejo de imperativos psicológicos ahistóricos y autónomos como la ansiedad de castración o la paranoia femenina. Kristeva abandona así la contingencia, la historicidad y la pluralidad de las prácticas discursivas.

Desde un punto de vista feminista, mientras que lo simbólico es una repetición del orden falocéntrico reificado (Lacan), lo semiótico sólo es una fuerza disruptiva que, ajena a todo orden, no puede constituirse en alternativa. Como Butler ha mostrado, la disputa entre los dos modos de significación se resuelve a favor de lo simbólico. En Kristeva, lo semiótico es, por definición, transitorio y subordinado, siempre predestinado de antemano a ser absorbido por el orden simbólico. Más aún, lo semiótico se define subsidiariamente respecto de lo simbólico como su imagen especular y negación abstracta. Ninguno de los órdenes puede, pues, constituirse en sujeto político del feminismo: están ambos escindidos.

Paradigmáticamente, el sujeto simbólico es un conformista sobresocializado, completamente *sujeto* a normas y convenciones. El sujeto semiótico, en cambio, está ubicado debajo de la cultura y de la sociedad; se lo define exclusivamente en términos de la transgresión a las normas sociales. De este modo, no puede comprometerse con un momento reconstructivo de la política feminista.<sup>194</sup> Kristeva oscila entre una visión regresiva al ginocentrismo materno-esencialista y el postfeminismo antiesencialista. Ninguno de los dos es útil para la política feminista. En términos de Denise Riley, el primero sobrefeminiza a las mujeres al definir las sólo por la función de la maternidad; el segundo, en cambio, las subfeminiza al insistir en que no existen y que el movimiento es una ficción *pro(to)talitaria*.<sup>195</sup>

Sobre esta y otras bases, Judith Butler construye su propia concepción de “lo abyecto”, fundamental para su conceptualización de la materia, del sujeto, del sexo y de la genericidad performativa. En principio, en *Bodies that Matter*, que es donde más desarrolla esta cuestión, Butler acepta que son *abyectos* los cuerpos que no importan (*matter*), que no tienen importancia desde un discurso hegemónico.<sup>196</sup> Quedan excluidos –a su juicio– de los principios de inteligibilidad (una cuestión de tipo epistemológico), no tienen legitimidad ni existencia normativa (un problema de índole política) y, por tanto, no son ontológicamente materiales, en tanto la ontología depende del

---

<sup>194</sup> Cfr. “Sabat Matter”, En *The Kristeva Reader*, *op.cit.*, y “Motherhood according to Giovanni Bellini”, En: Rodríguez L. (ed.), *Desire in Language: a Semiotic Approach to Art and Literature*, New York, Columbia University Press, 1980; Cfr. Nye, A. “Woman Clothed with the Sun”, *Signs*, 12, 1987, 4, pp. 664-686; Fraser, *op.cit.*

<sup>195</sup> Citado por Fraser, *op.cit.*

<sup>196</sup> Butler juega con la palabra “matter” que tanto significa “importar” (en el sentido de que algo tiene importancia), como “tema” o “materia”; juego de palabras que, por cierto, es intraducible. Cf. *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993.

plano discursivo. Sin embargo, esos cuerpos *existen* como excluidos.<sup>197</sup> Butler es reacia a dar ejemplos. Su conceptualización es lo suficientemente abstracta como para evitarlos, aunque de alguna manera los cuerpos abyectos se definen por su exclusión. No obstante, Butler arriesga una suerte de caracterización, *lo abyecto para mí –sostiene– no se restringe al sexo y a la heteronormatividad. Se vincula a toda clase de cuerpos cuyas vidas no son consideradas “vidas” y cuya materialidad se entiende como una “no-materia”*.<sup>198</sup> Se logran, por tanto, diferenciaciones en la producción de humanos o de abyectos, es decir, en la materialización de lo humano. La *humanización* es un proceso, tal como lo es la *abyectización*, en el que, de alguna manera, se combinan abyección y normatividad.

Según Butler, esta combinación abre al menos dos posibilidades diferentes.<sup>199</sup> Por un lado, los discursos ciertamente viven en los cuerpos: los cuerpos los alojan, los portan como parte de sus propias vidas. Nadie sobrevive sin, en algún sentido, ser conducido por el discurso. Por otro lado, debemos preocuparnos por el modo en que el discurso *representa* y *auto-representa* los cuerpos. El discurso no depende referencialmente de la ontología sino a la inversa, la ontología depende referencialmente del discurso. Tal es el caso –según Butler– de la constitución de las identidades genéricas en *Gender Trouble*, y que extiende expresamente a otros rasgos identitarios (raza, etnia, clase, etc.) en la entrevista de 1998, publicada en *Signs*.

---

<sup>197</sup> Costera Meijer, I. & Prins, B. “How Bodies come to Matter: An Interview with Judith Butler” En: *Signs*, 23,2, 1998.

<sup>198</sup> Costera Meijer, *art. cit.* Nuevamente juega con los dos sentidos de “matter” imposibles de traducir en castellano. Podríamos preguntarnos en qué medida la traducción a otro idioma de sus conceptos modifica la fuerza de su teoría, y los campos semánticos y analogías sobre los que se basa.

<sup>199</sup> Costera Meijer, *art. cit.*

Es difícil elaborar las contradicciones y dificultades de la posición sostenida por Butler a partir de su extensión de las variables que determinan la inteligibilidad normativa, habida cuenta del uso metodológicamente disruptivo que hace de su teoría. Expresamente acepta las contradicciones que se le señalan, por ejemplo en la entrevista mencionada, *como pasos seguidos a propósito para dislocar la comprensión normativa de las cuestiones*. Ante tal escapatoria, es imposible saber cuándo hay inconsecuencia involuntaria y cuándo hay deliberada búsqueda de contradicción o solución de un problema. Retomaremos más adelante estas observaciones.<sup>200</sup>

### *La herencia de Beauvoir*

La producción de Judith Butler se caracteriza –como se sabe– por dislocar ciertas herramientas conceptuales del feminismo filosófico a fin de superarlo. Para alcanzar su objetivo, acepta algunos de los logros de Kristeva, que hemos resumido rápidamente en el apartado anterior, pero lejos de adoptar el pensamiento aditivo que Fraser justamente critica, Butler acepta el desafío de la profundización argumentativa. Quizá podría afirmarse, asumiendo el peligro del reduccionismo de las formulas, que Judith Butler bebe –teóricamente hablando– de al menos tres fuentes fundamentales: a) el pensamiento europeo ilustrado en versión hegeliana (y derivados) incluyendo a Simone de Beauvoir y el existencialismo, b) el giro lingüístico línea anglo-sajona (Wittgenstein y, fundamentalmente, Austin), y de la Escuela Francesa (Kristeva, Derrida y Foucault) y, por último, c) el psicoanálisis en clave lacaniana y sus seguidoras fe-

<sup>200</sup> Costera Meijer, *art. cit.*.

ministas europeas y estadounidenses. Esta curiosa mezcla parece haberse encaminado recientemente hacia las posibilidades de una instrumentación política (en un sentido más próximo a la concepción de N. Fraser) del cambio, y de las performatividades individuales y colectivas tendientes a la mayor democratización de la sociedad.

Ese es, a grandes líneas, el contexto general de su examen de la obra de Simone de Beauvoir, que mencionamos en la Introducción. Como ya adelantamos, Butler le atribuye a Beauvoir la utilización implícita de la categoría de género, de cuya adopción se seguiría –a su juicio– una indeseable concepción esencialista del sujeto-mujer.<sup>201</sup> Butler abre su lectura retomando la famosa pregunta beaivoriana *¿Qué es una mujer?*, y la clásica respuesta de que *no se nace mujer, se llega a serlo*, porque todo sujeto se realiza concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia que no alcanza su libertad sino por su continuo sobrepasar las libertades de los otros.<sup>202</sup>

Según la lectura de Butler, Beauvoir defiende, como las teóricas europeas de la Diferencia Sexual, la existencia de dos sexos independientemente de la opción que del objeto de deseo haga cada uno. De modo que reconoce al sexo como un hecho biológico, un dato, al igual que Irigaray o Muraro, quienes creen paradójicamente haber roto con el pensamiento beaivoriano. El sexo no es, como vimos, un mero episodio cronológico en la historia de los humanos, sino un modo de

---

<sup>201</sup> Nicholson considera que las feministas anglófonas comenzaron a utilizar "género" de modo técnico a finales de los '60s. Cf. Nicholson, L. "Gender" En: Jaggar-Young (1998) pp. 289-297. Sobre su uso en Beauvoir a partir de la década de los '70, cf. López Pardini, M.T. "Simone de Beauvoir y el feminismo posterior. Polémicas en torno a *El Segundo Sexo*" [1998] inédito, gentileza de la autora.

<sup>202</sup> Beauvoir, S. *Le deuxième sexe*, p. 13.

vivirlo culturalmente, Butler ahonda en esta línea para afincar la escisión sexo/género, que entiende en paralelo a la dicotomía naturaleza/cultura, aunque Beauvoir, a diferencia de algunas de sus seguidoras, no ve en la función reproductiva de las mujeres ni una definición esencial del ser mujer (Muraro) ni un obstáculo para la realización de su libertad existencial radical (Firestone). El cuerpo es el *locus* de las experiencias vividas, es decir, es el cuerpo *en situación*; rasabio biologicista, a juicio de Butler, que no puede aceptarse aunque Beauvoir conceda a la cultura un lugar preeminente. Es a partir de este reconocimiento que Butler identifica en Beauvoir el uso implícito de la categoría de género, que luego le critica.

Así las cosas, como vimos, Butler fundamenta su crítica a Beauvoir en, al menos, tres supuestos. En primer término, considera según la tesis de Irigaray, retomada por S. Bordo, que “sujeto” y “varón” se superponen. Esto la lleva a mezclar aspectos extensionales e intensionales de la noción de sujeto hasta convertirlo en un imposible para las mujeres. En segundo lugar, rechaza de plano las corrientes que fundan la cultura en la institución normativizadora y compulsiva de la diferencia sexual (A. Rich), que considera reificada y dependiente de la *metafísica de la sustancia*, un rasabio esencialista y ontologizante más. Esta posición aparta a Butler tanto de la Escuela Francesa como de la Italiana. En tercer término, sostiene que el cuerpo, incluido su sexo, es un constructo; razón por la cual la categoría de género es superflua o redundante. Como resultado, Beauvoir no habría escapado a la trampa falogocéntrica; más aún, habría contribuido a reforzarla, conclusión que comparte con Irigaray, aunque de modo más radicalizado, puesto que la posición irigariana debe también ser superada.

En síntesis, Butler lee a Beauvoir guiada por sus propias reflexiones, pues quiere explorar una cenagosa zona de ambi-



güedades. Trabaja a la manera del genealogista que necesita de la historia para conjurar la quimera del origen, porque la fundación de una genealogía y el establecimiento de una legitimidad van íntimamente unidos a la constitución de una herencia, concepto que hace necesaria la distinción entre la posesión de los títulos que le convierten en el destinatario de la misma y el que carece de ellos. En este sentido, muchas feministas y filósofas tan disímiles como Kate Millet, Sulamith Firestone, Luce Irigaray o Judith Butler exhiben la impronta de *adopción* de la herencia del feminismo beauvoiriano, sea que se constituyan en una línea de legítima radicalización de sus propuestas, sea que se proclamen fundadoras de una nueva genealogía y recurran al viejo y patriarcal artilugio teórico de *matar a la madre*. Desde luego, se trata de un ritual que adquiere la forma de crítica, que en Butler, concedida la complejidad de su pensamiento, deriva en una inversión, deudora en parte del giro lingüístico antes mencionado, de las nociones de esencia, sustancia, y materia, como veremos más adelante. Si el género es la variable cultural que interpreta al sexo y, en consecuencia, carece de la fijeza y de la clausura características de la identidad simple, ser un género (varón, mujer o cualquier otro), es estar comprometida/o con una cierta interpretación cultural de los cuerpos. Eso implica, para Butler, una posicionalidad dinámica dentro de un campo de posibilidades culturales. Por ello, el género debe ser entendido entonces como una modalidad de hablar o de realizar las posibilidades y los procesos de interpretación del cuerpo.

*Crítica a las categorías de género / sexo / mujer / varón  
como universales reificados*

*Gender Trouble*, la primera compilación importante de Butler, reconoce que los debates feministas sobre los significados de “género” desembocan una y otra vez en una cierta

sensación de que hay problemas, como si la indeterminación de la noción de género llevara al feminismo al fracaso.<sup>203</sup> Para Butler, por el contrario, los problemas no necesariamente tienen una valencia negativa; son inevitables y el desafío consiste, precisamente, en sacar el mejor provecho posible de ellos. Términos como “sexo”, “mujer”, “género” –que se muestran cada vez más ambiguos– nos enfrentan a preguntas cuyas respuestas (o tentativas de respuesta), tienen consecuencias importantes en la teoría y en el marco político de las prácticas. Por ejemplo, ser “mujer” ¿constituye un *hecho natural* o una *realidad cultural*?

Incluso el sexo biológico –concluye– es una producción que crea el efecto de lo natural, de lo originario y de lo inevitable; pero está construido como el género. Porque si la *naturalidad* está constituida por actos realizativos, que constriñen discursivamente y que producen el cuerpo a través y dentro de las categorías normativas del sexo, el uso de “género” como diferente de “sexo” es superfluo y la distinción género-sexo es innecesaria.<sup>204</sup> Butler sostiene la concepción general de que los hablantes actúan en prácticas significativas regidas por reglas implícitas y explícitas que dependen del marco social, y que ellos actúan en tanto que están socialmente situados. Acepta la inclusión de los contextos, de las prácticas, de la intervención del agente y la posibilidad de innovación: el hablante, situado y sujeto a las convenciones discursivas reinantes, no está atado a ellas. Hay un espacio de indecibilidad, y por tanto, de innovación.

<sup>203</sup> *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1989.

<sup>204</sup> *Op.cit.*, Prefacio.

No hay una identidad de sexo-género originaria. Toda identidad es *fantasía*, se constituye por identificación como una fantasía dentro de una fantasía, como una doble figuración, una fantasía actuada por y a través de los estilos que constituyen corporalmente las significaciones.<sup>205</sup> El sexo-género procede como una disciplina más, en el sentido foucaultiano; luego, es un regulador, un estabilizador, un normalizador de la sexualidad. Por tanto, los géneros no son ni verdaderos ni falsos sino, simplemente, productos, efectos verdaderos de discursos sobre identidades supuestamente primarias y estables.<sup>206</sup> En ese sentido, el género es *realizativo*, ni expresivo ni prescriptivo; refleja a quien hace (*the doer*) más que lo hecho o lo que debe hacerse. Esto no significa que podemos elegir un género como elegimos un vestido. El género depende de prácticas discursivas que actúan y producen aquello que nombran: la Ley del Sexo se refuerza y se idealiza sólo en la medida en que se la actúa ritualmente.<sup>207</sup>

Tampoco la categoría "mujeres" es definitiva o unívoca. Si bien es la más obvia del feminismo, al menos en apariencia, presupone una *identidad estable*, y en ese sentido construye al sujeto de la representación política. Pero *representación* —advierete Butler— también es una noción controvertida. En efecto, tanto es un término operativo del proceso político que intenta extender la visibilidad y la legitimidad a *las mujeres* como sujeto político, como una función normativa del lenguaje, que revela o distorsiona lo que se asume como verdad en esa categoría.

---

<sup>205</sup> *Art. cit.* pp. 334-336. Cf. también, Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Argentina, Siglo XXI, p. 32 y ss.

<sup>206</sup> *Art. cit.* p. 337. Cf. también, Nicholson, L. "La genealogía del género" *Hiparquia*, V.1, 1992.

<sup>207</sup> Butler (1993).

Por tanto, el sujeto *mujeres* no debe entenderse en términos estables. Dado que el dominio de la *representación* política y lingüística establece por adelantado el criterio según el cuál los sujetos mismos se forman, el resultado es que la representación sólo se extiende a ellos en tanto sujetos así formados. Es decir, la *representación de quien debe ser sujeto es anterior a los sujetos mismos que representa, en el sentido foucaultiano de que los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que consecuentemente vienen a representar*. Esta caracterización –a la que Butler recurre con frecuencia– señala la regulación política de los sujetos en términos puramente negativos, donde el sujeto *mujeres* está discursivamente *construido y naturalizado* por el sistema político que debe facilitar su emancipación, tal y como sucede con los sujetos del contractualismo clásico.

En consecuencia, *mujer*, como sujeto del feminismo, no es suficiente. No se *es sólo mujer*. Es necesario tener en cuenta las intersecciones raciales, étnicas o de clase, entre otras. Si es necesario abandonar la concepción de un patriarcado universal y monolítico, otro tanto debe hacerse con la noción de *mujeres* como *el sujeto* del feminismo, o con la de *género*.<sup>208</sup> Porque, la noción de un *sujeto-mujer*, tal como se la suele utilizar, depende de otros tantos supuestos, que Butler enuncia retóricamente: ¿Hay algo entre las *mujeres* que *preexista* a su propia opresión o, por el contrario, son *mujeres* sólo en tanto tal opresión? ¿Existe una especificidad en la *cultura de las mujeres* que sea independiente de su subordinación a las culturas hegemónicas masculinas? Si existen esas especificidades culturales, ¿están *construidas en contra de* la cultura dominante o no? Por el contrario, si existen especificidades femeninas de

---

<sup>208</sup> *Op.cit.* p. 5 y ss.

modo independiente ¿quedan recogidas en el universal *mujer*? ¿Cómo? Más aún, el sistema binario femenino/masculino, ¿es el único marco en el que las especificidades pueden reconocerse, descontextualizándolas de la raza, la etnia, la clase u otros ejes de poder? Si Butler puede formular estas preguntas es porque para ella la cultura femenina se basa en una concepción arbitraria del dimorfismo sexual ontologizado, excluyente, base de la identidad.

El supuesto de un sujeto estable y universal del feminismo, inevitablemente normativizado, genera –a juicio de Butler– múltiples exclusiones, al punto de que enfrenta a las mujeres con el feminismo que dice representarlas. Esta situación se basa en la reificación las relaciones de género, bajo lo que Butler –siguiendo a Adrienne Rich– denomina *matriz de heterosexualidad compulsiva*, que es *normativa*, y esta normatividad (=normalidad) es pre-requisito para ser *sujeto jurídico*, objetivo político del feminismo de la *liberación*. Si esto es así, la tarea es examinar la *genealogía feminista* de la categoría *mujer*. Porque, ¿cuál es el sentido de extender la representación política sólo a sujetos contruidos a través de la exclusión de los que no alcanzaron a satisfacer los requerimientos normativos no-expresos de la categoría *sujeto*?<sup>209</sup>

La pregunta clave es *por qué medios se produce el sexo*? El sexo, sostiene Butler, no depende de la anatomía, ni de las hormonas, ni de los cromosomas; tiene historia y el discurso científico incide en su construcción. El sexo binario no es lo que las personas *dicen ser o tener*, ni es *prediscursivo, anterior e independiente* de la cultura. Por tanto, tampoco es *políticamente*

<sup>209</sup> *Op.cit.* p. 7 y ss. De la misma autora, "Meramente Cultural" *El Rodaballo*, V.9, 1998/9.

*neutro*, sino precisamente *su* resultado.<sup>210</sup> Se equivocan, por tanto, las teóricas feministas que sostienen que el género es una interpretación cultural del sexo. El sexo mismo ya es una construcción, una determinación social. La disyuntiva voluntad libre o determinismo también hay que abandonarla porque depende de la metafísica tradicional.<sup>211</sup> El género-sexo es una determinación, una función del *discurso* que establece los límites de su análisis, presupone y legitima las posibilidades de las configuraciones imaginables y realizables del sexo-género en una cultura dada. Los límites del análisis sugieren los límites de una experiencia discursiva condicionada en términos de un discurso cultural hegemónico, basado en estructuras dimórficas que presuponen el principio de racionalidad occidental: la ley del sexo.

Butler concluye que las conceptualizaciones usuales de *género* lo creen un factor o dimensión *incardinado* en las personas como una marca biológica, lingüística y cultural, cuya significación asume el cuerpo sexualmente diferenciado. Tal significación existe *solo en relación* con otro significado opuesto, por tanto no es un *atributo individual*. El Otro puede estar marcado por el sexo, y si el universal y el masculino se superponen, solo el sexo *femenino* está *marcado* (Beauvoir). La alternativa es considerar al Otro-mujer a partir de la paradoja de la *irrepresentabilidad* lingüística; lo que no puede ser pensado, la ausencia, la opacidad o carencia de significado (Irigaray). Estas posiciones suponen o bien que el género es una característica secundaria de las personas, o bien que la noción misma de persona se *posiciona* en el lenguaje como *sujeto* masculino, ex-

---

<sup>210</sup> Cf. Davis-Caulfield, M. "Che cos' è naturale nel sesso? *Memoria*, 15, 3, 1985. Fox Keller, E. "The gender/science system: or Is Sex to Gender as Nature to Science? *Hyppatia*, 11.3, 1987; Stolke, V. "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?" En: *Mientras tanto*, 1992.

<sup>211</sup> *Infra*, En: *Bodies that matter* (1993).

cluyendo estructural y semánticamente toda posibilidad de un *sujeto femenino*. A consecuencia de este análisis, Butler rechaza ambas alternativas y sugiere la necesidad de *repensar radicalmente las categorías de identidad sexual en el contexto de relaciones radicalmente asimétricas*. Pero la identidad sexual, el género, la exclusión, o la posibilidad de una política feminista, deben examinarse a partir del concepto mismo de naturaleza, que es histórico. Representar la naturaleza como una página en blanco, sin vida, estática es decididamente moderno y se vincula con la emergencia de la tecnología como medio de dominación. Se la debe repensar como un conjunto de interrelaciones dinámicas.

### *El problema de la materialidad del cuerpo sexuado*

En 1993, en el mundo académico norteamericano se publican dos obras que analizan el cuerpo desde el punto de vista de la teoría de género, *Bodies that Matter* de Judith Butler y *Unbearable Weight* de Susan Bordo. Ambas abordan el problema de cómo la tradición cultural y las lenguas occidentales construyen binaria y jerárquicamente los cuerpos sexuados. Ambas avanzan más allá del dualismo y de las tesis foucaultianas elaborando soluciones alternativas. Con todo, estos trabajos se desarrollan por caminos muy disímiles. Mientras que Bordo construye una *metafísica* práctica del cuerpo, Butler, por el contrario, teoriza. La primera enfatiza la materialidad del cuerpo, su realidad, y concluye que buena parte de la política feminista consiste en aceptar esa materialidad, desechar la trascendencia y el dualismo, y apartarse de las corrientes postmodernas que tratan al cuerpo como *puro texto*, desestimando la autoridad de la propia experiencia.<sup>212</sup>

<sup>212</sup> La obra es en realidad una compilación de artículos anteriores ampliamente difundidos. Cf. Bordo, S. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press, 1993.

La segunda, por su parte, avanza precisamente en la línea de la inscripción discursiva, forzando sus límites. En efecto, en *Bodies that Matter*, Butler se propone desarrollar, ahondando los planteos de *Gender Trouble*, tres líneas estrechamente vinculadas entre sí: el problema de la materialidad en la teoría feminista, el desafío de la performatividad, y, por último, la construcción de una política feminista que valore los cuerpos por sí mismos, más allá de las exclusiones que las presentes construcciones discursivas normativizadoras llevan a cabo.<sup>213</sup>

En principio, Butler parte de su propia crítica a la noción de género (*supra*) para teorizar –según afirma– desde *las ruinas del lógos* la materialidad de los cuerpos. Intenta mostrar que las condiciones bajo las que los cuerpos sexuados materiales se generan, simultáneamente conciernen a distintos planos: la existencia, la cognoscibilidad y la legitimidad. En efecto, uno de sus objetivos, aunque no el único, es mostrar cómo la ontología es un mero efecto del poder, y tanto el esencialismo como el constructivismo, que suelen presentarse como una disyunción excluyente, son falsos. En un intento por superar esa falsa dicotomía, Butler apela a un paradigma hiperconstructivista desde el narrativismo. Sugiere, en efecto, que lo que constituye la persistencia del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, es efectivamente lo material; pero la materia debe entenderse como *un efecto del poder, su efecto más productivo*.

Por tanto, el esencialismo yerra al suponer que el sexo está prelingüísticamente “dado”, y tiene de ese modo peso onto-

---

<sup>213</sup> Cf. Heckman, S. “Review of *Bodies that Matter*, by Judith Butler” En: *Hyppatia*, 10, 4, 1995. También, Vasterling, V. “Butler’s sophisticated constructivism: A critical assessment” En: *Hyppatia*, 14, 3, 1999. Bordo, denomina la posición de Butler *fundamentalismo lingüístico* y la tilda de *antibiologismo*. Bordo, *op.cit.*, p. 291.



lógico. A quienes Butler denomina *representantes de la metafísica de la sustancia* (Beauvoir, Irigaray) les reprocha conservar *resabios del yo cartesiano*, un yo dual con una realidad sustantiva ontológicamente anterior a sus atributos de género.<sup>214</sup> Pero estas *sustantivaciones* —explica— no sólo son artificiales sino también superfluas: el género no debe ser entendido sustantivamente, ni como un conjunto de atributos que tienen efecto sustantivo, ni como un producto performativo, compelido por prácticas regulatorias de coherencia genérica. El desafío de Butler consiste en pensar el género por fuera de las categorías de la *metafísica de la sustancia*, porque, como en Nietzsche, *no hay ser detrás del hacer*. Quién hace es una mera ficción añadida al hecho, el hecho lo es todo.<sup>215</sup> Paralelamente, no hay identidad genérica detrás de las expresiones del género: la identidad está realizativamente construida por las mismas prácticas o expresiones que se dice que son sus resultados.

En esta línea, su objetivo es deconstruir la noción normalizada de cuerpo natural y prelingüístico con el objetivo de ampliar resignificativamente el dominio simbólico de los cuerpos valorados y valiosos en el mundo: si bien el cuerpo se presenta o significa “lo natural”, “lo pre-dado”, “lo neutro de significados” es, en verdad, un efecto de la significación. Por eso, cuando el feminismo reclama que los cuerpos materiales, como cuerpos sexuados, son necesarios para sus prácticas, ignora que la materialidad de los cuerpos sexuados es histórica y está permeada por los discursos hegemónicos sobre el sexo y la sexualidad. La concepción representacional del lenguaje, que afirma que los signos refieren necesariamente a los cuerpos, es falsa. Por el contrario, el lenguaje, argumenta Butler, es pro-

<sup>214</sup> *Op.cit.* pp. 21-24.

<sup>215</sup> *Op.cit.* pp. 26.

ductivo, constitutivo, incluso *performativo*, en la medida en que todo acto significativo delimita y bordea el cuerpo, aunque se lo declare previo a toda y a cualquier otra significación.<sup>216</sup> Por tanto, el cuerpo está siempre lingüísticamente construido. Según algunas estudiosas, esta posición implica una suerte de metafísica lingüística de la materia.<sup>217</sup>

Desde el otro extremo de la disyunción, también el constructivismo se equivoca cuando supone que hay construcción sin preguntarse “quien” construye, y adoptando de ese modo la perspectiva del “ojo de dios”. El cuerpo ni es un medio pasivo en el que se inscriben los significados culturales, ni un instrumento a través del cual una voluntad interpretativa y apropiativa determina un significado cultural en sí mismo. Cuando analiza la posición de Foucault, Butler, sostiene que *la materialidad aparece sólo cuando su estatus contingentemente constituido a través del discurso se borra, se esconde, se encubre. La materialidad es el efecto disimulado del poder.*<sup>218</sup> Butler se refiere a la noción cotidiana (naturalizada) de materialidad, como realidad extra-lingüística, porque el discurso mismo oculta el hecho de que la construye como “realidad material”. Es precisamente este borramiento el que hace que percibamos al *cuerpo* como una *entidad material extra-lingüística* bajo la ilusión de que primero es y luego lo *conocemos*.

Si el cuerpo es un constructo, entonces se debe examinar qué se entiende por “constructo” y por “constitutivo”. Butler sostiene que *es constitutivo aquello sin lo cual los cuerpos no*

---

<sup>216</sup> *Bodies that Matter*, pp. 22, 30.

<sup>217</sup> Cf. I Heekman caracteriza *Bodies that Matter*, como una suerte de “metafísica teórica (del cuerpo)”.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 251.

*pueden vivir, durar, aparecer* y lo hacen sólo bajo ciertas restricciones o regulaciones genéricas, que producen el dominio de los cuerpos inteligibles y, al mismo tiempo, de lo impensable y de lo invisible. Sólo el dominio de lo inteligible y de lo no-inteligible abarca lo incluido y lo excluido; lo interno y lo externo; lo posible y lo imposible, que se alternan mutuamente. Si no hay sexo (= género) pre-discursivo la materialidad del sexo se produce a la fuerza, por tanto, la primera ruptura debe ser la del principio de inteligibilidad: La Ley del Sexo. Puesto que en verdad no hay naturaleza, sólo sus efectos, se debe emprender un proceso de desnaturalización. Si las *ideas regulativas* (Foucault) producen heterosexualidad, normatividad, y cuerpo sexuado, es preciso poner de manifiesto la performatividad, el poder que demarca, limita, traza fronteras, diferencia y controla, y el proceso de internalización de las normas a partir de actos reiterativos y citacionales al servicio de la consolidación del *imperativo sexual*. En este sentido, concluye Butler, la materialidad del cuerpo debe pensarse como la *fijación* de los efectos del poder.<sup>219</sup>

Ahora bien, si lo que constituye la persistencia del cuerpo es lo material, y lo material sólo puede pensarse como un efecto del poder de las prácticas lingüísticas, entonces esas mismas prácticas deben contener en sí el contrapoder de la incompletitud de la inscripción. En términos de Butler, de la propia in-inteligibilidad cultural. Esta conclusión cuestiona, cuanto menos, la compulsión del binarismo y sus consecuencias. Un escéptico (supone Butler) podría preguntarle si no habiendo sujeto que decida el género, sino *género como parte de lo que decide al sujeto*, ¿cómo se debe entender el estatus consti-

---

<sup>219</sup> *Ibidem*.

tutivo y compulsivo de las normas genéricas sin caer en la trampa del determinismo cultural? Y el escéptico agregaría, en otro plano, que los cuerpos son previos porque viven y mueren, sufren y gozan, duermen y despiertan, todos ellos “hechos” no constructos artificiales. Aún así, responde Butler, sólo significando, dando significado, es decir, ejerciendo una práctica discursiva esos “hechos” existen en tanto lo que son.<sup>220</sup> En esa medida, son constructos artificiales y por tanto prescindibles aunque constitutivos de los “hechos” porque no podemos operar sin ellos. Contrariamente ni habría “yo”, ni “nosotros”, ni “cuerpo” ni nada.

Consecuentemente, tanto el esencialismo como el constructivismo –conluye Butler– concibe al cuerpo como un mero instrumento, el medio de un conjunto de significados relacionados con él sólo externamente. Por tanto, ninguna de ambas posiciones soluciona el problema. En su contra, Butler sostiene que *el sexo que se afirma previamente a la construcción, y en virtud de esto mismo, se convierte en el efecto de esta misma afirmación, /.../es la construcción de una construcción.*<sup>221</sup> Es necesario retornar a la noción de *materia* e historiar el proceso de la materialización, que *se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de límite, fijeza y superficie que llamamos materia.* ¿Cuáles son las normas regulativas que materializan el sexo? ¿Cómo a partir de la materialidad del cuerpo se consolidan las condiciones normativas de su propia emergencia?<sup>222</sup> Las respuestas de Butler apelan a un proceso que se da en el tiempo. De modo que el sexo se produce y se desestabiliza en el transcurso de la reiteración de las normas. Esta inestabilidad es lo que posibilita su deconstrucción y pone en crisis potencial su consolidación.

<sup>220</sup> *Idem*, Introducción

<sup>221</sup> *Bodies that Matter*, p. 5.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 9.

El sitio o la superficie de la construcción está marcado por la fuerza constitutiva de la exclusión, pero no solamente de la exclusión de un sexo, las mujeres, como quiere Irigaray, sino históricamente, de los niños, de los esclavos, de los animales: todos excluidos por la metafísica de la racionalidad occidental.<sup>223</sup> El argumento de la exclusión es doble. Por un lado, Butler sostiene que toda exclusión es un producto discursivo, no una situación ontológica originaria. Por otro, que el objetivo de la teoría feminista no debe limitar su acción a las mujeres. Por el contrario, debe ampliar el horizonte mismo de significaciones, avanzando sobre el dominio de lo abyecto, al punto de mostrar la violencia implícita en el proceso mismo de exclusión (aunque no acepta la tesis de la inclusión total, como veremos más adelante).<sup>224</sup> La posición de Butler suele verse como una radicalización del constructivismo radical.<sup>225</sup>

En síntesis, la materialidad de los cuerpos debe ser el objetivo de las investigaciones feministas, no su punto de partida y, tras la puesta en evidencia de los modos de construcción discursiva de la materialidad binariamente sexuada, se debe reducir el dominio de lo abyecto. ¿Ahora bien, qué significa en Butler que la materialidad del cuerpo está *construida* por el lenguaje? ¿Cómo debemos entender exactamente su afirmación? ¿Es ontológica o epistemológica? Significa, por ejemplo, que el cuerpo es ontológicamente coextensivo con las construcciones lingüísticas o, en otras palabras, que es una colección de construcciones lingüísticas. ¿O, por el contrario, que

---

<sup>223</sup> Butler examina la interpretación irigarayana del *Timeo* y concluye que la exclusión no es singular sino plural. Cf. *Bodies that Matter*, p. 48 ss.

<sup>224</sup> Butler examina la tesis de T. Morrison sobre la violencia de la palabra. En efecto, la palabra no refiere a una situación o acción violenta, es violencia. Cf. Butler, J. *Excitable Speech*, New York, Routledge, 1997, p. 5 y ss.

<sup>225</sup> Hekman, *op.cit.* p. 154.

el cuerpo es accesible al conocimiento solo desde su construcción lingüística? La primera alternativa justificaría una acusación de monismo lingüístico, de la que Butler ha tratado de defenderse acercándose a una lectura *more kantiano* del problema.<sup>226</sup>

Se puede sostener que la afirmación butleriana de que el lenguaje *construye* la materialidad de los cuerpos no significa que el lenguaje los origina o los causa. Más bien, podría significar que *no puede haber referencia a un cuerpo puro, que no sea al mismo tiempo una construcción lingüística de ese cuerpo.*<sup>227</sup> En términos más generales, Butler sugeriría que no es posible referirse a un cuerpo que simplemente *está allí*, pues el lenguaje constativo o referencial es *siempre y en cierto grado performativo.*<sup>228</sup> Es decir que aunque el lenguaje referencial o constativo parece ofrecer una conexión directa a una realidad extra-lingüística, en verdad depende de una definición semántica previa de las palabras que se utilizan. Por ejemplo, la afirmación *Este es un cuerpo de mujer* sólo puede ser enunciada por un hablante que tenga algún conocimiento previo de lo que tales palabras significan. El lenguaje referencial o constativo depende en buena medida de la definición pragmática (previa) de las palabras que se usan y que producen una cierta delimitación previa de lo que se considera “una realidad extra-lingüística”.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Vasterling, *art.cit.* p. 20 ss. Cf. también, Meijer Costera.

<sup>227</sup> *Bodies that Matter*, p. 10. Esta es la interpretación de Vasterling.

<sup>228</sup> *Idem*, p. 11. Nye, A. In Jaggar & Young (1998), p. 155. Nye sugiere en Butler la influencia de la teoría analítica de actos de habla, tal como la elaboraron J. Austin o J. Searle. Aunque no hay que descartar una profunda influencia de M. Heidegger, también a través de Lacan y la noción de *parole vraie = parole pleine*.

<sup>229</sup> *Ibidem*. Cf. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas* § 1 y ss. Vasterling, *art.cit.*; También, Zerilli, L. “Doing without knowing: Feminism’s Politics of the Ordinary” En: *Political Theory*, 26.4, 1998.

La afirmación *Este es un cuerpo de mujer*, delimita al mismo tiempo la noción de *cuerpo* y la *de mujer*, con todas las connotaciones del caso. Sólo las posiciones ingenuas o cotidianas piensan que nos referimos a una realidad extra-lingüística "pura". En otras palabras, estamos tan acostumbrados al uso referencial de términos tales como *cuerpo* y *mujer* que, con frecuencia, no nos damos cuenta de que las connotaciones de dichos términos delimitan e in-forman nuestra visión de *esa* realidad como *extra-lingüística*.

Por tanto, en palabras de Butler, ¿Puede el lenguaje simplemente referirse a la materialidad o es también la condición misma bajo la que se dice que la materialidad aparece?<sup>230</sup> En otros términos, ¿es el lenguaje sólo condición necesaria de la materialidad o es también su condición necesaria y suficiente? Vasterling, por ejemplo, sugiere que aún cuando el lenguaje referencial introduce una cierta construcción semántica de la realidad a la que nos referimos, esto no implica que para Butler no *haya nada más que esas* construcciones. Sin embargo, el tratamiento de Butler es ambiguo porque apela a las complejas nociones de "apariciencia", "construcción" y "referencia" sin mayores precisiones.

Pongamos por caso la noción de "apariciencia". Aceptemos, en principio, que la utiliza en un sentido gnoseológico, próximo al kantiano y con sus repercusiones ontológicas. De acuerdo con I. Kant, el conocimiento de la realidad que tiene el *ego trascendental* se restringe a las *apariciencias* (*phenomena*). No podemos saber qué son las cosas en sí mismas o por sí mismas (*Ding an sich*): el conocimiento no determina los límites onto-

---

<sup>230</sup> *Idem*, p. 31. El resaltado es nuestro.

lógicos de la realidad, cuya independencia queda preservada. La afirmación de Butler puede interpretarse, entonces, como la negación de la posibilidad de *acceso* a esa realidad extra-lingüística y ontológicamente independiente (no a su negación). Por su parte, que el lenguaje condiciona la posibilidad de *aparecer de la apariencia* significa que el lenguaje, como condición gnoscológica de accesibilidad, determina el modo en que tal realidad se *nos* aparece. Así, la materialidad, la realidad extra-lingüística, es irreductible a los efectos lingüísticos. Ahora bien, que el lenguaje condiciona la *aparición* de la realidad o de la materialidad, no puede sorprendernos. Si esto fuera así, aunque Butler exprese el problema en términos más retóricos que filosóficos, no le cabría la acusación de monismo lingüístico.

Con este giro lingüístico *a lo Kant*, Butler cambia, a nuestro juicio, su perspectiva y sobre-imprime una interpretación diferente a su concepción de la construcción lingüística de la materia, es decir de los cuerpos, tal como se puede inferir fundamentalmente a partir de sus afirmaciones en *Gender Trouble*. Ahora afirma que el proceso de significación del lenguaje siempre deja como está (fuera del espacio lingüístico) un resabio ontológico.<sup>231</sup> Si bien no hay *materia* sin lenguaje, esta (sea lo que fuere) no parece agotarse en él. Este supuesto ontognoscológico es, en principio, restrictivo y se sigue de la afirmación de que el lenguaje condiciona no sólo la inteligibilidad de la realidad sino el acceso a ella, equiparándose, como bien apunta Vasterling, inteligibilidad con accesibilidad. Sin embargo, si bien Vasterling defiende la hipótesis de que el alcance de la última es más amplio que el de la primera, porque podemos tener acceso a fenómenos que no comprendemos

<sup>231</sup> *Ibidem*.



(ni nombramos), la tesis fuerte de que el lenguaje es condición necesaria y suficiente para la construcción de la materialidad quedaría negada.<sup>232</sup> La posición de Butler (en su interpretación kantiana) y de su lectora crítica, comparten al menos el supuesto de que el lenguaje no determina los límites ontológicos de la realidad (materia, cuerpo), aunque la estudiosa holandesa sostiene que tampoco determina los límites gnoseológicos del acceso a ella. En ambos casos se abandona una tesis hiperconstructivista de la inscripción lingüística. (Dejo para otra oportunidad resolver en qué sentido utiliza Butler la palabra “ontológico”).<sup>233</sup>

Pero el pensamiento de Butler abreva aún en otra fuente: la tradición heideggeriana. Para esta corriente la noción de *apariencia* es clave en un sentido diferente del kantiano. M. Heidegger denuncia que en su búsqueda del *ser* la tradición filosófica occidental se ha quedado con los entes, con lo que *aparece*; y sólo en la medida en que aparece se dice que algo es, que está ahí.<sup>234</sup> *¿Qué pasa con el ser? ¿Se lo puede ver? Vémos el ente: vemos esta tiza. Pero, ¿vemos el ser como los colores, la luz y la oscuridad? ¿O acaso oímos, olemos, gustamos o tocamos el ser? /.../¿En qué reside y en qué consiste el ser? Y también, Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es al ente mismo -y nada más.*<sup>235</sup> La realidad es todo lo que *aparece*, y el habla es la que permite que algo aparezca: *Ninguna cosa es donde carece de palabra./.../Solamente cuando*

<sup>232</sup> Vasterling, *art.cit.* Se puede cuestionar si el nivel lógico del argumento invalida por completo el planteo de Butler. Incluso, si la auto-explicación de Butler no atenta contra la radicalidad de su propuesta.

<sup>233</sup> En principio, a mi juicio Butler utiliza “ontológico” en varios sentidos incompatibles entre sí. Claro que si su respuesta es que “está hecho adrede” porque así “desarticula la rigidez de los conceptos” poco podemos hacer en pos de la coherencia de su pensamiento. Cf. Meijer Costera, *art.cit.*

<sup>234</sup> Cf. Heidegger, M. *Ser y Tiempo* § 7, sección C.

<sup>235</sup> Cf. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Cap. 1. También, *¿Qué es Metafísica?*.

se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Solo de este modo es. Por consiguiente debemos puntualizar: Ninguna cosa es donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa.<sup>236</sup> De modo que, la realidad de los entes es gnoseológicamente dependiente del lenguaje. Ahora bien, la independencia ontológica del ser se *infiere* a partir de que el lenguaje determina la posibilidad de su aparición en tanto que *ente*. Porque, en la medida en que permite que las cosas aparezcan, el lenguaje determina los límites de la realidad. En ese sentido podríamos adoptar el conocido aforismo: *Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.*<sup>237</sup>

Un extenso pasaje de otra obra, que me permito citar a continuación, da cuenta que esta interpretación posible no es ajena a la posición adoptada por Butler. En efecto, Butler sintetiza que *El lenguaje sustenta al cuerpo no por generarlo o alimentarlo, en el sentido literal; más bien, porque es interpelado en los términos de un lenguaje que una cierta existencia social del cuerpo primero hizo posible. Para comprender esto, debemos imaginarnos una escena imposible, que un cuerpo al que aún no ha se le ha dado una definición social, un cuerpo que, estrictamente hablando, no nos es accesible, que no obstante se torna accesible en el momento en el que le dirigimos un llamado, una interpelación que no "descubre" este cuerpo, sino que fundamentalmente lo constituye. Para que nos dirijan la palabra debemos ser reconocidos, la reversión althusseriana de Hegel parece apropiada: el dirigir la palabra constituye a un ser dentro de un circuito de reconocimiento y, consecuentemente, fuera de él como lo abyecto.*<sup>238</sup>

<sup>236</sup> Heidegger, M. *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987. Pp. 145 y ss. En esta y otras tantas cuestiones mi interpretación se distancia de la de Vasterling.

<sup>237</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus*, § 5.6.

<sup>238</sup> *Excitable Speech*, p. 5.

Si bien ese trasfondo filosófico, que tan rápidamente acabamos de esbozar, nos parece más próximo a la concepción butleriana de “constitución” de la materia, tal como hemos venido viendo desde *Gender Trouble*, en una entrevista mucho más reciente, Butler pretende despejar la ambigüedad de muchos pasajes de *Bodies that Matter* apelando a lo que denomina *un giro kantiano postlingüista* en su filosofía.<sup>239</sup> Allí, Butler sostiene: *la afirmación ontológica nunca puede captar por completo su objeto, y esta concepción me aparta de Foucault y me alinea temporalmente con la tradición kantiana, tal como ha sido entendida por Derrida. El “hay” respecto de un referente no puede capturarse, porque el referente no está completamente construido por el lenguaje, y no es el mismo que el del efecto lingüístico (el resaltado es nuestro). No hay acceso al “afuera” del lenguaje, pero el acceso lingüístico no es lo mismo que el referente que no puede capturarse.* No importa, pues, de qué modo el lenguaje construya la realidad, ninguna construcción, ni siquiera todas las construcciones juntas pueden capturarla por completo. ¿Hay en Butler un corrimiento?

Preferir, con Vasterling, una lectura de tipo kantiano ¿constituye o no un debilitamiento de la concepción de que el lenguaje “construye” la realidad, tal como Butler sostiene en *Gender Trouble* y más ambiguamente en *Bodies that Matter*?. ¿No implica apelar –al menos implícitamente– a un “ego” constructor? Incluso, si Butler realmente siguiera una estrategia kantiana no sólo apelaría a la *lógica de lo mismo* –denunciada por L. Irigaray y ella misma– sino que abriría una ambigua dicotomía entre *apariencia* y *realidad*, lo cognoscible como constructo y lo incognoscible en tanto que innombrable, con fuertes consecuencias ontológicas y epistemológicas. ¿No sería acercarse

---

<sup>239</sup> Cf. Meijer Costera, *art.cit.*

demasiado al constructivismo, sin superarlo? Además, recaería en uno de los binarismos más caros y denunciados de la tradición filosófica occidental que tanto critica.

En síntesis, si el lenguaje, como espacio de las tensiones de poder, es la condición necesaria del aparecer de la materia, que *per se* es incognoscible, la tesis de Butler parece perder radicalidad, y por lo menos da muestras de quedar atrapada en las redes de la *lógica de lo mismo*. Sin embargo, la posición de Butler parece implicar algo más fuerte que la concepción de que el lenguaje *siempre* mediatiza o condiciona nuestro conocimiento o acceso a lo extra-lingüístico. La complejidad de la cuestión y las críticas que pueden hacerse a Butler en este aspecto exceden los objetivos de este trabajo, pero claramente pone en juego la prioridad lógico-ontológica del lenguaje respecto de la "realidad", sea ésta lo que fuere, y la dependencia de ésta respecto de aquél. El lenguaje no *refiere* meramente a una realidad extra-lingüística, sino que efectivamente la constituye en tanto lo que *es* en un sentido, a nuestro juicio, más próximo a Heidegger que a Kant.

### *Coextensividad del poder y sexualidad*

Aceptemos provisoriamente al menos suspender nuestro examen de las cuestiones onto-gnoseológicas y retomemos el problema de la materialidad del cuerpo como *efecto de un poder dinámico*, indisociable de las normas regulativas que gobiernan su materialización y la significación de sus efectos materiales. En principio, Butler adopta la concepción de que sexo y poder son coextensivos, y que los discursos hegemónicos in-forman los cuerpos binariamente sexuados como un efecto violento del poder.<sup>240</sup> La sexualidad, por tanto, está culturalmente construida como un sistema de relaciones de poder,

donde la postulación de una sexualidad *fuera, antes o más allá* del poder es una imposibilidad cultural y política, un sueño impracticable. Cualquier análisis crítico presupone, pues, la matriz del poder. Por tanto, mientras no se produzca un repudio radical a la sexualidad construida por los poderes hegemónicos, Butler sugiere que nos formulemos algunas preguntas.<sup>241</sup> Por ejemplo, ¿cómo se construye lo que invariablemente somos? ¿Hay formas de representación que no sean simple imitación, reproducción y consolidación de La Ley del Sexo? ¿Qué posibilidad de configuraciones genéricas hay entre los variados emergentes y las ocasionales convergencias de matrices culturalmente inteligibles que gobiernan la vida generizada?

Como el sexo-género es, como ya se dijo, un *efecto* del poder, se lo debe investigar de manera tal que se revelen los parámetros políticos que construyen el sexo-género y la materia sexuada a la manera de una ontología. Decir que el sexo-género está construido no significa solo afirmar su carácter artificial e ilusorio sino que implica comprender el sistema binario que contrapone lo auténtico a lo real.<sup>242</sup> En este sentido, las *mujeres* resultan de un proceso constructivo que no ha concluido, y que deja la categoría abierta a la resignificación y a la reinención. Precisamente porque la lógica de la inteligibilidad supone la de la in-inteligibilidad es posible denunciar y desestabilizar los discursos hegemónicos de poder-género. Es necesario reconocer que la categoría de “mujer” (y de “varón”) está internamente fragmentada. En primer término, por

---

<sup>240</sup> *Excitable Speech*, pp. 6 ss.

<sup>241</sup> *Gender Trouble*, Introducción.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

la clase, el color, la edad, la religión, o la elección sexual, por ejemplo. Pero, en segundo lugar, y fundamentalmente, porque la división sexo/género crea identidades discretas, es decir, configura un binarismo fijo y excluyente donde originalmente existía una bisexualidad primaria (el perverso polimorfo de Freud). Con amplia apoyatura antropológica, Butler sostiene que afirmar que los cuerpos son binariamente discretos respecto del sexo responde a una definición cultural e interesada que desconoce el continuo de la materia y que se resuelve finalmente en una jerarquización, es decir, en una forma de opresión.<sup>243</sup> Este forzamiento conlleva a lo que Butler denomina la *melancólica heterosexualidad*.<sup>244</sup> El binarismo sexual es, pues, el mandato de la sociedad a los fines de su reproducción inscripto en los cuerpos. Por eso toda interpretación del sexo como *lo biológicamente dado* implica una caída en el esencialismo.

Incluso, la noción misma de sujeto es inteligible sólo a partir de la construcción de su genericidad. En efecto, como vimos, sujeto y varón se superponen. Esta situación reificada suprime una multiplicidad de posibilidades que impiden la constitución de sucesivas ontologías contingentes. El género no es, pues, una construcción más, que se impone a la superficie de la materia, entendida como el cuerpo y su sexo dado, es el signo mismo de la normatividad, porque la materialidad del cuerpo no se explica sin la materialización de sus normas regulatorias. Por tanto, el sexo no es simplemente algo que “se es”, varón o mujer, como una descripción estática, sino aque-

---

<sup>243</sup> Muchos ejemplos antropológicos se encuentran en: Nicholson, L. “La genealogía del género” *Hiparquia*, V, 1992; Butler, *op.cit.*, pp. 3, 41, 69 y s; 244 y s.

<sup>244</sup> Behnabib (comp.) *Ant.cit.* p. 332-333. Retomado con anterioridad por J. Mitchell, J. Rose, A. Rich, entre otras. Ya el discurso de Aristófanes en el *Banquete* de Platón alude a esta melancolía. Butler desarrolla este sentimiento en *The Psychic life of Power*, California, Stanford University Press, 1997, p. 23 y, especialmente, capítulo 5.

llo que califica al cuerpo de por vida para inscribirlo en el dominio de la inteligibilidad cultural.<sup>245</sup> La matriz del género es anterior a la emergencia de sujeto porque cuando no se está generizado *apropiadamente* se pone en duda, prosigue Butler, la propia humanidad y sus valores constitutivos. Por lo tanto la construcción de lo humano es una operación de diferenciación que produce lo más y lo menos humano, lo in/humano y lo humanamente impensable. Los lugares de exclusión que circunscriben lo humano constituyen su afuera. Sólo el reconocimiento de la existencia de esta frontera (y su permanencia), justifica la apelación a la transgresión, a la disrupción y a la rearticulación.<sup>246</sup> Ahora bien, este límite es discursivo: *Habla* es el nombre de lo que hacemos; tanto del qué hacemos (el nombre de nuestras acciones) como de los efectos que se siguen de ellas, de la acción y de sus consecuencias.<sup>247</sup> Reconocer eso es parte de la política de la performatividad.

La performatividad supone el poder reiterativo del discurso para producir el fenómeno al que regula y constriñe. Supone también el proceso por el cual se asumen las normas que se apropian, no de un “yo”, sino del proceso a través del cual el yo-sujeto se construye a la vez que asume su sexo. El *proceso de asumir un sexo* se vincula con la noción de identidad y de identificación, y con los significados discursivos que generan los sistemas binarios de inclusiones/exclusiones por las que se define al sujeto “normal”. Porque, según Butler, la conformación del sujeto requiere de la identificación con el sexo normativo del discurso. Por tanto, repudiar uno implica rechazar el otro, destruyendo por añadidura la valencia de lo

---

<sup>245</sup> *Bodies that matter*, p. 2.

<sup>246</sup> *Gender Trouble*, Introducción.

<sup>247</sup> Butler utiliza el término “*language*”, Cf. *Excitable Speech*, p. 8.

abyecto, del dominio de lo excluído. La des-identificación normativa favorece la reconceptualización de los cuerpos, tanto de los que *importan* como de los que emergen como *temas* de preocupación.

### *El desafío de la performatividad: agencia sin sujeto*

La tesis fuerte que Butler sostiene en *Gender Trouble*, y que alguna lectura de *Bodies that Matter* admite concordantemente, es que la categoría de sujeto, como construcción de un lenguaje falogocéntrico, regido por la Ley del Padre y cuyo orden simbólico está gobernado por el Falo, es equivalente a varón y excluye *ab originibus* la posibilidad de un sujeto-mujer (*malgré* las teóricas de la igualdad). Si este razonamiento impone defender la diferencia, la solución es –como ya se vio– insuficiente. Por tanto, Butler radicaliza su posición cuando defiende la posibilidad de una *agencia sin sujeto*. Con Foucault, *no hay nadie detrás de los hechos*, sostiene repetidamente en un intento por negar la *originariedad* del “alguien”, producir una metafísica *contra-imaginaria* a la dominante porque *el Yo se inventa una identidad o una coherencia*.<sup>248</sup>

Butler concluye que el planteo habitual del problema del sujeto-mujer que afirma o bien la igualdad o bien la diferencia, dilemáticamente, a la manera de una disyunción excluyente, se sostiene si y sólo si se acepta el supuesto de que existen dos y sólo dos sexos biológicamente pre-determinados. Pero esto –como también vimos– constituye a su juicio

<sup>248</sup> Costera Meijer, *art. cit.* Foucault, M. “Nietzsche, la genealogía, la historia” En: *Microfísica del poder*, Madrid, La Picota, 1980.



una manifestación más de la *metafísica de la sustancia*. En realidad, la dialéctica Uno/Otro es análoga al binomio mente/cuerpo (=materia), y al de cultura/naturaleza, productos del pensamiento binario occidental en el que las mujeres han quedado atrapadas en su intento por constituirse como sujetos. Ahora bien, lo que Butler no parece reconocer es que aunque aceptemos que la igualdad y la diferencia se constituyen a partir de actos retóricos y políticos, y gestos de afiliación que enfatizan algunas propiedades y obscurecen otras, se implican mutuamente. Somos simultáneamente iguales y diferentes, y esto no constituye la paradoja que nos ha querido presentar sino una obviedad: por ejemplo, somos iguales en derechos y diferentes en el color de la piel o de los ojos. Sólo el entrecruzamiento de categorías formales y materiales da lugar a la paradoja (y a la confusión). Por tanto, ni igualdad ni diferencia, tal como se las plantea habitualmente, sino ambas. Consecuentemente, como tanto igualdad como diferencia se construyen (es decir, se significan), hemos de volver al ámbito de la política.

Butler, en cambio, presenta esta situación como una suerte de resignificación del Dilema Wollstonecraft. Por un lado, homologar a los varones y, por otro, sostener y defender la diferencia. La primera alternativa implica reclamar para sí la incorporación a la categoría de sujeto con reconocimiento pleno en la esfera pública, único espacio en el que es posible lograr la excelencia y el reconocimiento formal y real de la ciudadanía, en clara homologación del sujeto-varón. La segunda vía tiende a reafirmar como modo identificatorio de reconocimiento la propia diferencia, aquello que más propiamente heterodisigna modélicamente a las mujeres *qua* mujeres: paradigmáticamente, la maternidad. Si Butler ilustró la primera alternativa en la obra de Beauvoir, y finalmente la rechaza, como ejemplo de la segunda, examina la de Nancy Chodorow y sus seguidoras.

Como ya vimos, de la primera posición se distancia acusando a sus defensoras de esencialismo y de responder a la normativización vigente. Respecto de la segunda, tacha a sus defensoras no sólo de esencialistas sino de reingresar las virtudes femeninas más convencionales al campo del feminismo, a partir de la normativización de un modelo unificado de madre-mujer-femenidad, bajo la falsa estabilidad de la categoría mujer.<sup>249</sup> Chodorow, por ejemplo, al reconocer como principio último dos sexos marcados por una diferencia biológica irreductible y remitir a la especificidad de las mujeres de procrear, reifica o esencializa la diferencia sexual. Otro tanto hacen sus seguidoras del *maternal thinking* (S. Ruddick) y de la ética del cuidado (C. Gilligan). Una crítica semejante podría caer sobre la Escuela Francesa liderada por L. Irigaray y las mujeres de la Librería de Mujeres de Milán con Luisa Muraro a la cabeza, entre otras.<sup>250</sup>

Puesto que la retícula que constituye el sexo es la misma que la que constituye al sujeto y al sexo binario, "sujeto", "sexo" y "varón" son sinónimos. Su dominio se construye *dentro de* la misma normativa: la narrativa hegemónica que conforma cuerpos binariamente discretos, sexuados, con diferencia reificada, y que llama sujetos. Butler acepta, siguiendo en parte a Kristeva, que el lugar de lo *abyecto* es el dominio que delimita *el lugar del sexo normal*. Este espacio es, al mismo tiempo, el lugar del varón y del sujeto. Entonces, el ámbito de lo abyecto, el más

---

<sup>249</sup> *Bodies that Matter...* p. 188.

<sup>250</sup> *Bodies that Matter...* p. 241. Chodorow, N. *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978; Ruddick, S. "Maternal Thinking" En: Pearsall, M. (eds) *Women & Values: Reading in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, Wadsworth, 1986; Gilligan, C. *La Moral y la Teoría*, México, FCE, 1985.

densamente poblado, construye su identidad a partir del *repu- dio*, de su no-identificación, con el sujeto/sexo/género/varón/ normativizado. Entendida como clase complementaria de la de los varones, “lo abyecto” es la de los “no-varones”, e incluye –como vimos– a las mujeres, los esclavos, los niños, los animales.

Butler sostiene que la dependencia de la categoría de sujeto de la de sexo-varón supone un proceso de identificación normativa y la búsqueda de la identidad originaria de un sexo predado. Se trata de un proceso que responde a la lógica bivalente (varón-mujer), que Butler, en las huellas de Irigaray, rechaza.<sup>251</sup> La búsqueda irigarayana de *otra lógica*, desemboca en Butler en la negación del principio abstracto de identidad y el reconocimiento de procesos de identificación psicológica, no sólo a partir del mandato de la cultura hegemónica, sino también de la fantasía. Como paso previo al rechazo de una concepción estable de la identidad, Butler examina cómo se la ha entendido históricamente.<sup>252</sup> Bajo el influjo de las críticas de Irigaray a la *lógica de la identidad y de la identificación*, cuestiona el fundamento que presupone que las identidades son auto-idénticas, persistentes a través del tiempo, unificadas e internamente coherentes. Más aún, indaga de qué modo tales supuestos conforman el discurso de la *identidad de género* e instrumentan las *prácticas regulatorias* de la formación y de la división de los géneros binarios, que constituyen la coherencia interna del sujeto como persona auto-idéntica. Concluye que la identidad es solo

---

<sup>251</sup> Irigaray, L. “Le sujet de la Science est-il sexué?” En: *Hypatia*, 2.3, 1987, pp. 74-74.

<sup>252</sup> *La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones* sostiene Mouffe, C.J. “Feminism, citizenship and Radical Democratic Politics” En: Mouffe, C.J. *The return of the Politics*, London, Verso, 1993, p. 76.

un *ideal normativo* más, no un aspecto descriptivo de la experiencia. Porque, las incoherencias y las discontinuidades sólo pueden pensarse en virtud de normas previas de coherencia y de continuidad. Así, la heterosexualidad como identidad determinante de las personas a través de la continuidad macho/masculino y hembra/femenino, y la subsiguiente construcción discreta del deseo en términos de oposición asimétrica (Rich), es sólo una institución más. La matriz cultural a partir de la cual la identidad se hace inteligible requiere que el género  *siga*  al sexo, y refleje y exprese el deseo en su opuesto.

La estrecha relación de la identidad con las categorías de persona y de sujeto obliga también a su análisis. Desde luego, la mayoría de los escritos feministas presuponen un sujeto detrás de una acción. Es decir, un agente detrás del efecto de la agencia. Irigaray y Wittig intentaron escapar a la trampa de la metafísica de la sustancia pero, Butler insiste, no lo lograron. La primera, cayó en un esencialismo biologicista –como vimos más arriba–. La segunda, creyó que el lenguaje excluye a las mujeres en tanto su utilización y no *per se*, es decir, estructuralmente. Cae, por tanto, en la sustantivación del yo cuando supone que el género es la *marca impuesta por el opresor*. Butler concluye que las batallas que ambas libraron por una *sexualidad subversiva y emancipatoria* sólo son culturalmente inteligibles y presuponen el sistema binario que las define y las constriñe, aunque proclamen desestimarlos.<sup>253</sup>

Luego, en Butler, la coherencia y la continuidad de la persona no son analíticas sino, por el contrario, están culturalmente instituidas. De ahí que proponga una deriva-

<sup>253</sup> Butler, "Variaciones sobre sexo y género..." *op.cit.*, pp. 199 ss. Cf. *supra*

ción performativa que excluye la necesidad de la identidad. A su juicio, la identidad se funda en la mera ilusión de un sexo-género y de una sexualidad falsamente estable. Por tanto, la noción misma de persona debe ser puesta en cuestión. Más aún, dada la emergencia cultural de seres incoherentes o de genericidad discontinua, que no se adaptan a las normas de inteligibilidad por las que se define a las personas, debe ser seriamente cuestionada y finalmente abandonada. Esto sin embargo no implica para Butler rechazar la noción de agencia.<sup>251</sup>

Por tanto, ante el dilema del feminismo (homologación o diferencia), Butler desconoce sus términos. Si no hay género diferente del sexo, ni hay diferencia sexual binaria como dato del cuerpo, ni hay discontinuidad reificada, ni hay tampoco igualdad o diferencia homologables, y todas ellas son sólo construcciones lingüísticas prescriptivas y prácticas confirmatorias, no hay en definitiva dilema alguno. Tanto Beauvoir como Irigaray fracasaron *ex initio*, y Butler “soluciona” el dilema por simple desconocimiento de sus términos.

En este contexto, dos cuestiones nos parecen especialmente interesantes: primera, la constitución narrativa de agentes paródicos y, segunda, la posibilidad de las prácticas políticas. Examinaré esta última cuestión en el siguiente apartado (*infra*). Ahora, respecto de la primera, Butler ya ha mostrado que todos los intentos del feminismo de conformar un sujeto-mujer son o bien un fracaso *ex initio* (*supra*), o bien una deuda con el sujeto cartesiano, que en tanto *locus* ontológico autoconstituyente implica, como vimos en la Introducción, un regreso al infinito. Al mismo tiempo, como vimos, el poder de las convenciones hegemónicas compele en tanto que

---

<sup>251</sup> *Op.cit.* pp. 18 y ss.

determina el estatus del sujeto. Pero, para acceder a él y mantenerlo es necesario *recitar*, es decir, aceptar la Ley del Dimorfismo Sexual. En otras palabras, la *complicidad* con la Ley es condición necesaria para constituirse en sujeto. Desde luego, la necesidad que estas convenciones hegemónicas suponen no es absoluta, sino relativa o contingente: sólo es efectiva durante un cierto período de tiempo, dentro de un cierto contexto socio-cultural, y en comparación con otras convenciones no-hegemónicas. Porque, ¿qué significa que sólo hay sujeto si hay complicidad? Sin complicidad, ¿se puede acaso alcanzar una *agencia* no-subjeta? En otras palabras, ¿la reiteración performativa constituye agentes no-sujetos? Butler se inclina por esta última opción.

Justamente, en su afán por desarticular el sistema binario de los sexos y hacer estallar La Ley, Butler apela a la noción de sexo-géneros paródicos, producto de la fantasía, entendida como libertad. Si toda “discriminación” en el sentido de distinción es a su vez discriminación en términos de exclusión, la ruptura con el sistema binario de los sexos implica –a su juicio– la ruptura de la *lógica del dominio*, que separa lo *normal* de lo *abyecto* y lo jerarquiza. Como ejemplo de la posibilidad de esta ruptura y de la consiguiente *re-funcionalidad* de los términos involucrados, es decir de su historicidad, Butler apela al término *queer* (que en el *Oxford Dictionary* aún figura como “raro, degradado, insólito, extraño”), y su reciente resignificación positiva, hasta constituir un área propia de estudios, los *Queer Studies*. Esto obedece, según Butler, a la disolución de la lógica del dominio, y la reapropiación positiva de las condiciones y de los realizativos implicados. Se rompe así, en un claro ejercicio de poder, la “cadena de significados” a los que estaba atado el término.<sup>255</sup> Tales prácticas facilitan, concluye Butler, la proliferación de sexos paródicos, descomponiendo los términos de la dialéctica Uno/Otro y la opresión que conlleva.

Justamente, Butler se apoya en *los realizativos* como fórmulas de habla legitimadoras que se sostienen en redes de recompensa y castigo discursivo. Estas redes no se construyen, por cierto, gracias a un sólo *hablante* sino a la reiteración, la persistencia y la estabilidad de la repetición, según las leyes de la citación, estableciéndose de ese modo la prioridad de la autoridad textual.<sup>256</sup> Siguiendo a Foucault (y más lejanamente a D. Hume), señala que el “yo”, como *locus* sujeto, sólo surge cuando es nombrado, mencionado o interpelado, es decir, cuando se constituye discursivamente un “lugar” previo a él. Se trata, a su juicio, de una invocación transitiva del “yo”: sólo se dice (=es) “yo” cuando –paradójicamente– se reconoce socialmente la precedencia de las condiciones discursivas que *marcan* el lugar de la formación del yo-sujeto. No se reconoce, entonces, a un sujeto sino que se lo instituye, se lo inviste. Pero esta institucionalización nunca es, como vimos, acabada e implica inestabilidad, incompletitud y movilidad. El “yo” es una “cita” del lugar del “yo” en el lenguaje, es anónimo y previo respecto de la vida que lo anima; es la posición históricamente revisable que me precede y me excede, pero sin la cual no puedo hablar.<sup>257</sup> De modo similar, la materia, entendida como cuerpo, es sujeto cuando el discurso la instituye en tanto que tal. Por tanto, la proliferación paródica de los géneros es posible si se quiebra el discurso binario de definiciones excluyentes.

<sup>255</sup> Butler, *Bodies that matter...* pp. 223 y s.

<sup>256</sup> *idem*, p. 225.

<sup>257</sup> *idem*, p. 226.

## Agencia y poder

El proceso de internalización de las normas hegemónicas vigentes implica también la interiorización de la psiquis.<sup>258</sup> En este proceso de interiorización se construye la distinción entre vida interior y exterior, presentándonos lo psíquico y lo social como difiriendo significativamente. Dado que las normas no se internalizan mecánicamente, o de modo plenamente predecible, es necesario preguntarse cómo funciona *el deseo por la norma* que nos va a dar existencia social.<sup>259</sup> Este deseo por la existencia social, se pregunta Butler, ¿es a la par un deseo de *sujeto* y de *sujeción*? ¿Aceptar la categoría de *sujeto* implica necesariamente la aceptación (cómplice) de la *sujeción* a la norma? ¿Cómo puede ser que el sujeto sea al mismo tiempo la condición instrumental de la agencia y la condición de su subordinación? ¿Cómo la condición de la subordinación puede ser condición de posibilidad de la agencia? ¿Qué significa para la agencia de un sujeto *presuponer* su propia subordinación?<sup>260</sup>

Butler reconoce como una fuente teórica de importancia para su propia conceptualización la noción foucaultiana de poder.<sup>261</sup> Inspirada en esa teoría, caracteriza la agencia como *una práctica de rearticulación o de resignificación que es immanente al poder* y no una mera relación de oposición externa.<sup>262</sup> La agencia no es un “atributo” o “poder” de los sujetos, la ubica en el

<sup>258</sup> Butler distingue entre “interno” (relaciones contingentes) e “interior” (relaciones constitutivas).

<sup>259</sup> *The Psychic...*, pp. 19 ss.

<sup>260</sup> *Idem*, p. 10, 12.

<sup>261</sup> *Bodies that...*, p. 9, discusión que Butler continúa en *The Psychic...* pp. 12-18. Webster muestra que la posición de Butler tiene las mismas limitaciones que la teoría foucaultina del poder. Cf. Webster, F. “The politics of Sex: Benhabib & Butler Debate Subjectivity” En: *Hypatia*, 15, 1, 2000.

<sup>262</sup> *Bodies that...*, p.15.



carácter performativo del significante político. Aunque el poder se da en el discurso, el discurso mismo debe entenderse como una cadena compleja y convergente cuyos "efectos" son *vectores de poder*. Esto no significa, sin embargo, que cualquier acción sea posible sobre la base de los efectos discursivos. Por el contrario, el poder del discurso para materializar sus efectos está en consonancia con el poder del discurso para circunscribir el dominio de la inteligibilidad, cuyas normas son históricas.<sup>263</sup> La historicidad de las normas constituye el poder del discurso para actualizar lo que nombra. De modo que la materialización ni es voluntarística, ni artificial, ni arbitraria, ni plenamente estable y completa.

El poder que da lugar al sujeto es discontinuo respecto del poder de la agencia, que es fundamentalmente *resistencia*. Cuando el poder se desplaza de ser condición del estatus del sujeto a ser condición de la agencia del sujeto se produce una suerte de quiebre y reversión. Esto sugiere que la agencia no puede derivarse lógicamente de las condiciones de la subjetivación; no se puede suponer ninguna continuidad entre 1) lo que el poder hace posible, y 2) las diferentes posibilidades que abre el poder. Cuando el sujeto lleva a cabo una acción retiene las condiciones de la emergencia, sin que necesariamente esté atado a ellas: asumir el poder y hacerlo propio implica actuar la apropiación. Este acto de apropiación puede conllevar una modificación, una alteración del poder, de modo tal que el poder asumido actúa en contra del poder presupuesto (reversión). Cuando las condiciones de la subordinación hacen posible que el poder se asuma como propio, el poder se retiene atado a tales condiciones, pero de modo ambivalente.

---

<sup>263</sup> *Bodies that...*, p.187.

La ambivalencia es el poder asumido, que se resiste a la subordinación. En palabras de Butler, la resistencia es *realmente* una recuperación del poder y la recuperación del poder es *realmente* resistencia.<sup>264</sup> Precisamente esta resistencia se vincula con la agencia.

La agencia está, pues, *implicada* en las relaciones *mismas del poder con el que rivaliza, es un giro del poder contra sí mismo, que produce modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de contestación política que no es oposición "pura" o "trascendencia" de las relaciones contemporáneas de poder, sino una difícil labor de promover el futuro a partir de fuentes inevitablemente impuras.*<sup>265</sup> De acuerdo con la fórmula de que la sujeción es tanto subordinación como subjetivación, el poder, en tanto que subordinación, es el conjunto de condicionamientos que preceden al sujeto, su efecto. No hay sujeto anterior a su efecto. No obstante, el poder no solo *actúa sobre* el sujeto sino, transitivamente, *actúa en* el sujeto instituyéndolo. Pero, el poder en tanto que apropiado, usado por el sujeto, aparece como su efecto: la agencia es el poder como efecto del sujeto, en su dimensión temporal y presente.<sup>266</sup>

El poder actúa sobre el sujeto de, al menos, dos formas: por un lado, como aquello que hace posible al sujeto, su condición de posibilidad y la ocasión de su formación y, por otro, como lo que es asumido por el sujeto en su *propio* actuar como *sujeto de poder*, el sujeto que eclipsa *con poder* las condiciones de *poder* de su propia emergencia. La noción de poder, en su tra-

<sup>264</sup> *The Psychic...* p. 13. El resaltado es de Butler.

<sup>265</sup> *Idem*, p. 241.

<sup>266</sup> *The Psychic...* p. 14.

bajo de subjetivación, presenta dos caras incommensurables; una, aquello que es previo al sujeto, está fuera de él y es operativo, la otra, el efecto querido por el sujeto. La mayoría de los debates sobre el sujeto y la agencia (el *antes* y el *después* del sujeto) han estado signados por una vacilación entre las dos modalidades temporales de poder. En parte, esta dificultad depende de que el sujeto mismo emerge en el sitio de la ambivalencia: es *efecto y condición de posibilidad* a la vez, para una agencia radicalmente condicionada.

No obstante, la agencia excede el poder que la habilita, aunque no siempre los propósitos del poder sean los de la agencia: la agencia es un efecto no querido por (d)el poder, no puede derivarse lógicamente de él, y opera contingentemente. Ningún sujeto se constituye sin poder, pero su propia configuración supone una disimulación del poder, un giro metaléptico en el que se produce el sujeto que *funda* el poder. El fundamentalismo del sujeto es un efecto del poder, un efecto que se alcanza por reversión y ocultamiento del proceso anterior. De esto se sigue que ni el sujeto puede *reducirse* al poder ni el poder se *reduce* al sujeto.<sup>267</sup>

Butler sugiere, además, que no se puede derivar ninguna consecuencia ni lógica ni histórica de esta subordinación primaria del sujeto al poder. Que la agencia esté implicada en la subordinación del sujeto *no es un signo fatal de auto-contradicción, sino la prueba de que la noción de sujeto es obsoleta y perniciosa.*<sup>268</sup> La agencia del sujeto deriva de su oposición al poder que lo generó. El sujeto no está plenamente determinado ni determina

<sup>267</sup> *The Psychic...* p.16.

<sup>268</sup> *The Psychic...* p.17.

completamente, excediendo –por ello, a juicio de Butler– la lógica de la no contradicción. Recuperando vocabulario lacaniano, Butler designa al sujeto como una *excrecencia*, porque *exceder no es escapar y el sujeto excede precisamente porque está atado*. Esta ambivalencia del sujeto es constitutiva, dinámica, vacilante y dolorosa.<sup>269</sup>

Ahora bien, además del problema de interpretar la concepción butleriana de agencia, que acabamos de ver, *como lectora* –son palabras de N. Fraser que hacemos propias– *no puedo evitar asombrarme por el ingenuo lenguaje anti-humanista en el que la expone*.<sup>270</sup> Y preferir, tras intrincadas explicaciones, la simplicidad de ese personaje de Sartre que definía la libertad como *aquello que hacemos con lo que han hecho de nosotros*. Sea como fuere, a pesar del lenguaje antihumanista y sus efectos retóricos, que no deben tomarse como un síntoma reductivista de la noción de agencia, el texto de Butler es una explicación políticamente comprometida que tiene como horizonte último de comprensión el juego de la democracia donde *poder y agencia*, por así decirlo, *se entretienen*.<sup>271</sup>

Esquemmatizando, se pueden discernir cuatro características del poder, estrechamente relacionadas: el poder es discursivo, reiterativo, productivo y excluyente. En términos generales, las dos primeras características ubican al poder y especifican su funcionamiento, mientras que las dos últimas explican sus efectos. El poder se localiza en discursos y prácticas discursivas, más específicamente, en las convenciones que

---

<sup>269</sup> *The Psychic...* p.18.

<sup>270</sup> Fraser, N. *Unruly Practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

<sup>271</sup> Webster, *art.cit.* Brown, W. "Feminist Hesitations: postmodern exposures" *Differences*, 3.1. 1991.

constituyen y regulan esas prácticas y discursos hegemónicos, aunque no totalmente. En términos de agencia: para hablar y actuar inteligiblemente, se deben, en cierta medida, satisfacer las convenciones que regulan el uso, es decir, el significado pragmático de las palabras, y constituyen las prácticas particulares en las que participamos. Actuar inteligiblemente implica cumplir con las convenciones que constituyen la práctica de una determinada actividad. Precisamente porque tenemos que *recitarlas* para hablar y actuar inteligiblemente, las convenciones son restrictivas y normativas a la vez. Aunque, como vimos, el poder es restrictivo y permisivo a la vez: permite hablar y actuar inteligiblemente *exactamente en la misma medida* en que limita y sujeta.<sup>272</sup> De modo que, la agencia es favorecida y restringida por el poder discursivo en la medida en que permite y limita a partir de las convenciones que constituyen y regulan el dominio del discurso y la inteligibilidad de las prácticas. Ahora bien, ¿cómo es posible la real transgresión, la que va más allá de la permisividad de las prácticas?

Butler apela a la noción derrideana de iteración, que ilumina los aspectos temporales o contingentes del poder discursivo.<sup>273</sup> La iteración es una condición necesaria de las convenciones: las convenciones sólo lo son en la medida en que son plurales, se reiteran o se citan una y otra vez. Por tanto, si las convenciones se reiteran, el poder discursivo hace lo propio. Más precisamente, el poder se localiza no tanto en las convenciones mismas, es decir, en el contenido, sino más bien, en la reiteración, porque no es sólo un proceso de repetición sino de desplazamientos perpetuos y contingentes. Estos des-

---

<sup>272</sup> *Unruly Practices*, p. 31. Webster, *art.cit.*

<sup>273</sup> Define la iterabilidad o citacionalidad como *la operación de metalepsia tal que el sujeto que "cita" el performativo está temporalmente produciendo la retrasada performatividad de la que es ficticiamente origen*. Cf. *Excitable Speech*, pp. 49 ss.

plazamientos contingentes no son el resultado de una agencia propositiva e intencional.<sup>274</sup> Debido a la acumulación de desplazamientos contingentes y reiterativos, las convenciones pueden o bien consolidarse o bien agotarse; es decir, estabilizarse o desestabilizarse. De modo que, sea cual fuere el contenido de ciertas convenciones específicas, su poder se incrementa o decrece en la medida en que su reiteración se consolida o se agota. En términos de agencia, los aspectos reiterativos del poder implican: primero, influir en el poder o en las convenciones en la medida en que se participe –como diferente de estar implicado– en el proceso de reiteración, porque solo entonces se tiene la posibilidad de intervenir; y, segundo, el éxito de las intervenciones depende, en principio, del curso impredecible de estas cadenas de reiteraciones o, en otras palabras, de los efectos contingentes de dichas intervenciones. Restricción y facilitación, exclusión y producción son dos caras de la misma moneda. El poder discursivo facilita el habla y la acción inteligible en la medida en que implica agencia y que excluye lo ininteligible. A menos que la distinción entre inteligible e ininteligible se deje de lado, ambas caras van juntas. Aunque, que el poder discursivo restrinja o excluya no parece suficiente para explicar cómo se revierte contra sí mismo, si no lo hiciera tampoco sería facilitador o productivo.<sup>275</sup>

La diferenciación entre inteligible e in-inteligible es en sí misma irreductible, cada una de sus instancias específicas es contingente y, por tanto, contestable. Cualquier demarcación específica de lo inteligible y lo in-inteligible es contingente

---

<sup>274</sup> Vasterling, *art.cit.*

<sup>275</sup> Las observaciones de Fraser son en varios años anteriores a la publicación de *Excitable Speech* y de *The Psychic*, donde Butler parece recogerlas y responder a ellas aunque no mencione expresamente a su autora. Cf. Fraser, *op.cit.*

porque no puede sino confiarse en las convenciones que son contingentes o arbitrarias en sí mismas. Además de esta contingencia inherente al proceso de reiteración, desde el punto de vista de una agencia reflexiva las convenciones son, en principio, arbitrarias: no podemos darles ninguna fundamentación conclusiva o justificación ni podemos derivarlas lógicamente del poder pre-existente. No importa cuán bien se establezcan o se discutan, ninguna fundamentación o justificación puede tener éxito al querer convertir reglas convencionales en necesarias y sin alternativas. Siempre es posible, en principio, concebir una alternativa a cualquier convención y, consecuentemente, debatir qué restringe y qué excluye, y reinterpretar esta demarcación de lo inteligible y de lo ininteligible. Por tanto, no hay determinismo lingüístico ni cultural.

Mientras que las convenciones hegemónicas especifican las condiciones necesarias del estatus de sujeto, las no-hegemónicas permiten múltiples variaciones y formas de subjetivación. En los confines definidos por las convenciones hegemónicas, una amplia variedad de convenciones no-hegemónicas favorecen múltiples modos diferentes de perfilarse como sujeto y como agente. En la medida en que un sujeto cumpla con las normas hegemónicas, sus acciones serán reconocidos como inteligibles. Si, por el contrario, las palabras y las acciones son ininteligibles no se accede a la calificación de sujeto, y de humanización. Ser descalificado, ser un "abyecto", significa no existir, ser ignorado, minimizado, no porque se es en sí mismo ininteligible sino, precisamente, porque se lo define como ininteligible, impensable, temible, un ser cuya inteligibilidad y estatus de sujeto no se puede aceptar sin que ponga en tela de juicio el estatus de sujeto seguro y hegemónico.

Ahora bien, la discusión de Butler de *La Ley del Sexo* sugiere que la *hegemonía* de la convención es suficiente para

contrariarla. La *hegemonía* implica una cierta jerarquía respecto de la fuerza relativa de las convenciones menores, es decir, las convenciones hegemónicas o dominantes son las más intensas mientras que las subordinadas son más débiles aunque afectan la fuerza relativa de la convención hegemónica. Mientras que el poder de las convenciones hegemónicas tiende a compeler, el poder de las convenciones menores deja más espacio a la elección. No obstante, la mera contingencia de una convención, o su hegemonía, no es razón suficiente para enfrentarla dislocándola. Se podría simplemente forzar su acceso a ella, como históricamente quiso el feminismo universalista ilustrado. Tampoco la Ley del Sexo por sí sola, como mecanismo de exclusión, explica cómo en el dominio de lo abyecto se acorralan *aquellos que no disfrutaban del status de sujeto* —orientales, negros, niños— los *no completamente humanos, cuyos cuerpos no importan*.<sup>276</sup>

Convengamos en que la privación del estatus de sujeto, como efecto de la exclusión de las convenciones hegemónicas, es deshumanizador y violento. La violencia de su poder de exclusión proporciona, según Butler, una buena razón para oponerse a ellas. Pero, concedidas la concepción de poder y de agencia que Butler sostiene ¿qué podemos exactamente alcanzar si nos oponemos al poder hegemónico de las convenciones? La agencia es, como vimos, *un giro del poder sobre sí mismo que produce otras modalidades de poder*, es decir, no puede aniquilar el poder y, en buena medida, parece depender de él como su punto arquimídeo. Sólo se puede, entonces, socavar su hegemonía resignificándolas de tal manera que ni la heterosexualidad ni la distinción binaria de los sexos determinen la humanidad natural (¿qué pasa con las razas y las clases, seguimos preguntando?).

<sup>276</sup> *Bodies that Matter*, p. 16. El resaltado es nuestro.



Se puede, sin embargo, a través de las resignificaciones, alcanzar un tipo de estatus de sujeto menos exclusivo, una definición que incluya lo abyecto. Pero nunca, sin embargo, se lo podría incluir totalmente, porque *el ideal de una radical inclusividad es imposible*. Precisamente, Butler agrega, es *esta misma incompletitud la que gobierna el campo político como una idealización del futuro que motiva la expansión, la vinculación y la producción continua de posiciones políticas de sujetos y significantes*.<sup>277</sup>

### *La construcción de una política feminista*

En los últimos años, un fuerte giro pragmático ha obligado a los proyectos socialistas a redefinirse en términos de democracia radical, abandonando los ideales de la inclusividad total. Esto los ha obligado también a reinscribir sus objetivos en el marco de una democracia pluralista e insistir en la necesidad de su articulación con las instituciones del liberalismo político.<sup>278</sup> En términos de Butler, esto significa –como ella misma admite– la imposibilidad de eliminar por completo el dominio de *lo abyecto*. El desafío es cómo lograr que los ámbitos constitutivos de exclusión sean menos permanentes, más dinámicos y no clausuren el dominio de la significación política, es decir de “lo real”.<sup>279</sup> Se debe prestar atención a los dominios saturados de exclusión constitutiva para reformularlos. Ahora

<sup>277</sup> *Bodies that Matter*, pp. 193 ss. Butler sigue a Ch. Mouffe quien afirma: *nunca podrá llevarse a cabo una comunidad política completamente inclusiva*. En: “Feminism, citizenship and Radical Democratic Politics” En: Mouffe, *op.cit.* p. 85. Cf. también, Laclau, E. Mouffe, Ch. *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1999. Butler, J. “Contingent Foundations” En: Butler, J. & Scott, J. *Feminist Theorize the Political*, London, Routledge, 1992.

<sup>278</sup> Laclau, E. *Op.cit.* Introducción; Mouffe, Ch. “Towards a Liberal Socialism” En: Mouffe, *op.cit.* Fraser, N. *Iustitia Interrupta, Colombia, Universidad de los Andes, 1997. Introducción*.

<sup>279</sup> *Bodies that Matter*, p. 189.

bien, cada formación ideológica se constituye *gracias a* y *en contra* de un antagonista constitutivo, y debe entenderse como un esfuerzo por suturar un conjunto de relaciones contingentes. Como esta suerte de sutura ideológica nunca es completa, no se la puede considerar ni necesaria ni comprensiva para un conjunto de vínculos posibles, fracasa como determinación completa, y su contingencia es constitutiva, permanente y generan un espacio de indeterminación cuya amplitud varía considerablemente.<sup>280</sup>

Dado que afirma la incompletitud y la inestabilidad de toda formulación ideológica, Butler argumenta contra la factibilidad del ideal de Democracia inclusiva total. Sus argumentos para rechazar el ideal político de la total inclusividad son, en algún sentido, paradójicos: debemos empeñarnos en alcanzar ese ideal político aunque nunca lo logremos. Es decir, la inclusividad radical funciona como un *ideal* (una ficción) *político positivo* aunque sepamos que es imposible. Ninguna categoría puede ser totalmente inclusiva a menos que sea completamente vacía o carente de significaciones. Caso contrario, ninguna categoría puede carecer de efectos excluyentes.

Precisamente, para que sea inteligible, toda categoría vacía –“sujeto” o “humano”, por ejemplo– tiene que ser interpretada, es decir, se le tiene que asignar algún significado, y es esta interpretación la que produce los efectos excluyentes. Aun cuando sea muy amplia o abstracta, ninguna interpretación puede ser completamente inclusiva. Siempre es posible que una o varias significaciones sean (implícitamente) inclusivas a expensas de otras. No obstante, *aún si cada formulación discursiva se produce gracias a la exclusión, no se puede sostener que todas las*

---

<sup>280</sup> *Bodies that Matter...* pp. 192 ss. Laclau & Mouffe, *Op.cit.*

*exclusiones son equivalentes*.<sup>281</sup> Solo las que son violentas son problemáticas, es decir, las exclusiones producidas por las convenciones e interpretaciones hegemónicas. Si no podemos simplemente abolir el poder del discurso y sus efectos excluyentes, podemos al menos –sostiene Butler– cambiar su fuerza y su modalidad. En el proceso de resignificación, podemos socavar la fuerza compulsiva de las convenciones y de las interpretaciones hegemónicas, y consecuentemente, reducir su violencia excluyente.

Más aún, sería políticamente indescable reducir los efectos excluyentes no-compulsivos del discurso del poder. Como indicamos más arriba, son las convenciones no hegemónicas las que permiten diferenciar posiciones o identidades de sujeto. Estas diferencias son excluyentes de modo neutral: ser maestra, filósofa, feminista, por ejemplo, excluye numerosas otras posiciones o trayectorias posibles que, en principio, se hubieran podido elegir y que, ocasionalmente, hubieran cambiado el curso de cualquier vida. En realidad, dadas las connotaciones negativas del término *exclusión/excluyente*, sería más útil y adecuado hablar de *diferenciación*, como un efecto no compulsivo del poder discursivo. En este sentido, en la interpretación de Vasterling, es obvio que la *inclusividad radical como completa reducción de toda diferenciación* sería un ideal político de dudosos beneficios. En su opinión, que no compartimos, la condición política que se aproxima a esta realización de inclusividad radical es el *totalitarismo*. Ahora bien, la definición de *totalitarismo* de Hannah Arendt remite a la destrucción de la pluralidad,

---

<sup>281</sup> Butler recrea aquí un viejo problema en términos de la inconmensurabilidad existente entre “lo real” y “la simbolización”. Lo “real” siempre tiene un resabio insimbolizable y a la “simbolización” siempre se le escapa algún aspecto de la realidad. Cf. *Bodies that Matter...* pp. 206 ss. Laclau & Mouffe, *Op.cit.*

es decir, a las diferencias contruidas a partir del discurso y de la acción, y supone que esa reducción totalitaria es la que Butler tiene en mente cuando afirma *no puede haber inclusividad completa y final /.../ y por razones democráticas, nunca debe haberla.*<sup>282</sup> Butler no obstante ofrece la inclusividad radical como un *ideal político positivo*. Pero lo hace en el contexto de un diagnóstico político crítico del mundo en el que vivimos: un mundo en el que las convenciones hegemónicas determinan quien ha de ser sujeto y quien no. En este contexto, empeñarse por alcanzar la inclusividad completa significa empeñarse por alcanzar una democracia radical en el mundo; es decir, un mundo no regulado por convenciones hegemónicas, un mundo en el que cada uno esté investido del estatus de sujeto.

Aún cuando la considera un ideal político positivo, Butler es cauta a la hora de presentarlo más allá de un objetivo a alcanzar. Para que sea un objetivo alcanzable, el ideal de la democracia radical debe traducirse en términos de un programa o movimiento político: la universalidad abstracta de la inclusividad total debe traducirse a una universalidad concreta, significativa, tal como la universalidad concreta de los derechos humanos. Aunque inevitablemente, si el ideal ha de hacerse efectivo, la traducción tiene su precio porque no se puede evitar —a su juicio— que sea excluyente y dudosa. Si se toma la democracia radical como un objetivo a alcanzar, ideal y traducción pueden entrar en conflicto. Lo que se pierde en este enfrentamiento es la distancia crítica irreductible entre la universalidad abstracta y la concreta, entre el ideal de inclusividad total y su traducción inevitablemente ambigua y excluyente.

---

<sup>282</sup> Vasterling, *art.cit.*; *Bodies that Matter*, p. 221. A nuestro juicio, Vasterling confunde “igualdad” con “homogeneidad” o “identidad”. Cf. Scott, J. “Deconstructing Equality versus Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism” En: *Feminist Studies*, 14.1, 1998.

Debido a esta falta de distancia crítica, la traducción y la violencia de la exclusión suelen ignorarse, justificarse o, más probablemente, invisibilizarse. En otras palabras, sin distancia crítica el ideal de democracia radical, como cualquier otro ideal de un mundo perfecto, puede convertirse precisamente en su contrario.<sup>283</sup> Según Butler, para evitar este conflicto, se debería considerar la democracia radical como una idea regulativa en el sentido kantiano. En tanto que tal, convoca a la acción *como si* la inclusividad total fuera realizable en el futuro y, al mismo tiempo, impide aquí y ahora cualquier exclusión violenta en su nombre.

La política feminista puede extraer una valiosa lección del argumento general que concierne a la inclusividad radical. En la medida en que invoca la categoría de “mujer” enfrenta un dilema: Por un lado, no puede sino confiar en esta categoría si es que quiere tener una base para la solidaridad y el ejercicio del poder. Por otro lado, ni siquiera las especificaciones de identidades políticamente más correctas y multiculturalistas pueden satisfacer la promesa de inclusividad que esta categoría implica. Por el contrario, las categorías políticamente inclusivas invocan más que mitigan las recriminaciones de exclusión y falta de reconocimiento. En vez del ejercicio del poder y la solidaridad resulta la “politización de la identidad”.<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Tanto H. Arendt como J.F. Lyotard, siguiendo a Kant, explican la pérdida de distancia crítica como un fracaso en reconocer la heterogeneidad del pensamiento y de la acción, y la idea de realidad. Mientras que es posible pensar el absoluto, lo perfecto, lo total, estas ideas no son en tanto que tales realizables, porque la realidad está siempre atada a la pluralidad y a la contingencia. Vasterling, *art.cit.*

<sup>284</sup> *Bodies that Matter*, p.117. Vasterling, *art.cit.*

Sin embargo, apelar al uso de la categoría “mujer” –como quiere Vasterling– como base del feminismo a la manera de un ideal regulativo, más que como representación de todas las mujeres, resuelve el dilema solo en parte. En efecto, la categoría no pierde su carácter históricamente normativo. Sin embargo, Butler sostiene que debemos *realizar un doble movimiento: invocar la categoría y, de ahí, provisoriamente instituir una identidad, y al mismo tiempo abrir la categoría como sitio de permanente oposición política*.<sup>285</sup> Esta solución no parece, sin embargo, habernos hecho avanzar mucho más allá del reconocimiento político tradicional.

Porque, la ciudadanía no es simplemente una identidad entre otras, es un principio organizador que afecta las diferentes posiciones del sujeto como agente social y favorece o interfiere en sus libertades individuales. La construcción de la ciudadanía supone un conjunto de características que se articulan de modo crucial y complejo con alguna definición de sujeto, sin que ello signifique que se apele a ningún tipo de esencias fijas. Pero si la inclusividad total es imposible, entonces los vectores de poder deben definir los criterios que demarcan la frontera u horizonte de inclusividad. Es decir la condición de posibilidad de la inclusión y del reconocimiento.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> *Bodies that Matter*, p. 222.

<sup>286</sup> Mouffe, “Feminism, citizenship... En: Mouffe, *Op.cit.*

### *Algunas observaciones*

No cabe ninguna duda de que las obras de Butler son desafiantes y provocativas. Escritas en una jerga a veces innecesariamente compleja, Butler domina una amplitud temática poco común. No obstante, sus alambicados exámenes hacían augurar conclusiones más radicalizadas que la apertura crítica de la categoría “mujeres”, el retorno a un Kant postlingüístico y el intento de compatibilizar una agencia sin sujeto con las instituciones del liberalismo político en un marco neo-socialista. Sea como fuere, a modo de ejemplo, nos interesa formular brevemente algunas observaciones, sin pretensión alguna de agotar el análisis de los méritos o de los deméritos de su extensa producción.<sup>287</sup>

A pesar de que Webster sostiene que no se puede acusar a Butler de subestimar la agencia y así socavar las bases de la acción política de las mujeres, es posible al menos formular algunas observaciones. En primer término, la propuesta de Constructivismo Radical (o hiperconstructivismo) de J. Butler ha generado reacciones de diversa índole. Por un lado, algunas teóricas critican severamente esta posición señalando sus méritos pero también los peligros de una propuesta tan extrema como la presentada en *Gender Trouble*. Especialmente Seyla Benhabib y Nancy Fraser le han objetado haber abandonado ciertos conceptos políticos claves como “autonomía” e “identidad”. Al mismo tiempo, consideran que su intento de redu-

---

<sup>287</sup> Sin nombrarla, Agacinski (siguiendo a Héritier y a Fraisse), entre otras, critica severamente todo intento de borrar o invisibilizar la diferencia de los sexos y de equiparar el la sexualidad gay/lésbica a la heterosexualidad. Cf. Agacinski, *op.cit.*, cap. “Identidad y Homosexualidad”.

cir todo a un constructivismo lingüístico monista constituye una posición determinista.<sup>288</sup> Butler se defiende, como vimos, de sus críticas, a la vez que, sin reconocerlo, en *Bodies that Matter*, y obras posteriores, debilita la tesis de *Gender Trouble*. Tanto es así, que llega a defender una interpretación kantiana de su concepción de onto-gnoseológica de materia, inscribiéndose en una tradición filosófica dura, y fuertemente criticada por la postmodernidad. ¿Puede efectivamente el *giro lingüístico postkantiano* de Butler superar la modernidad y la postmodernidad? ¿Logra eludir las tenazas de la *lógica de lo mismo*? ¿No recae, acaso, en un nuevo binarismo cuando distingue “auténtico” de “real”, por ejemplo? Si bien estas y otras cuestiones son actualmente tema de debate, nos permitimos, al menos provisoriamente, sostener que no logra solucionarlos tan satisfactoriamente como es de desear.

En segundo lugar, si bien es claro que siguiendo en parte a Lacan e Irigaray, Butler sostiene que La Ley del Sexo invisibiliza a las mujeres, no queda claro cómo esta Ley fundante de la inteligibilidad de la cultura occidental determina también la exclusión por clase, raza, o religión. Podríamos arriesgar al menos dos posibilidades: o bien Butler debilita la causa del feminismo en pro de las nuevas vertientes multiculturales o de las minorías sexuales, o bien Butler supone que el feminismo ya cumplió con sus objetivos, y ahora debe extender sus logros a otros grupos, superando su posición tradicional.

---

<sup>288</sup> Cf. Benhabib, S. Butler, J. Cornell, D., Fraser, N. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995. Una clara exposición sobre las divergencias entre la concepción de Benhabib y de Butler sobre la noción de sujeto y la de agencia, Cf. Webster, *art. cit.*



Ahora bien, Butler acepta la imposibilidad de la inclusión total. Conclusión: siempre habrá discriminados, el desafío es que el grupo excluido ni se galvanice estructuralmente ni quede determinado lingüístico-culturalmente *a priori* como el lugar (sitio) de la discriminación. Que abyectos y normales se necesitan mutuamente se sigue de su adopción del vocabulario de la lógica binaria de dominio y co-dominio. Cómo sea posible la dinámica de la oposición entre ambos, sin caer en determinaciones ni en interpretaciones a la manera de la dialéctica hegeliana o beauvoriana ni se quede tampoco atrapada en el binarismo normal/abyecto, por ejemplo, no queda suficientemente claro de sus análisis.

En efecto, uno de los modos de quebrar las definiciones normativas es la transgresión a partir de conductas performativas de agentes no-sujetos. Si los vectores de poder discursivo troquelan un sujeto y si la agencia es el aspecto dinámico del poder apropiado por un agente, es claro que “hay” un punto previo, que Butler ubica en el deseo. Sea como fuere, Butler, como cualquiera, necesita un punto de apoyo para fundar su argumento. Este punto de apoyo debe ser *lógicamente previo*, a la inscripción. Aunque Butler reconoce que ninguna inscripción es completa y estable, y siempre es posible un “antes”, quiere subrayar que ese “antes” no es ontológicamente pre-dado, sino histórico y contingente. Bien, Llegados a este punto, entonces, ¿no es acaso posible aplicar a su razonamiento la misma crítica que ella hace al argumento beauvoiriano del sujeto autoconstituyente y que la francesa defiende sobre bases histórico-políticas en la noción de situación?. Sabemos que Butler tilda de esencialista a Beauvoir, pero también sabemos que Butler es tachada de esencialismo lingüístico, ¿en qué sentido y en cuántos se utiliza en los escritos de Butler la noción de “esencia” y la adjetivación “ontológico”? Sin duda, la respuesta a estas cuestiones excede nuestro trabajo actual,

pero al menos, queremos señalar algunas incongruencias en los planteos butlerianos, a los que sin duda ella respondería –como a Costera Meijier– en los poco felices términos de *estrategias disrruptivas*.

Asimismo, en tercer lugar, podíamos preguntarle también, como hace con Beauvoir, si en cualquier base biológica aflora cualquier “citación” del yo. Si esto no es así, entonces nuevamente debe pensarse en “lo” previo a la inscripción discursiva, al menos en términos de “humano”. Y fueran cualesquiera que fuesen las definiciones que de “humano” se dieran, convengamos en que sería difícil evitar referirse a ciertos caracteres biológicos, que serían “pre-dados” y obligarían a deslindar los pertinentes de los que no lo son, con la consiguiente apelación a un criterio de exclusión. Incluso, de apelarse a la noción de sexo-géneros paródicos, un sujeto paródico es producto de las redes paródicas que definen ese “lugar” individual y de un deseo de identificación (temporal o no) con ese lugar de citación. Pero bien podría pensárselo a la inversa: una tarea individual de autoconstitución paródica que luego teje redes. ¿La inversión lisa y llana de los términos del sujeto del humanismo determina su superación sin más?

Por su parte, cuando examina la noción de agencia, que deslinda de la de sujeto, Butler apela a conceptos tales como “reflexión”, “disputa”, “establecimiento de reclamos”, “autocrítica”. Todos ellos deudores de la noción de intencionalidad, y que suponen un sujeto reflexivo, capaz de deliberación y de acción propositiva. Una concepción de sujeto tan explícitamente elaborada, no obstante, carece de fundamentación en *Bodies that Matter*. Butler aparentemente teme que la concepción del sujeto reintroduzca *el fantasma del sujeto humanista*, plenamente capaz de autodeterminación y autocreación. Ahora bien, lo segundo, no se sigue necesariamente del primero. Por

el contrario, el concepto de intencionalidad, de sujeto reflexivo, capaz de deliberación y de acción propositiva, puede ser plenamente compatible con una noción postestructuralista de sujeto, implicada en la cadena de significaciones y relaciones de un poder que no puede (completamente) controlar, noción con la que Butler trabaja.<sup>289</sup> El problema general con el marco teórico de Butler es que su conceptualización de la relación entre lenguaje y sujeto es, en algún sentido, demasiado restrictiva, y cae en callejones sin salida. Típicamente, la relación es descripta unilateralmente, con un lenguaje que forma y construye al sujeto. Consecuentemente, es difícil ver cómo la agencia es capaz del tipo de acciones que Butler le atribuye, por ejemplo la de “resignificación propositiva” del lenguaje que la ha formado y la de “consentir”. Nuevamente, Butler parece caer en alguna forma indeseada de circularidad como los deudores de la metafísica de la sustancia. En efecto, cómo puede haber *consentimiento* previamente a constituirse en agente. ¿No implica el consentimiento complicidad y, por tanto, la agencia? Además, si las prácticas instituyen los cuerpos como materia politizada y, por ende, en tanto que agentes ¿no son precisamente los cuerpos instituidos los que generan nuevas prácticas? ¿Es suficiente su apelación a la indecibilidad para escapar a la acusación de determinismo lingüístico? Si bien de *Bodies that Matter* se sigue que Butler supone una concepción de agencia viable y defendible, el marco teórico sobre el que la basa es en algunos aspectos deficiente y oscuro en otros. ¿Qué concepción de agencia, en definitiva, supone Butler? En principio, afirma que *la conclusión que se extrae de ella <la agencia> es subversiva en la medida en que refleja la estructura íntima por la cual el género hegemónico se produce a sí mismo*, disputa

---

<sup>289</sup> Vasterling, *Art. cit.*

los reclamos de heterosexualidad natural y originaria, y sugiere la politización de la identidad y del deseo como una dimensión autocrítica del activismo.<sup>290</sup> Porque, ¿qué haría que esa indecibilidad se incline hacia el lado de la transgresión y del desconocimiento de los discursos hegemónicos? Si así fuera, ¿toda y cualquier transgresión es igualmente válida?

Una última cuestión que me interesa señalar es –en un lenguaje tradicional– de índole política. Si bien la proliferación de los géneros paródicos desarticula, en principio, la dialéctica Uno/Otro y su consecuencia de dominación jerárquica tal como ha sido elaborada teóricamente hasta ahora, de la proliferación sin más de esos géneros no se sigue necesariamente que la dominación y las jerarquías se acaben: por el contrario, pueden adquirir nuevas y complejas formas. De momento, los ejemplos antropológicos a los que apela Butler, tal como los que toma Nicholson, no muestran sociedades que hayan acabado ni con las jerarquías ni con las opresiones, sino que las complejizan en tramas sutiles cuya potenciación, en parte, desconocemos.<sup>291</sup>

Ante la pregunta de qué aporta al feminismo una teoría como la de Butler, la respuesta de Vasterling o de Agacinski, entre otras, ha sido terminante y negativa: una teoría como la de Butler debilita el proyecto feminista y lo hace políticamente inviable. Con todo, debemos recordar que examinamos un pensamiento inacabado, en gestación, y consciente de estos u otros problemas más complejos aún. Que los intereses butlerianos se están desplazando hacia las prácticas políticas colectivas a la par que abandona una posición previa más estetizante y elitista nos hace imaginar futuras interesantes y controvertidas aportaciones.

---

<sup>290</sup> *Idem.*

<sup>291</sup> Nicholson, L. "La genealogía... *op.cit.* n. 8. Hériitièr, *Op.cit.*

## Capítulo 6



## Sujeto-mujer y otros espacios contrahegemónicos

### *El feminismo postcolonial*

En los últimos años, numerosas investigaciones empíricas muestran claramente que aún hoy las mujeres ocupan mayoritariamente posiciones periféricas en las estructuras socio-políticas y económicas de las naciones a las que pertenecen. Pero, aunque se observan desigualdades de género tanto en Europa como en América del Norte, las desventajas relativas de las mujeres de los países pobres son más agudas. En efecto, en ese conglomerado heterogéneo de países y culturas, definidos a veces por su condición económica periférica como Tercer Mundo, las mujeres soportan inequidades incluso más profundas en sus posibilidades de vida.<sup>292</sup> Por ejemplo, si se

---

<sup>292</sup> Las teóricas del postcolonialismo y muchas ecofeministas utilizan la controvertida denominación de *Tercer Mundo*. Pertenecen al Tercer Mundo países con serios problemas económicos pero también otros que, como Arabia Saudita o Kuwait, no los tienen en sentido estricto, salvo respecto de la distribución *per capita* de la renta. Por su parte, en la mayoría de los países musulmanes, la condición de las mujeres no es tanto una cuestión de ingresos cuanto cultural. Cf. *Hypatia* vol. XIII, 2 y 3, 1998 dedicados al multiculturalismo. Tomo de ahí algunas ideas generales.

toman como base los índices de Europa y de América del Norte, o de ciertas áreas de África al sur del Sahara, el número de “mujeres faltantes” en amplias zonas de Asia y del norte de África es alarmante.<sup>293</sup> Por supuesto, este es tan sólo uno de los modos posibles de medir la situación de las mujeres porque la intensidad del problema excede esos baremos, y es sabido, además, que no poseemos datos confiables de muchas regiones del globo, incluyendo la nuestra. Esto basta para ilustrar que las desigualdades de sexo-género en cuestiones tan cruciales como la vida y la muerte no han sido superadas, y que se potencian además con intereses étnicos, económicos, religiosos, entre otros. En síntesis, la hora del postfeminismo ha llegado a muy escasos lugares del globo.

Sin embargo, se produce en la actualidad un proceso de “mundialización” en el dominio cultural y de “globalización” técnico-económica altamente complejas. No se trata, con todo, de un fenómeno de “cultura de masas”: es una situación nueva que las viejas categorías de comprensión no abarcan ni explican suficientemente. Rebasadas las categorías modernas, perdida la linealidad del espacio y del tiempo, se produce una serie de paradojas que podríamos ubicar entre los márgenes extremos de la tecnofilia y la tecnofobia. A vidas cada vez más dependientes de complejas tramas técnicas, se oponen a la vez redes cada vez más complejas de resistencia al “progreso” entendido como avance tecnológico (movimientos ecologistas, multiculturalistas, etc.) La euforia por los descubrimientos que

---

<sup>293</sup> El total de ‘mujeres faltantes’ solamente en China es de más de 50 millones. Sen, A.K. “Diferencias de Género y Teorías de la Justicia” En: *Mora*, 6, 2000. Cf. también, Sen, A.K. *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1998; Sen, A.K. “Positional Objectivity” *Philosophy & Public Affairs*, 1992. p.126-145. Cf. también, Gianella, A. “Mujeres y economía” En: *Hiparquia*, VII, 1994.



ponen a los seres humanos en una situación nunca antes imaginada (genoma humano, reproducción *in vitro*, clonación, etc.) tiene como contrapartida el pánico a la destrucción o a la manipulación más absolutas. Se produce paralelamente un proceso de desterritorialización e internacionalización y un *pensar* disperso, difuso, multilocalizado. La fragmentación, como proceso de particularismo, y la globalización, como proceso de englobamiento, corren paralelos. Nociones filosóficamente tan relevantes como la de la identidad se derrumban a la vez que se generan (paradójicamente) las afirmaciones más exacerbadas de identidad étnico-religiosa. Esta última tensión ha desembocado en las numerosas guerras acaecidas en el corazón de Europa desde la *Caída del Muro* y ante los ojos impotentes de "el hombre civilizado". Es decir, emergen nuevos elementos a la vez que se potencian otros ya existentes, donde las fuerzas de la globalización, lejos de homologar el planeta, están generando nuevas fronteras inter e intranacionales; no siempre territoriales. La volatilidad de los centros económicos, por ejemplo, influye de modo determinante en la configuración de los nuevos modos de hacer política, de entender y definir la ciudadanía, de analizar el consumo y la pobreza, de comprender y perfilar valores como la democracia, la libertad y la igualdad, y sus consecuencias son poco previsibles a largo plazo.<sup>294</sup>

---

<sup>294</sup> Este párrafo es deudor de: Braidotti, R. *Nomadic Subjects*, New York, Columbia University Press, 1994; "Diferencia sexual y postmodernidad" Serie de Conferencias auspiciadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, F.F. y L., UBA, octubre 1998; "Diferencia Sexual, incardinamiento y devenir" En: *Mora*, 5, 1999; Amado, A. Domínguez, N. "Diferencia sexual y nomadismo: entrevista a Rosi Braidotti" En: *Mora*, 5, 1999.

Ahora bien, ante los efectos de la globalización y de los cambios rápidos, subsiste, como su negación, tal como dijimos, un proceso de particularización. En la tensión entre ambas fuerzas se retienen la inferiorización y marginalidad de las diferencias étnicas y religiosas o el sometimiento y la dependencia económica de millones de mujeres. En este marco, el feminismo postcolonial sostiene que esa visión negativa de la diferencia obedece a los preconceptos occidentales colonialistas que se han desarrollado a lo largo de más de quinientos años de dominación. Por tanto, sólo a partir de un examen cuidadoso de la *lógica del dominio* (objetivo que comparten con las ecofeministas), pueden desarticularse las intrincadas vinculaciones entre diferencia, jerarquía, Uno-Mismo, norma e identidad. Para quebrar esa *lógica*, la denominada teoría postcolonial, sucintamente, conceptualiza la compleja dinámica de la formación y el intercambio cultural en un contexto geopolítico dado. Es claro que "postcolonial" no funciona como un rótulo neutral para un campo ya existente. Demarca activamente un proceso particular de inclusión y de exclusión, cuyo campo académico, al menos en EEUU, se ha extendido de tal modo que cabe sospechar de la facilidad con que la alteridad se neutraliza por mercantilización. Desde luego que, como cualquier término polémico, "postcolonial" puede servir mejor como el punto de partida de un análisis que como punto de llegada, porque las investigaciones y las necesidades deben combinarse con estudios coyunturales de contextos históricos y geopolíticos específicos. Si bien es una denominación discutida dentro de la teoría postcolonial, como uno de sus aspectos, suele entenderse por feminismo postcolonial un conjunto amplio de trabajos que examinan la condición histórica de las mujeres en los países liberados de su dominación colonial después de la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, el feminismo postcolonial pretende subvertir la desvalorización histórica de las mujeres como diferencia inferiorizada, a partir

del patrón de medida de la diferencia étnica, y valorarlas positivamente como diferencias recíprocas. Se intenta, de ese modo, zanzar los denominados conflictos de lealtades y teorizarlos más comprensivamente.

Puesto que los representantes, tanto del postcolonialismo en general como del feminismo postcolonial en especial, son fundamentalmente angloparlantes, en su mayoría de origen indio, educados en el Reino Unido o en EEUU, se han alzado fuertes críticas de anglocentrismo. Asimismo, se ha subrayado que una denominación tan amplia como *postcolonial* homogeniza diferencias fundamentales entre culturas nacionales (por ejemplo, la de la India, Sudáfrica o Australia), encubriendo también las diferencias étnicas, religiosas, estéticas y jerárquicas *dentro* de esas mismas culturas. De igual modo, un mismo país, pongamos por caso Australia, podría ser considerado postcolonial por los colonos blancos mientras que los nativos podrían seguir considerando su situación justamente como colonial. En América Latina, esto sucede en numerosos países de mestización escasa y muy localizada. Diferentes naciones indígenas precolombinas, en efecto, continúan considerando a la cultura "blanca" como invasora. Si bien se trata de países independientes desde el siglo pasado, que ya han construido una cultura sincrética de peso considerable, los problemas étnicos dentro de sus propias fronteras son, a veces, más complejos que sus relaciones con otros países. Esto es tanto más así cuando una misma nación (étnicamente definida) se ha visto diseminada y/o desagregada en más de una nación-estado como unidad geopolítica.

Otros sugieren, en cambio, que la teoría postcolonial no supone un corte tajante en el proceso de transición histórica que va de la condición colonial a la postcolonial, e ignora las influencias actuales de la cultura occidental que se producen

fundamentalmente en el orden económico y en el político.<sup>295</sup> En este sentido, es interesante tener en cuenta que en la denuncia postcolonial de la *lógica del dominio* se tienen en cuenta las mismas premisas que subyacen al concepto de colonialismo y de imperialismo. Suponen, por tanto, un centro (el imperio) y una periferia (los países coloniales) y un movimiento expansionista, donde el mundo se ve desde la encrucijada de los intereses transnacionales o transimperiales. Se presupone una clara marca entre el “adentro” y el “afuera”, de los límites nítidamente delimitados del imperio. Sin embargo, la problemática actual de la globalización y de la mundialización muestra los límites de estas interpretaciones: una sociedad global no nace de la mera sutura de elementos previos, es *sui generis*, posee una lógica propia según la cuál reordena sus elementos (viejos y nuevos) de una manera que podríamos denominar transversal. Las relaciones en una sociedad global no son meramente “inter”; por tanto conceptos como “adentro/afuera”, “centro/periferia” son insuficientes aunque aún se conserven las fronteras políticas de los países, administrados y definidos todavía *more moderno* bajo los/límites del estado-nación y su heteróclita composición.<sup>296</sup>

Precisamente, el feminismo postcolonial y el multiculturalismo aunque aúnan esfuerzos y muchas veces es difícil cuando no imposible distinguirlos obedecen a principios distintos. La teoría feminista postcolonial se caracteriza, fundamentalmente, por ser deudora de una lógica moderna implícita a pesar

---

<sup>295</sup> Felski, R. “La doxa de la diferencia” En: *Mora*, 5, 1999; Rivera Cusicanqui, S. “Relaciones interétnicas en América Latina” y “Multiculturalismo e identidades: estudios en/sobre América Latina” En: *Encuentro de fin de siglo. Latinoamérica: Utopías, Realidades y Proyectos*, Salta, U.N.Sa, noviembre de 1999.

<sup>296</sup> Tomo algunas ideas de: Ortiz, R. *Otro Territorio*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

de negarse a aislar el género de otros determinantes como la etnia o la clase, y a enfatizar los aspectos materiales e institucionales del poder a la manera postmoderna. Desconocen, de ese modo, las propias jerarquizaciones y discriminaciones en el interior de sus culturas autóctonas, por lo general, idealizadas y denuncian las relaciones de poder como si sólo fueran inherentes al modelo occidental. Ahora bien, en oposición a los modelos de autoctonía racial y cultural, aunque también en alianza con los multiculturalismos, algunas teóricas se inclinan por sostener que, en una era de constantes migraciones, de globalización de los *mass-media*, y de continuo flujo transnacional de información, la distinción colonial-postcolonial no es posible, porque la cultura de los colonizados irrevocablemente –como ya había teorizado Franz Fanon a comienzos de la década de los ‘60– se altera en el contacto con la de los colonizadores y *viceversa*. Si como bien afirman algunas teóricas postcoloniales, surge en los colonizados un fenómeno inevitable que denominan contra-identidad, que se moldea en la experiencia de la colonización, nada permite inferir que esta contra-identidad no se construya a partir de parámetros patriarcales *aggiornados* y modelizados según las coordenadas del caso. Algo en este sentido denuncia Anzaldúa cuando afirma, refiriéndose a las chicanas, que *los varones hacen las reglas y las mujeres las transmiten: las madres y las suegras enseñan a las jóvenes a obedecer, a callar, a aceptar sumisamente la cultura de los varones y de la iglesia.*<sup>297</sup> Esto obliga a tomar en cuenta en qué medida una cultura “mundializada”, una “cultura moderna”, y hasta pre-moderna, atraviesen o permeen nuestras vidas cotidianas y nuestros hábitos.

---

<sup>297</sup> Salvatore, R. “Debates post coloniales” En: *Entre pasados*, VIII, 15, 1988. Cf. Anzaldúa, G. *Borderlands/La frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987, pp. 16 ss.

Ya sea que consideremos la globalización como un fenómeno externo (foráneo) o una transformación interna y profunda de nuestras propias sociedades; ya sea que indagemos en los nuevos modos de organización social, en la nueva concepción del mundo o en la comprensión de las nuevas formas emergentes del viejo universo simbólico es necesario que nos preguntemos por el modo en que se potencian las viejas y las nuevas formas de exclusión y de sexismo, pues una cultura mundializada configura un patrón civilizatorio nuevo. Debemos preguntarnos además si el sexismo es un elemento más de la *memoria colectiva mundial*, y, en todo caso, cómo examinarlo, denunciarlo y revertir sus efectos. Porque nunca tanto como ahora la universalización de los *imperativos* es contrastable a escala mundial.

Desde luego, los análisis de la complicada intersección del género con la etnia, la clase, la religión, u otras determinaciones, inevitablemente socavan, según ciertas teóricas postcoloniales, las bases de la narrativa feminista occidental tradicional sobre el poder masculino y la carencia de poder *real* en manos de las mujeres. En efecto, haciendo propia la concepción positiva de la diferencia (Derrida, Irigaray entre otros), las feministas postcoloniales articulan tales diferencias de manera que se apartan de las concepciones del feminismo occidental. Fragmentan la noción de alteridad y reivindican su derecho a identidades culturales propias que -según denuncian- el universalismo y la cultura occidental históricamente han encubierto. Critican, además, la visión homogénea que tienen las feministas occidentales de las mujeres del Tercer Mundo. El feminismo postcolonial tiende a afirmar como irreductible y particular la compleja diversidad que caracteriza la vida de las mujeres no-occidentales. Concluyen, además, que la política feminista occidental *fetichiza* las diferencias culturales, pre-ordenándolas según categorías occidentales en res-

puesta a la *lógica de lo mismo*. Desde luego, esta estrategia genera el "multiculturalismo" como una categoría de análisis que, a la larga, no hace sino reforzar las jerarquías fundamentales entre las mujeres. En la medida en que el discurso feminista de las mujeres no-occidentales sólo se hace comprensible en el marco de la lógica del *imperialismo* occidental, se constituye una nueva e impensada apropiación de la diferencia del otro.<sup>298</sup>

Por su parte, Chandra Mohanty critica también la resolución de las teorías feministas sobre la opresión de las mujeres por su concepción euro-americana del Tercer Mundo, y defiende una imagen compleja de *la Mujer del Tercer Mundo*.<sup>299</sup> Sostiene que los discursos hegemónicos consideran a esa mujer *monolíticamente*, y la describen como sexualmente reprimida, atada a las tradiciones, y sin educación, en explícito contraste con la educada, moderna y autónoma feminista del Primer Mundo. De ese modo, las feministas occidentales se apropian de *la mujer del Tercer Mundo* como última prueba de la universalidad del patriarcado y del tradicional sometimiento femenino. Siguiendo la lógica de la modernidad, se describe a las mujeres del Tercer Mundo (y que mantengan esta denominación no es casual) tanto como parte de una sororidad global putativa como de una *alegoría de la alteridad cultural*, enigmática e indiferenciada, cuyos rasgos identitarios suelen lindar el esencialismo. En este último sentido configuran un espacio

<sup>298</sup> Spivac, *art.cit.*, Felski, *art.cit.* Cf. también, Ang, I «I'm a Feminist but... 'Other' Women' and Postnational Feminism» En: Caine, B. & Pringle, R. *Transitions: New Australian Feminism*. New York, Saint Martin's, 1995; Chow, R *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington. Indiana University Press. 1993. *Hypatia*, XIII, 2-3, 1998. Gauch, S. "Telling the tale of a Body Devoured by narrative" En: *differences*, 11, 1999.

<sup>299</sup> Mohanty, Ch. "Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary*, 2. 13, 1.

cualitativamente diferente que a la vez preserva y refuerza la dicotomía Uno/Otro, donde la búsqueda y el reconocimiento de la alteridad se resuelve en una auto-afirmación cultural. Contra esa perspectiva etnocéntrica, Mohanty reclama análisis específicos contextualizados y diferenciados de las formas en que las mujeres son producidas como un grupo sociopolítico en un lugar histórico y cultural particular. De modo que *la Mujer del Tercer Mundo* (en singular ontologizado) está construida no sólo por las narrativas hegemónicas de los varones del Tercer Mundo, sino también por el feminismo hegemónico del Primer Mundo, con las distorsiones propias de cada caso y la subsistencia de una doble subalternidad.

Ahora bien, conviene que tengamos presente que las diferencias pueden multiplicarse al infinito y que las igualdades y diferencias se construyen en base de ciertos criterios, por lo general no neutrales. El énfasis de Mohanty en lo específico y lo local, como opuesto a lo homogéneo y lo global, parece mostrar cierto escepticismo respecto de la teoría y la viabilidad de los objetivos generales de largo alcance. En otros contextos, sin embargo, Mohanty insiste en la necesidad de ampliar la perspectiva de la internacionalización de las economías y de las fuerzas laborales, enfatizando el valor de los análisis interculturales, como una forma de conceptualización del proceso sistemático socio-económico e ideológico en el que están inmersas las mujeres del Tercer Mundo. Así, justifica retener a pesar de sus propias críticas la categoría *Mujer del Tercer Mundo* a la manera en que Butler acepta mantener la categoría *mujeres* por cuestiones de *estrategia* política. Esta estrategia (noción que toman de Foucault) tiende a potenciar los modos de enfatizar las posibilidades de acción política de las mujeres que, posicionadas de diversos modos, logran su unidad a partir de la creación de lo que Mohanty denomina *comunidades imaginarias*, Butler *constructos ficcionales*, Kant *ideas*



*regulativas* y *Hume ficciones metafísicas*. En síntesis, Mohanty intenta mantener un equilibrio complejo e inestable entre el particularismo y el universalismo, criticando y reteniendo categorías comprensivas generales y particulares bajo el sello de la modernidad.

Posiciones como la suya, denuncian que la comunidad feminista occidental absorbe la diferencia en los parámetros ya existentes (como diferencia en la igualdad), sin cuestionar la legitimidad de su auto-apropiación de la legítima representación de *Las Mujeres*. De ese modo, se complica la visión idealizada de las diferencias múltiples para llamar la atención sobre la brecha real, y a menudo profunda, que separa a las mujeres entre sí, más allá de las comunidades imaginarias de proyección política. Se trata, con todo, de reconocer e identificar la tensión entre la “diferencia” como diversidad benigna y deseable de la “diferencia” como conflicto, fractura, desacuerdo o diferendo. Mientras que la apelación a una identidad femenina común es cada día más insostenible dentro y fuera del feminismo, el retorno a una política acrítica de *la diferencia* es una alternativa inadecuada.

Parece, por tanto, necesario romper con visiones dicotómicas que llevan a examinar sólo uno de los polos de la alternativa: o globalización o particularización. Los elementos aparentemente desconectados del mundo actual interactúan estrechamente entre sí. Debemos –como sugiere Rosi Braidotti– situarnos en la paradoja. Justamente por eso no se deben ignorar las desigualdades sistemáticas de las mujeres en el acceso al poder, al conocimiento y a los recursos materiales en las sociedades tradicionales, ocultas bajo la ambigüedad de una autenticidad idealizada. Tales desigualdades, independientemente de lo que algunas feministas postcoloniales sostengan, están legitimadas tanto por las estructuras socio-políticas

y económicas occidentales como no-occidentales. Más aún, es preciso estar alerta cuando algunos estudiosos sugieren teorizar, sobre la base de la noción habermasiana de "espacio público" —cuyo sexismo N. Fraser ha denunciado— el ahora *espacio público mundial*.<sup>300</sup> Sin embargo, algunas feministas postcoloniales consideran que la desigualdad es *la consecuencia sistémica del desarrollo histórico global de los últimos 500 años, de la expansión del capitalismo europeo moderno a través del mundo, que resultó en la sumisión de todos los "otros" pueblos a su forma de operar, su lógica económica, política e ideológica*. No reconoce como inequidades la legitimidad que se concede a las diferencias económicas, de casta, las prebendas personales o los beneficios de cuna de los habitantes de sociedades tradicionales como la de la India, la China, la América precolombina o la Europa pre-modernas. No es que creamos que el modelo occidental no las tiene, es que tales análisis resultan insuficientes y de un reduccionismo maniqueo. Amparar bajo el rótulo de *lógicas identitarias no-occidentales* a ciertos sistemas de exclusión, y legitimar la discriminación o la violación real de derechos por el mero expediente de que el concepto de igualdad es occidental y moderno, me parece cuanto menos falaz e insostenible.

De ahí, por supuesto, no se sigue que los modelos no-occidentales deban ser avasallados o arrasados. Conceptualizar las diferencias como *la marca que los otros tienen* implica autoinstituirse en norma e ignorar que toda diferencia es recíproca y debe ser críticamente evaluada más que idealizada o rechazada. El beneficio secundario del *Primer Mundo* al trasladar la diferencia al *Tercero* es procurarse una ubicación modélica, idealizada. Sabemos que forma parte de los mecanismos de

---

<sup>300</sup> Ortiz, *op.cit.* Ang, *op.cit.* Fraser, N. "Reconsiderando la esfera pública: una contribución crítica a la democracia existente" En: *Entrepassados*, 7, 1994.

defensa de los individuos y de los pueblos proyectar aquello que es indeseable *afuera* como lo desconocido, lo extraño, el lugar dónde es imposible que arraigue cualquier valor civilizatorio. O, contrariamente, proyectar en *lo Otro* lo más deseado por irrealizable en una suerte de visión del paraíso. Distopías y utopías que forman parte de las paradojas de las que hablábamos más arriba. Si aceptamos esta segmentación tendremos serias dificultades para ver nuestras propias insuficiencias. Por ejemplo, el mapa de la pobreza, como bien se sabe, incluye también (aunque en menor medida) muchos individuos de los denominados países del Primer Mundo, invisibilizados bajo el promedio de ingreso *per capita*. De la misma manera, algunos (generalmente pocos) sectores del llamado Tercer Mundo gozan de beneficios económicos y políticos impensados en los países hegemónicos. Paralelamente, el racismo y la exclusión no son vicios del Tercer Mundo en mayor medida en que lo son del Primero, con el agravante de que el poder económico de este último genera más focos de poder excluyente que solidario. Muchas veces estos constructos actúan como la base simbólica que articula una alteridad posible, incompleta, no actual, que encierra la potencialidad de un mundo diferente, con fuertes rasgos redentores, de los que tanto el *post* como el *ecofeminismo* no están exentos. En síntesis, la heterogeneidad interna de constructos como Primer o Tercer Mundo debe tomarse seriamente en consideración a la hora de hablar de subalternidad y de sujetos subalternos, o de complejos modelos identitarios de etnia y de religión. Caso contrario, serias tensiones internas y ciertas alianzas políticas son inexplicables.

Indirectamente, el modelo postcolonial surge a partir de la intensificación y subsiguiente fragmentación de las diferencias. La consecuencia de esta estrategia es, al menos, doble. Por un lado, algunas de las propuestas postcoloniales funcio-

nan más bien como modos de autoafirmación y autoidentidad nacional y/o política. Sin embargo, muchos de sus representantes emiten discursos que peligrosamente recurren a la inconmensurabilidad (distintivo histórico de los Estudios Culturales) para describir las relaciones entre las mujeres (o los varones) de cada etnia entre sí. Esta posición, que comparten con comunitaristas éticos, postmodernos y ecologistas, no deja de tener aristas indeseables puesto que la inconmensurabilidad impide el acuerdo, la crítica, la persuasión, y el enriquecimiento mutuo de los conceptos; no hay términos ni criterios comunes que permitan que un argumento prevalezca sobre otro. De ese modo, se tiende a paralizar la acción reivindicatoria, legitimándose solamente los intereses políticos de las mujeres de un cierto color, cultura, o etnia, descartándose otros considerados no pertinentes por omisión. Al mismo tiempo se postula como imposible que mujeres de otras etnias y culturas se preocupen o denuncien una situación de inequidad atentatoria contra los derechos de las mujeres. Si dos situaciones son inconmensurables entre sí, se está libre de compromiso, de responsabilidad y de acción política transnacional al respecto. La apelación a la inconmensurabilidad socava cuanto menos toda legitimación de acciones políticas tendiente a generar redes solidarias transnacionales, interétnicas e interclasistas, cubriéndose bajo el rótulo de la "identidad cultural" buena parte de las transgresiones a los derechos humanos de esas mujeres.<sup>301</sup> En síntesis, el rechazo de algunos parámetros universales resta fundamentación teórica a la defensa de los derechos de muchas mujeres y tiende a paralizar cualquier apuesta a *políticas*

---

<sup>301</sup> Estoy pensando en prácticas como la infibulación, la cliterectomía, los modos de violencia doméstica como ejercicio de los derechos del esposo, los casamientos infantiles, los ritos de iniciación sexual, etc.

*públicas orientadas a remover las condiciones de la dependencia y de la sumisión.*<sup>302</sup> Estas cuestiones vinculan la *diferencia* con el problema de saber cuáles son pertinentes y dignas de reconocimiento.

Otra consecuencia de algunas posiciones postcoloniales, contra el intento de Braidotti de rescatar la diferencia sólo como *positivamente otra*, es la continua insistencia en la diferencia como *lo otro-ajeno* opaco a los análisis comparativos entre grupos sociales y como una forma de elucidar desigualdades materiales, de poder y de recursos. Nuevamente, esto pone en evidencia la dependencia conceptual de algunas elaboraciones de la *diferencia* respecto del concepto de igualdad del tan criticado modelo ilustrado. Por ello, como subraya Felski, la igualdad no funciona simplemente como un concepto “falocéntrico” o “imperialista”, sino más bien como un término indispensable para poner al descubierto y criticar las patologías tanto del patriarcado como del imperialismo.<sup>303</sup>

Ya hemos apuntado el ineludible sincretismo y la transversalidad que se producen entre las culturas del colonizador y del colonizado y a partir de la culturalización y la globalización. En atención a este fenómeno, recientemente, los estudios postcoloniales han acuñado conceptos tales como *hibridez*, *creolización* y *métissage*, que conviene revisar. En principio, la palabra “híbrido” (y términos derivados) se relaciona con los discursos de la genética racista del siglo diecinueve que, en este siglo, recogió fundamentalmente la sociobiología.

---

<sup>302</sup> Palacios, M.J. *Defender los Derechos Humanos*, Salta, U.N.Sa, 1999; Vidiella, G. “Sujeto moral, autonomía y reconocimiento” Iº Congreso Iberoamericano de Filosofía, Madrid-Cáceres, CSIC, Septiembre de 1998

<sup>303</sup> Felski, *art.cit.*

Sin embargo, se afirma que el poder y el valor del término radica en que *la hibridez, hace la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia, pero de una manera en que lo mismo no es más lo mismo, y lo diferente no es más, simplemente, lo diferente*. Por tanto, se producen *la diferencia y la igualdad en una simultaneidad aparentemente imposible*.<sup>301</sup> A nuestro entender, se trata al menos de una elección conceptual curiosa, por cuanto las metáforas de la hibridación remiten a la noción de manipulación, a lo artificial y con demasiada frecuencia connotan intenciones más o menos explícitamente eugenésicas, validadas por algunos poderes hegemónicos. Con el disenso de ecologistas y naturalistas, los procesos de hibridación se utilizan para los maíces y los perros de exposición, por ejemplo, pero son inaceptables para los humanos. Al mismo tiempo, los híbridos naturales, las mulas por ejemplo, carecen de capacidad reproductiva; es decir, el término connota también esterilidad. En síntesis, el campo semántico de este concepto nos parece poco feliz para rotular el proceso de mezclas culturales y étnicas.

El término “creolización”, por su parte, es demasiado restringido. En principio, “Creole” es la lengua, la cultura y la identidad de importantes comunidades de origen franco-canadiense, que finalmente se instalaron en la Louisiana francesa, antes de su anexión y luego independencia, y que hoy forma parte del territorio y del “modo de vida” estadounidense, sin dejar de lado su propia tradición cultural. Se trata de un proceso histórico singular y recibe un nombre propio que lo identifica, aunque a veces por extensión se aplique en otros procesos similares.

<sup>301</sup> Felski, *op.cit.* citando a Robert Young,

La palabra *métissage*, en cambio, nos parece más interesante. Sin que ahora sea el momento apropiado para historiar el recorrido del término, es cuanto menos llamativo que nos llegue por la curiosa vía de la tradición francesa en los Estados Unidos de Norte América, sostenedor actual del discurso hegemónico. En efecto, la palabra "mestizaje", su versión castellana, está tan arraigada entre nosotros como las huellas mismas de la Conquista. Si bien "mestizaje" y "mestizar" no han sido aún aceptados por la Real Academia de la Lengua Castellana, son vocablos ampliamente difundidos en América Latina. Por su parte, la palabra "mestizo" de la que derivan, ya era utilizada por el Inca Garcilaso (1540-1615) y aún antes por San Jerónimo (ca. S. V.) y San Isidoro de Sevilla (ca. S. VII). Derivado del latín tardío (*míxticius*), "mestizo" originariamente significó "vil", "bajo" (S. Jerónimo, S. Isidoro); adoptando luego el significado de "mezclado", estrictamente hablando *engendrado de diversas razas*.<sup>305</sup> Es decir, no necesitamos apelar al término francés, ya que todas las lenguas romance, incluyendo el castellano, lo utilizan habiéndolo derivado del mismo término tardolatino. Más aún, los registros y censos coloniales españoles lo utilizaron a la vez como "mezclado", procedente de razas o grupos étnicos diversos, y con una cierta connotación peyorativa vinculada al estatus o clase baja a la que la mayoría de los mestizos pertenecían. Entre nosotros, sigue vigente connotando positiva o negativamente el doble origen indio y blanco. Acotemos de paso que puestos a hilar más fino entorno a la "mezcla" que supone la palabra "mestizo", estrictamente hablando, sería difícil si no imposible encontrar un pueblo o una persona cuya herencia genética no se haya mestizado, mezclado, mixturado, en algún momento y en algún grado. Reivindicamos, entonces, el concepto de "mestizaje".<sup>306</sup>

<sup>305</sup> Cf. Covarrubias, *Diccionario de la Lengua Castellana*.

<sup>306</sup> He tratado algunos aspectos de esta sección en: "Igualdad -- diferencia: matizaciones y suturas" *XII Congreso Interamericano de Filosofía*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 16 -20 de agosto de 1999.

Por consiguiente, aceptar la *impureza étnico-cultural* como telón de fondo histórico es indispensable e ineludible. Con Nietzsche, al que Foucault remite, es preciso reconocer que no hay pureza en los orígenes (ni en los relatos sobre los orígenes): *Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia de las cosas, es el disparate*. La pureza de los orígenes es un mito, que hay que rechazar. Descubrir que *en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto ni la verdad ni el ser, sino la exterioridad y el accidente*, convierte ese conocimiento en crítica.<sup>307</sup> Las complejas superposiciones de tradiciones autóctonas e influencias externas son tales que los discursos hegemónicos se resignifican constante y críticamente, y adquieren sentidos múltiples que les permiten desafiar su propia condición. Sin necesidad de atenernos a la realizatividad butleriana, desde hace siglos sabemos que los discursos hegemónicos en boca de los *sujetos subordinados* trastocan su situación. En efecto, la preocupación pragmática sobre la utilidad de los discursos hegemónicos, más que su pureza, ha sido históricamente la base teórica más viable de la emancipación política de los sometidos. Así lo entendieron, por ejemplo, las mujeres ilustradas del siglo XVIII al auto-definirse como el Tercer Estado dentro del Tercer Estado, o Flora Tristán cuando se describe como la proletaria de un proletario, o Engels cuando vio en las mujeres a las primeras esclavas, o Irigaray al adoptar el vocabulario de Lacan para mostrar la ceguera genérica de sus conceptualizaciones.

Sea como fuere, las amplias divisiones materiales, culturales y políticas de las mujeres entre sí no pueden superarse por simple voluntarismo o buenas intenciones. Tampoco es posible comenzar de cero. Por tanto, dado que los procesos

---

<sup>307</sup> Foucault, *art.cit.*; Amorós, C. "Pudenda origo: una lectura de Nietzsche" En: AAVV, *Mujeres, crítica y práctica política*, Universidad Autónoma de Madrid, 1985.



históricos son irreversibles, si no existiera *ningún fundamento en común en el que pudiera sostenerse el diálogo, sólo se hablaría en el vacío* y la alternativa sería el silencio o el aislacionismo.<sup>308</sup> Pero entre los extremos del voluntarismo *mágico* y de la *parálisis performativa* se abre una amplia gama de posibilidades de negociación y construcción políticas.

Volvamos a nuestro punto de partida, es decir, la pregunta sobre quiénes somos. En las décadas de los '60 y de los '70, América Latina tenía conciencia de pertenecer al *Tercer Mundo*.<sup>309</sup> Sin embargo, a diferencia de la descripción de Anzaldúa de la situación entre los anglosajones y los chicanos en la frontera México-estadounidense, no tenemos una *línea* tan claramente definida que los separe a "ellos" de "nosotros". En principio, porque los límites de nuestra geografía política no implican dos ámbitos *tan* marcadamente diferentes: los ricos y los pobres, los blancos y los mestizos, la seguridad y la inseguridad, la lengua inglesa y la lengua castellana, los católicos y los protestantes, el poder hegemónico y los poderes subalternos.<sup>310</sup> Nuestro "nosotros" incluye dentro de sus propios límites más o menos la misma tradición y cultura que fuera de ellos en los países vecinos. No nos limita territorialmente "el gran país del norte"; entra por la televisión, el cine y el *internet*, y moldea nuestros gustos y nuestras economías. Pero a ambos lados de la frontera geográfica hay igualmente ricos y pobres, blancos y mestizos, seguridad e inseguridad, lengua castellana y lenguas indígenas, poderes subalternos y vinculaciones con los poderes hegemónicos, deudas externa e interna, sincretismos cristianos y tradiciones religiosas de todo tipo. Geográficamente, los territorios se extienden hasta donde alcanza la

<sup>308</sup> Ang citada por Felski, *op.cit.*

<sup>309</sup> Anzaldúa utiliza sin más esa denominación.

<sup>310</sup> *Ibidem.*

vista. A veces hay un mojón aislado que indica La Frontera del estado nación geopolítico, pero las fronteras más marcadas suelen carecer de mojones. Por lo demás todo es igual: la gente, si la hay, y el paisaje. La población descendiente de inmigrantes europeos más mestizados se diferencia de la de los menos o nada mestizados *dentro* y *fuera* de las fronteras políticas de nuestros países: somos, a la vez, los “nosotros” y los “otros”. Quizá por ello, algunas feministas prefieren retener la denominación de América Latina, como constructo identitario histórico-económico con rasgos propios.<sup>311</sup> En este momento, la intersección entre local, nacional, global tiende a borrar límites y fronteras, donde los espacios están atravesados por fuerzas de des-territorialización y re-territorialización, que llevan a muchas estudiosas a retomar la noción fenomenológica de “situación”, acuñada oportunamente por Beauvoir.

### *Recursos de la Democracia*

Para la consolidación y el ejercicio de la Democracia, los últimos años han sido altamente significativos porque, con-ven-gamos, que sin ese marco pocas reivindicaciones –sea para varones o para mujeres– son posibles. Si aceptamos las tres instancias de reconocimiento que propone Honneth, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, es decir, los tres modos de relación práctica del yo consigo mismo, y que constituyen la trama de las relaciones con los otros, la segunda (el autorrespeto), se conecta directamente con el sistema legal que distribuye iguales deberes y derechos básicos a todos los miembros de una comunidad, sean varones o mujeres.<sup>312</sup> En ese sen-

<sup>311</sup> Schutte, O. “Latin America” En: Jaggar, A. & Young, I.M. *A Companion to Feminist Philosophy*, London, Blackwell, 1998.

<sup>312</sup> Vidiella, *art. cit.*

tido, la ley significa el *medium* para el reconocimiento de la persona moral y la base sobre la cual se tejen las otras instancias. Nuestra experiencia histórica, las luchas sociales motivadas en buena medida por el sufrimiento, la negación de las formas de reconocimiento y de autonomía moral de los grupos y las personas o la violación sistemática de expectativas y de derechos, han destruido por años las relaciones más elementales de los individuos consigo mismos y entre sí, afectando la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima.<sup>313</sup>

Por eso, subrayemos que ni Agacinski cuando propone la paridad, ni Amorós en su defensa del universalismo y la igualdad, ni Irigaray desde la diferencia mientras busca la sintaxis propia de las mujeres, ni siquiera Butler que proclama el postfeminismo, pueden o quieren prescindir de un marco democrático, donde sus múltiples reivindicaciones son sólo el motivo para ampliarlo o radicalizarlo. Incluso Butler, siguiendo a Laclau y Mouffe, propone como máximo desafío el modelo de la democracia radical. Por eso, las redes subterráneas, solidarias y autogestionadas de los tiempos de las dictaduras constituyeron las bases firmes desde las que se comenzó a construir nuestra democracia actual, con sus marcos legales más justos para las mujeres.

Comparativamente, hubo tiempo perdido y tiempo recuperado. Tiempo perdido, porque las mujeres debimos (debemos aún) defender derechos ya consuetudinarios en otros países. Pero, se debatió, se confrontó y se recorrieron diferentes caminos con la intención de cristalizar en la nueva Constitución de 1994 un tiempo recuperado. Consideramos que legítimamente nuestras primeras reivindicaciones debían ser de

---

<sup>313</sup> *Ibidem.*

orden jurídico-formal. En palabras de muchas feministas de Primer Mundo, esto implica tan sólo derechos materialmente precarios e insuficientes porque los marcos legales deben interpretarse. Sin embargo, como hemos aprendido dolorosamente el valor de los marcos legales, sabemos que nada hay que interpretar cuando la ley no está, y que tampoco son posibles los derechos o las reivindicaciones sin una legislación marco que las reconozca y las suelde. En este contexto, vemos como un logro interesante que el 51% de la población femenina obtenga un inestable 30% de la representación política, aunque sepamos que a las mujeres con poder y legitimidad representativa propios se le suman las otras, es decir, las hijas, las hermanas, las esposas, las amantes, cuyo peso específico es la influencia.<sup>314</sup> Pero el piso no es el techo, el peldaño inicial de una larga escalera no es el último descanso. La paridad, sancionada en Francia recientemente, es un objetivo que debe examinarse cuidadosamente.<sup>315</sup>

Modificar las conductas interpretativas de la ley es una tarea más lenta y difícil que no debe desestimarse. Porque, si entendemos la democracia como una compleja red de relaciones que se solapan y se entrecruzan, donde ningún hilo se sostiene por sí sólo, para que sea plena y participativa, y no meramente un nombre vacío, tiene que adquirir su sentido en las prácticas cotidianas de mujeres y de varones. Esto implica una redefinición de lo político en otro plano, no un olvido de lo legal. Ahora, ¿cómo proponer una democracia participativa que no sea genéricamente excluyente y que permita afirmar el

---

<sup>314</sup> Amorós, C. *Mujer: participación cultura política y Estado*, Buenos Aires, de la Flor, 1990, y mi nota "Representatividad y poder" En: *Boletín del AIEM*, F.F. y L, UBA, 1992.

<sup>315</sup> Su teórica es Agacinski, *op.cit.*

reconocimiento y los derechos más allá de su concepción tradicional? En lo que sigue esbozaremos algunas líneas de reflexión que muestren cómo las mujeres enfrentan la paradoja de conseguir la igualdad formal desde su diferencia, sorteando sus propias trampas.

### *Vivencia y supervivencia*

Con la Democracia, desde la década de los '80, agrupaciones de mujeres de diverso carácter, confesionales (parroquias, sinagogas, templos), político-partidistas (organizaciones femeninas de base, ramas femeninas, comisiones de la mujer), autoconvocadas e independientes (ONGs barriales, de autoayuda, autogestionadas), muchas vinculadas a la defensa de los Derechos Humanos durante la dictadura, coordinaron sus experiencias, discutieron y confrontaron teorías, promovieron equipos interdisciplinarios de trabajo e impulsaron un amplio debate en los medios de comunicación, con objetivos claros, respecto de las reformas legales que reclamaban: por ejemplo, ley de divorcio, *patria potestas* compartida, leyes contra la discriminación sexual en los lugares de trabajo, aborto, entre otros, con resultados diversos.<sup>316</sup> El retorno a la democracia las enfrentó a la disyuntiva: ¿Autonomía del movimiento o inserción en el Estado? Por un lado, muchas se resistían a integrar organismos gubernamentales, por temor a la descaracterización de sus reivindicaciones y a la institucionalización, y consiguiente fagocitación, de lo que el feminismo

---

<sup>316</sup> Este apartado es deudor de: "La democracia como utopía en Sud América: el dilema de las mujeres" *Twentieth World Congress of Philosophy. Paideia: Philosophy Educating Humanity*, Federation Internationale des Societes de Philosophie, Boston, agosto 10-16, 1998. Una versión más elaborada se publicó en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 33, 1999.

tenía de radical, creativo, y revolucionario, vaciando de contenido el movimiento y cercenando su autonomía. Por otro, muchas también comprendían el papel del Estado y de las Instituciones como modo de legitimación y consolidación de las reivindicaciones del movimiento. La discusión se articuló sobre la creación de mecanismos específicos en el seno del aparato del Estado, y fortaleció e incentivó la participación de las mujeres en las instancias de representación política básica. Finalmente, la tensión se resolvió en favor de la institucionalización de ciertas demandas, y sus primeros pasos se enfilaron por el camino de la igualdad jurídica de derechos, aún a sabiendas de sus debilidades y aplicando lo que C. Amorós denominó "el *test* de la Ilustración".

Muchos grupos autónomos mantuvieron objetivos precisos y puntuales que rápidamente se convirtieron en espacios alternativos de democratización no institucional. Contribuyeron, de ese modo, a ampliar la constelación discursiva y la acción comunitaria en torno a cuestiones que las preocupaban especialmente y que, de otra forma, las hubiera excluido de los órganos hegemónicos de decisión. Se logró de este modo una relativa integración en redes, muchas veces poco articuladas, pero conectadas de algún modo inestable entre sí. Dichas articulaciones, a la manera de los *grupos contrahegemónicos* de los que habla Fraser, están cada día más mediatizados y, paradójicamente, tienden a reforzar las instituciones.<sup>317</sup> Los marginados urbanos, más vulnerables, generaron sus propios poderes a partir de la conformación de grupos u organizaciones informales de autogestión, mayoritariamente integradas por mujeres, cuyos vínculos horizontales han sido particularmente po-

<sup>317</sup> Fraser, *Op.cit.* p. 167; Alvarez, S. "Articulación y transnacionalización de los feminismos latinoamericanos" En: *Debate feminista*, año 8, vol. 15, 1997, p. 163.

tentes en trabajos de asistencia, es decir de extensión a las tareas maternas tradicionales. No obstante, sufren de minusfonía porque carecen del poder necesario para hacerse oír. Integran grupos periféricos sin los canales necesarios de mediación y suelen estar en un profundo aislamiento económico, cultural y político.<sup>318</sup> Esta situación ha convertido a la democracia de derechos en el terreno virtual de prueba de sus propios ideales, y abre un amplio camino, que va del rol tradicional de la mujer-madre a la resignificación no tradicional del rol.

Históricamente, la maternidad ha sido objeto de fuertes estereotipos sociales que aún se sostienen bajo la dicotomía, por un lado, de mujer/madre/cuidadora en el ámbito privado y, por el otro, varón/protector/proveedor en el espacio público. Oficialmente los Estados suelen considerar la labor y la ciudadanía de las mujeres *como vital para la nación*, pero se trata de afirmaciones retóricas. En la práctica, puesto que el valor de la ciudadanía depende estrechamente del reconocimiento del valor del trabajo asalariado, ciudadanía y trabajo van por un lado y la mayoría de las mujeres, por otro.

Diferenciamos “labor” de “trabajo”, como lo hace H. Arendt. “Labor” supone pasividad y cumplimiento de un plan diseñado por otros, con un producto final de naturaleza secundaria. “Trabajo”, por su parte, remite a una actitud activa, en la que se sigue el propio plan para alcanzar un producto considerado valioso.<sup>319</sup> La polaridad activo/pasivo define las actividades que competen a cada sexo: ellas *hacen sus labores*; ellos

---

<sup>318</sup> “Parias” en el sentido de Hannah Arendt. Cf. Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1983. También, Faria, J.E. “Democracia y gobernabilidad: los derechos humanos a la luz de la globalización económica” En: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 32, 1995.

<sup>319</sup> Arendt, *op.cit.*

*trabajan*. La crianza es, en este sentido, una labor femenina paradigmática; mientras que el sostenimiento material de la familia es competencia de los varones. De modo que, en términos generales, se supone que los varones ocupan legítimamente el espacio público en el que están y las mujeres pertenecen *naturalmente* al ámbito doméstico. Pese a que el número de hogares con jefas de familia aumenta cada día, es sabido que nuestra sociedad sigue pensando en varones y mujeres según los *lugares* que la tradición les asigna. La imagen de las familias en general y de las mujeres en particular que muestra la propaganda televisiva, por ejemplo, continúa respondiendo a modelos estereotipados que la vida cotidiana ha superado.

Justamente, el valor simbólico de la mujer-madre constituye —como se sabe— una de las formas habituales de exclusión de las mujeres. Así, la Madre Cívica garantía simbólica de la Revolución Francesa, excluyó a las mujeres reales, madres potenciales o de hecho, de los beneficios efectivos de la ciudadanía.<sup>320</sup> La heterodesignación tradicional, sabemos, considera a las mujeres naturalmente madres en un sentido tan extenso que implica “cuidadoras” de la prole, de los ancianos, de los varones y, más recientemente, del medio ambiente y del planeta. Pero, la maternidad que opera como diferencia reconocida y asumida en grado extremo y públicamente, produjo en cierto momento histórico —la última dictadura— una inversión de su sentido, generando paradójicamente un efecto *bumerang*.<sup>321</sup> Son precisamente las cualidades maternas exaltadas al extremo

---

<sup>320</sup> Cf. Pateman, C. “The Patriarcal Welfare State” En: Gutman, A. *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, 1988, pp. 250 ss. Amorós, *op.cit.* p. 195 ss. Fraisse, G. *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1991.

<sup>321</sup> Cf. Decew, J. W., “The Combat Exclusion and the role of Woman in the Military” En: *Ilypatia*, 10, 1, 1995; pp. 56-73.



las que —con la misma fuerza que les imprime la sociedad que las pondera— irrumpen y fracturan el espacio público antes homogéneamente masculino. La exaltación pública de la maternidad, que se encuentra en la base de todos los modelos militaristas, en una clara y precisa división de roles sexuales, alcanzó una de sus expresiones más revolucionarias en las madres (y abuelas) que reclaman aún por sus hijos.

Todos recordamos que hace casi veinticinco años, cuando por efecto dominó se transformaban las precarias democracias populistas del sur de Sudamérica nuevamente en dictaduras, los roles materno y paterno, cuidadosamente escindidos y estereotipados, habían comenzado a resquebrajarse por efecto de la presión ejercida, en buena medida, por colectivos de mujeres, que pronto debieron disolverse porque fueron considerados *subversivos*.<sup>322</sup> Muchos discursos militares, dirigidos especialmente a las mujeres, insistieron sobre la naturaleza “sin par” del vínculo madre-hijos, y apelaron al constante cuidado que aquéllas deben guardar para con éstos, independientemente de su edad. Así, *¿sabe Ud. dónde está su hijo en este momento, señora?* era la pregunta más común de esos discursos y de las propagandas radiales y televisivas, dirigidas por lo general a las madres de hijos universitarios, considerados en principio subversivos potenciales.<sup>323</sup> Se reforzó, por todos los medios imaginables, la imagen de la madre cuidadora por naturaleza y de la maternidad como el destino natural de las mujeres, situando entre los objetivos “del enemigo” la destrucción de la familia patriarcal, entendida como natural.

---

<sup>322</sup> Chejter, S. *Travesías*, 5, 1996.

<sup>323</sup> Parte del relato es una apelación a mi propia memoria y a la de otras mujeres. Sólo recientemente los varones se preguntaron por qué no hay, simbólicamente hablando, “padres de desaparecidos”. Para una recopilación fragmentaria de los discursos militares, cf. Laudano, C. N., *Las mujeres en los discursos militares*, La Plata, Editorial de la Universidad, 1995.

Ante las primeras detenciones y desapariciones, las mujeres tuvieron la rapidez y la creatividad suficientes para poder responder con precisión al cambio de situación, construyendo una red de salvataje moral y físico. Desde el rol tradicional de esposas y de madres, ejercieron implícitamente la consigna de los '70 *lo personal es político*, cuando un grupo singular de mujeres llevó a la escena pública el reclamo por la desaparición de sus hijos, maximizando el rol materno, esa actitud resultó revulsiva como pocas. No voy ahora a analizar este complejo fenómeno compartido cuanto menos con Uruguay y Chile, pero me parece una referencia obligada señalar cómo mediante la exacerbación de un rol, un grupo contrahegemónico, puede hacerlo cambiar de signo. Más aún, como consecuencia de la exaltación de la maternidad, los propios discursos militares debilitaron la naturalidad del estereotipo. En efecto, en la medida en que se vieron obligados a calificar su ejercicio en "bueno" o "malo", bien leídos, esos discursos desnaturalizaron (desontologizaron) involuntariamente la función, inscribiéndola en el ámbito socio-cultural, al punto de que finalmente se vieron obligados a reconocer que la tradición o la Iglesia debía enseñar a las mujeres cuáles eran sus obligaciones maternas.

La exacerbación del rol, sin embargo, conlleva en tiempos de Democracia su propia trampa. Por un lado, se legitima a las mujeres en el espacio público sólo en tanto que madres, portadoras de los valores *esenciales* del cuidado, la abnegación, y el olvido de sí. Por otro, se deslegitima a la mujer *qua* mujer, y el espacio público pasa inmediatamente a estarle vedado; porque, aunque no supiéramos claramente qué es una mujer, es seguro que mujer y madre no son sinónimos. Subrayando lo obvio, mientras que, por ahora y siempre que la tecnología no nos demuestre lo contrario, toda madre es mujer (o al menos hembra), no toda mujer es madre; obtener modos de re-

conocimiento y ciudadanía gracias al vínculo biológico con el hijo es, en algunos casos, efectivo y constituye un serio desafío al poder patriarcal pero excluye, en principio fácticamente, a todas las mujeres no madres, reafirmando por contraste el mandato social. Esto, por cierto, no contribuye a dar base autónoma al reconocimiento efectivo de las mujeres. La resignificación voluntarística del espacio materno-doméstico como el único verdadero y valioso para las mujeres, en detrimento de la esfera pública y su consiguiente abandono, constituye otra derivación indeseada de la paradoja. El efecto de "la reina del hogar", ha tenido fuerte influencia en los últimos años a partir del feminismo italiano de la diferencia, cuya intención es, en verdad, construir una cultura femenina más creativa, que obvie las categorizaciones políticas tradicionales, pero que en la práctica y en nuestro medio actúa en alianza con los sectores más reactivos.<sup>324</sup>

### *Más labor, más trabajo*

Desde comienzos de los '80, se transitan en paralelo la crisis económica y la democratización. Si en un primer momento el progresivo avance de la democracia propició las demandas antes reprimidas de justicia, el proceso de privatización instrumentado en las últimas décadas ha puesto en crisis tanto la esfera pública como la privada. Se han desestimado los problemas de pobreza o marginalidad estructural y se ha implementado una drástica reducción del Estado, bajo el mito de que su achicamiento sumado al incremento de la actividad privada generaría un equilibrio económico por *libre derrame*

---

<sup>324</sup> Otro tanto ha sucedido en EEUU en la era Reagan, Cf. Faludi, S. *Reacción*, Barcelona, Anagrama, 1993.

hacia el conjunto de la población. Sin embargo, ¿Qué puede significar lo privado si lo público, encarnado en un Estado desertor, ya no existe?. ¿Cómo se enfrenta sobre estas bases el problema de la globalización?. ¿Cómo repercute todo esto en las mujeres? Por supuesto, sólo podemos esbozar una respuesta parcial a la última de las cuestiones.

Según algunas estudiosas, se pueden identificar al menos las siguientes consecuencias de la situación a la que brevemente nos hemos referido: un fuerte impacto en el mercado de trabajo, una novedosa redistribución geoespacial de la producción industrial, una redefinición de las funciones y de los espacios de competencia política. El proceso de reestructuración se lleva a cabo, por lo general, gracias a la *privatización* de los bienes y servicios públicos, y su *mercantilización*, la *familiarización* de las responsabilidades en salud y en educación, el *descentramiento* o desplazamiento de la responsabilidad estatal a unidades más pequeñas en las que (supuestamente) se privilegia la eficiencia administrativa y, por último, la *criminalización* de los problemas sociales. Un efecto secundario es el aumento de los varones *jobless* y la consiguiente crisis del modelo tradicional de familia.<sup>325</sup>

Si el imperativo de la desocupación laboral suele enunciarse respecto del trabajador varón en términos de *a mayor*

---

<sup>325</sup> Faria, *art.cit.* Para los párrafos que siguen, cf. también, Birgin, II. (comp.) *Acción pública y sociedad*, Buenos Aires, CEADEL-Feminaria, 1995; Brodic, J. "Meso-discursos, clases de estado y engeneramiento de la ciudadanía liberal-democrática" En: Laudano, C. (comp.) *Mujeres en el fin de siglo: desafíos y controversias*, La Plata, Editorial de la Universidad, 1997; Alfón, G. Bozzacchi, L. "Algunas consideraciones sobre los nuevos roles genéricos relacionados con la pauperización de la clase media en la Argentina" En: ADEUEM, *Relaciones de género y la exclusión en la Argentina de los '90*, Buenos Aires, Espacio, 1998; Sautu, R. Di Virgilio, M & Ojeda, G. (comps.) *Mujer, trabajo y pobreza en la Argentina*, La Plata, Editorial de la Universidad, 1999.

*cualificación laboral menor posibilidad de desempleo y su inversa, a menor cualificación mayor riesgo de expulsión del sistema productivo, el caso de las mujeres es singular.*<sup>326</sup> La pauperización de los hogares las ha echado masivamente al mercado de trabajo y su mayor inserción se observa en el sector de nivel informal, sea cual fuere su formación, donde los índices de subempleo, empleo temporario y de tiempo parcial son sensiblemente más altos. Es cierto que, a veces, a igual calificación laboral las mujeres obtienen mayor remuneración en ciertas zonas, pero estadísticamente es un dato irrelevante. Por ello, si bien podría concluirse distraídamente que ese ingreso al mercado de trabajo es, de por sí, positivo, una lectura más minuciosa de sus condiciones y del espacio de reconocimiento ganado, permite ver que las mujeres no sólo han incrementado el trabajo a su tradicional jornada de labor doméstica sino que, en muchos casos, han venido a ocupar los puestos “dejados” por varones (despedidos), pero por menor salario.

Sin desconocer la situación de marginalidad que afecta a muchos varones, es necesario subrayar este fenómeno en el marco de la denominada *feminización de la pobreza*, que desnivela y limita genéricamente las igualdades formales obtenidas con tanto esfuerzo.<sup>327</sup> Desde luego, si relacionamos esta situación con la afirmación hegeliana de que la ciudadanía se ve socavada por el mercado, comprobamos que se clausura una buena parte de participación digna, de autoestima y de reconocimiento de un número importante de personas aunque se cumplan los aspectos formales de la democracia.<sup>328</sup> Las mujeres en su con-

<sup>326</sup> Sin embargo, las estadísticas más recientes muestran que por el momento la relación se invierte. Cf. *Clarín*, 4/6/2000.

<sup>327</sup> El 70% de los pobres son mujeres, las que aportan 14% más de horas de trabajo que los varones. Cf. *Clarín*, suplemento *Zona*, 5/3/2000.

<sup>328</sup> Moon, D. “The moral basis of Democratic Welfare State” En: Gutmann, A. *op. cit.* pp. 28-30.

junto ocupan mayoritariamente ese segmento. Además, los puestos de control y mando siguen en manos de los varones, donde la docencia, incluida la universitaria, es un caso paradigmático.

La nueva situación de *mujer que mantiene la casa* pero que no es la *jefa de la familia* ha contribuido a aumentar los índices de violencia familiar por pérdida de autoestima del varón, que no puede cumplir con el modelo tradicional de proveedor. Sin embargo, la lectura patriarcal del fenómeno atribuye los trastornos familiares a las mujeres que han *abandonado su ámbito y su rol naturales* y ya no se ocupan de su familia debido a la mala influencia de ideas extranjeras, provenientes de la televisión o de lo que fuere.<sup>329</sup> La familia "normal" mantiene incluso formas encubiertas de violencia en términos de inequidades de género. En efecto, como la tolerancia a la desigualdad de género está estrechamente ligada a nociones como naturalidad, legitimidad y reconocimiento, en el comportamiento familiar las desigualdades entre mujeres y varones o entre niñas y niños son frecuentemente *invisibles* o consideradas *justas*. Por ejemplo, no se discute que un niño necesita más alimento o ejercicio que una niña. La aparente justicia de estas desigualdades y la ausencia de cualquier sentimiento de injusticia juega una parte importante en el funcionamiento y supervivencia de estas estructuras. Este no es el único caso en el que la supervivencia de una desigualdad radica en convertir en 'aliados' a aquellos/as que más tienen que perder con esas mismas estructuras. Por tanto, es importante examinar a fondo no sólo la teoría sino las prácticas cotidianas.<sup>330</sup>

<sup>329</sup> Cf. Palacios, L. "Violencia intrafamiliar: más que un problema de las mujeres" En: Farga, C. (eds.), *op. cit.* pp. 165-181; Chejter, S (eds.) *Violencia sexista, control social y resistencia de las mujeres*, número especial de *Travesías*, 3, 1995, y *Cuando una mujer dice no es no*, número especial de *Travesías*, 4, 1995.

<sup>330</sup> Sen, *art.cit.* Navarro, M. Stimpson, C.R. *Cambios sociales, económicos y culturales*, Buenos Aires, F.C.E., 2000.

Ejemplos como los que acabamos de mencionar muestran cómo la familia tradicional tiene una estructura demasiado rígida para los recientes cambios en los modelos de generización, de trabajo y en las relaciones laborales, que ponen en crisis los estereotipos del padre proveedor y de la madre doméstica. No obstante, como una de las características de las desigualdades tradicionales es que los deseos y las preferencias se adaptan a ellas, aparecen como legítimas. Asimismo, los razonamientos del *sentido común* dan muestras de estar profundamente permeados por ellas, por lo que se ocultan en un espacio de percepciones condicionadas. Es frecuente que las mujeres cuanto más soportan situaciones inequitativas más carecen de los parámetros necesarios para reconocer su propia subordinación y, en un principio, se nieguen a reconocer el *status* objetivo de la discriminación de la que son objeto, que va más allá de su percepción psicológica de la misma. Por eso, basar la equidad o no de una situación en la *unidad de medida de una percepción distorsionada*, tergiversa y acomoda los resultados, y es altamente problemático.<sup>331</sup> La (in)capacidad de negociación de las mujeres ante ciertas situaciones como el divorcio es un buen ejemplo de lo que acabamos de decir.

En efecto, el divorcio, ahora legal, consolida y legitima el aumento de familias eufemísticamente denominadas monoparentales, es decir, de aquéllas donde las mujeres son el sostén único de los hijos menores, donde las cargas de familia mayoritariamente no se reparten, donde el índice de incumplimiento de cuotas alimentarias es estadísticamente muy alto. Las mujeres reclaman poco o reclaman mal. La nueva situación las obliga a competir también en el mercado de trabajo desde un punto de partida desventajoso. Por eso, aunque ocu-

---

<sup>331</sup> *Ibidem*.

pan una buena franja del mercado laboral tradicional, no les reeditúa, por lo general, ni en términos de reconocimiento simbólico, ni de auto-realización profesional, ni de remuneración salarial adecuada. Esta minusvaloración no se revierte aunque nos elevemos en la escala educativa pues, en general, la fuerza de trabajo femenina, en conjunto, ha recibido más educación que la masculina en conjunto. No obstante, estadísticamente, su nivel de ingresos y sus puestos jerárquicos son inferiores. Incluso, a diferencia de lo que sucedía en décadas anteriores, actualmente su participación laboral está lejos de ser un indicador de modernización o de emancipación. Por el contrario, da cuenta de la pauperización generalizada de la clase media. De modo que su acceso al trabajo no tiene el mismo tinte liberador que en la década de los '60.

En respuesta a la compleja situación de desempleo o empleo precario, algunas mujeres –agrarias o de sectores populares urbanos– han promovido movimientos colectivos interesantes. En efecto, han gestado grupos no estructurados previamente a los modos posibles de acción inmediata y se organizaron en torno a una necesidad central común bien definida. Se trata de organizaciones horizontales altamente participativas, poco rígidas, claras en cuanto a sus objetivos inmediatos, los que una vez cumplidos, llevan a la disolución del grupo o a su re-organización en torno a un nuevo objetivo. Suelen tener algo que ganar si llegan a acuerdos viables, aunque los beneficios obtenidos difieran profundamente entre sí. Por lo general, estos acuerdos se basan en elementos cooperativos, no exentos de conflicto.

Este tipo de conflictos cooperativos ha sido estudiado en el marco de la teoría de los juegos.<sup>332</sup> Se trata de conflictos

---

<sup>332</sup> *Ibidem*. Se los denomina también "problemas de negociación".



suscitados a partir de objetivos comunes, donde cada uno defiende intereses bien precisos. En muchos casos, se solucionan bajo el *supuesto simplificador altruísta*, donde el/la líder altruísta articula (o facilita la articulación) de los intereses de todos los miembros de modo de maximizar de manera racional y sistemática los beneficios. Este estilo previene el *conflicto* en el *juego cooperativo*, haciendo que todos persigan los mismos objetivos altruistas, con el resultado de que no se generan tensiones de intereses en el conjunto. Estoy pensando en los Comedores de *Los Carasucia* de Mataderos o *Los Piletones* del Bajo Flores, que lograron además generar un polo de referencia que tiende a superar otras dificultades, sean de salud, de escolaridad, de trabajo, de autoestima, de delincuencia juvenil precoz, entre otros. Se entablaron vínculos fuertemente solidarios que contienen psíquica y económicamente a una franja poblacional de alto riesgo, lo que a largo plazo, supone algún beneficio de tipo terapéutico, pues constituyen un apoyo psicológico importante ante la pérdida de la autoestima tanto como del nivel socio-económico. En un medio en el que las mujeres (o las muchachas) mueren más jóvenes, están expuestas a la enfermedad, a la violencia física y psíquica, a la deserción escolar, o a la prostitución en un número mucho mayor que los varones (o los niños) debido a que el cuidado y la atención que se les dedica es socialmente diferenciada, se requiere entonces que cada miembro del grupo promueva, facilite y favorezca racionalmente que se las atienda, y que sus consecuencias sean aquello que conjuntamente buscan; por ejemplo, revertir la situación de invisibilización de sus necesidades.

Como el conflicto aún en grupos cooperativos es inevitable, la cuestión es cómo llegar al acuerdo, maximizando intereses y necesidades. Algo en este sentido señala C. Gilligan cuando toma nota del modo en que las niñas tratan de solucionar los problemas del pobre Flans en el test que se les presenta.

Solución que a los ojos de Kohlberg supone una calidad moral inferior que la de sus compañeros varones.<sup>333</sup> Sin duda, la teoría de los juegos capta mejor la situación *real* de conflicto en un grupo, que la formulación de escalas a la manera de Kohlberg. Al mismo tiempo, la comprensión tradicional de lo que se considera ‘natural’ y ‘correcto’ juega una parte importante en la solución de cada conflicto al hacer que gente con intereses divergentes se una alrededor de objetivos comunes, que considera legítimos. Además, esta percepción de legitimidad es lo que da estabilidad a desigualdades extremas en las sociedades tradicionales. Precisamente por eso es necesario mostrar la tensión entre la percepción de la justicia que tienen las mujeres respecto de sí mismas, y lo que pueden demandar como equitativo y menos parcial. Como bien señala Sen, los usos prácticos de las teorías de la justicia son de particular importancia a largo plazo, pues facilitan el cambio social gracias a la comprensión más clara de las tensiones entre lo que sucede y lo que debe aceptarse.<sup>334</sup>

Lo que acabamos de decir se vincula estrechamente con la situación de las mujeres porque nuestra sociedad se comporta de manera tradicional respecto de ellas, y al “solucionar” conflictos que las involucran apela a la propia percepción que ellas tienen de sí mismas para negociar. Es decir, directa o indirectamente se las culpabiliza por los mandatos tradicionales incumplidos, profundizándose la tradicional inequidad de género que la *ideología* patriarcal encubre con la *complicidad* (en el sentido beauvoriano) de las propias mujeres. La teoría de género como vertiente teórica y el feminismo como su faz práctica no hacen sino mostrar la *tensión* de la que, en otros contextos, habla Sen. Si las políticas sociales del Estado Benefactor tradicional –del que no alcanzamos a beneficiarnos– favore-

<sup>333</sup> Gilligan, C. *La moral y la Teoría*, México, FCE, 1989.

<sup>334</sup> Sen, *art. cit.*

cieron a las mujeres, las reestructuraciones económicas que se están produciendo las enfrenta a los varones en el campo laboral y en el doméstico, donde las marcas estereotipadas de género, que nunca perdieron su vigencia, definen, en buena medida, los términos del enfrentamiento.<sup>335</sup> A menos que creamos que la subordinación y la pobreza constituyen un modo de acceso privilegiado a la verdad, esta nueva situación debe tomarse seriamente en cuenta. La tensión de las fuerzas de trabajo provocada por la flexibilización laboral ha recodificado las reglas de la ciudadanía generizada y ha reorganizado las fronteras de la dicotomía tradicional público-privado. No se puede dar cuenta acabada de las consecuencias de esta transformación, pero en algunos aspectos va de la mano del fenómeno de la globalización, cuyo impacto incipiente silencia, en buena medida, la lógica de la generización, ampliamente ignorada y enmascarada como variable en los ámbitos de poder económico bajo categorías supuestamente neutras.<sup>336</sup>

Por ejemplo, sabemos que la desigualdad de género se asocia con la diferencia biológica, que debe ser tomada en cuenta para comprender las demandas de igualdad entre mujeres y varones. Pero esta diferencia conduce a errores sistemáticos en la comprensión de la correspondencia entre el espacio de los bienes primarios y el de las libertades a conseguir: Con ingreso y medios similares para comprar alimentos y medicinas, una mujer embarazada está en desventaja respecto de un varón de la misma edad en sus posibilidades de alcanzar niveles nutricionales adecuados. Otro tanto sucede con los cuidados neonatales, que insiden directamente en lo que una mu-

---

<sup>335</sup> En un Estado de Bienestar la estructura patriarcal pasa frecuentemente inadvertida. Cf. Pateman, C. "The patriarchal Welfare State" En: Gutmann, A. *op.cit.* pp. 231-260.

<sup>336</sup> Bozzacchi, L. Alfón, G. *op.cit.*; Rodríguez Giles, E. & Grashinsky, Y. *Mujeres, trabajo y salud*, Buenos Aires, GEL, 1994, cap. 2.; Molinari, I.D. "Desde la otra orilla: Formas y condiciones de trabajo femenino en una sociedad en transformación" *Mona*, 3, 1997.

jer, en una etapa particular de su vida, puede o no puede conseguir, dados los mismos bienes primarios que un varón en una etapa similar de su vida. Estas y otras diferencias, en las que los factores biológicos son importantes (aunque no determinantes) hacen que habitualmente los criterios para juzgar la equidad y la justicia en el espacio de los bienes primarios entre varones y mujeres sean profundamente defectuosos, y redunden en libertades sustantivas desiguales.<sup>337</sup> Además, hay otras variaciones sistemáticas, dada la misma dotación de bienes primarios, que aparecen como influencias sociales muy complejas y difíciles de formalizar e identificar debido a la aceptación implícita de la *naturalidad* de tales situaciones, especialmente respecto de las mujeres, y su influencia sobre lo que se puede o no se puede hacer. Sobre todo, porque lo que las mujeres son libres o no de hacer se relaciona estrechamente con su propia percepción de sí y de la legitimidad y adecuación de sus propias demandas. En este marco, el concepto de concientización sigue vigente.

En síntesis, un proyecto democrático necesita una concepción verdaderamente diferente de qué es ser un ciudadano y una ciudadana, y de cómo actuar como miembro de una comunidad política, de cómo ejercer un poder no autoritario.<sup>338</sup> En ese sentido, la ciudadanía formal es condición necesaria aunque no suficiente, de ahí también la necesidad de redefinir las relaciones entre la sociedad y el Estado, entre el mundo público y el privado, entre los varones y las mujeres de nuestra sociedad.

<sup>337</sup> Sen, *art. cit.*

<sup>338</sup> Cf. Rubio-Castro, A. *Op. Cit.* pp. 12 s. 43 y ss.; sobre este debate en Argentina, cf. Marx, J. *Mujeres y partidos políticos: de una masiva participación a una escasa representación*, Buenos Aires, Legasa, 1992; Fundación Poder Ciudadano, *Herramientas de acción ciudadana para la defensa de los Derechos de la Mujer*, Buenos Aires, 1997; Briones Velástegui, M. "Redescubriendo el significado del poder" *Feminaria*, IV, 7, 1991; Reynoso, N. "Ley de cupos: una prioridad del movimiento" *Feminaria*, V, 10, 1992; Marx, J. & Nosetto, M. "¿Las mujeres al poder?" *Feminaria*, VI, 10, 1993; Lipszyc, C. "¿Podemos las mujeres transformar el sistema de poder?" *Feminaria*, VI, 11, 1993.





## Balance provisorio

¿Por qué este libro? ¿Por qué retrotraernos a Simone de Beauvoir y rastrear en obras como las de Amorós (España), Pateman (Australia), Irigaray (Francia), y Butler (EEUU) alternativas y modulaciones en torno a las posiciones teórico-políticas del feminismo? ¿Por qué si están en mayor o en menor medida alejadas de nuestra realidad histórica y de nuestra situación cultural? Las preguntas de este tipo son, muy probablemente, producto del trámite de adopción teórica que hemos descrito más arriba. Para aceptar o rechazar ciertas teorías en boga conviene conocerlas; para saber dónde estamos, debemos saber, en la medida de nuestras posibilidades, qué pasa a nuestro alrededor; porque para hacer alguna propuesta teórica para nosotras mismas debemos tener diálogo con las teorías de nuestro tiempo; porque a mayor información, más elementos tendremos para sopesar, reconocer, evaluar, modificar, transformar, defender, ... .. nuestra situación y nuestros proyectos.

En Estados patriarcales como el nuestro, en el intento por alcanzar la ciudadanía plena, las mujeres hemos transitado los caminos incompatibles del dilema Wollstonecraft, que analizamos en páginas anteriores. Nuevamente, ¿Igualdad o diferencia? Ahora bien, ¿Por qué aceptar el dilema si la compren-

sión patriarcal de la ciudadanía consiste, precisamente, en entender que ambas demandas son incompatibles y generan posiciones alternativas excluyentes? Después de haber examinado algunas posiciones, nuestra conclusión es que la disyunción igualdad y diferencia dentro del pensamiento feminista es, en realidad, una falsa antítesis. Lo opuesto a la igualdad –como pudimos ver– no es la diferencia, sino la desigualdad, un principio al que presumiblemente pocos adherirían. De manera similar, el antónimo de diferencia no es igualdad sino identidad. Por tanto, describir el problema como el enfrentamiento entre quienes están a favor o en contra de la igualdad es dejar de lado los aspectos centrales de la cuestión.

Si las nociones de igualdad y de universalidad implican que, en algún nivel, uno se preocupa por todas y cada una de las personas, parece poco plausible que se pueda prescindir de ellas. Pero defender la centralidad de la igualdad formal puede implicar, encubiertamente, aceptar ciertas desigualdades periféricas implícitas, vinculadas con las condiciones sociales de inicio de las diferentes personas o grupos. Un feminismo basado en la diferencia pero que rechazara la lógica de la identidad no tendría por qué rechazar la igualdad. Debería, por el contrario, defender una comprensión extendida de igualdad que, simultáneamente, incluyera las diferencias. Una forma de entender esta concepción es “diferencia en la igualdad”, que ciertas vertientes consideran un modo encubierto de la lógica de la identidad. Sin embargo, si aceptamos con Amorós –siguiendo libremente a Hegel– que toda acumulación cuantitativa supone un salto cualitativo, tal formulación implicaría, a la vez, la afirmación de la diferencia y la apelación a una igualdad expandida, genuinamente abierta a la diversidad. Precisamente, porque significa igual valor, pero no igual valor debido a la semejanza o a la identidad de unos y otros, la ecuación de equivalencia incluye la particularidad irreductible de ciertas experiencias.



Sea como fuere, los planteos que parten de una uniformidad originaria de los individuos pasan por alto un aspecto fundamental del problema: la diversidad humana no es una complicación menor, sino fundamental del interés por la igualdad. Se abren así dos posibilidades de la igualdad: de origen y de fin, donde la imposibilidad fáctica de la primera enfrenta el desafío de la segunda, y legítima a su vez la implementación de políticas de acción positiva. Consecuentemente, la solución o los modos para lograr el reconocimiento de las mujeres, no pueden prescindir de una y otra alternativa. La integración de la retícula, la agenda de prioridades, los modos de articulación y la distensión del conflicto constituyen el mayor desafío. Por tanto, como señala Amorós, es necesario mantener una dinámica social participativa y propositiva para las mujeres, que eluda las "trampas de la inmediatez", que genere alternativas para la retroalimentación de los canales teórico-prácticos, que permitan la elaboración de una agenda jerarquizada de prioridades y unas estrategias que permitan, en plazos prudentes, alcanzarlas. Si una identidad femenina homologada no puede sostenerse y si la política de la diferencia *per se* no es una alternativa adecuada es preciso construir los puntos de encuentro necesarios para superar la disyuntiva.

Esto significa, por un lado, que la igualdad debe ir de la mano de la de justicia y, por otro, que ni supone la homologación de las diferencias materiales, ni la identidad, ni, por cierto, la ignorancia de la debilidad y de la fortaleza implícitas en el propio principio, que vacío de todo contenido no precisa su alcance. Entra en juego, pues, una doble estrategia: la lectura deconstructiva de la distinción igualdad-diferencia como filosóficamente inestable, y el análisis pragmático de la eventual utilidad política de que grupos específicos de mujeres reclamen la una o la otra, como puntos extremos de una dialéctica. Por ejemplo, el énfasis actual de algunos sectores de la diferen-

cia, y su influencia en el movimiento de mujeres, desafía en la práctica y de modo sin precedentes las estructuras tradicionalmente masculinas. Como consecuencia se produce un choque de significados, de experiencias, y de formas de vida que impactan tanto en el trabajo intelectual de las Humanidades como en los modos de visibilización de las diferencias y de sus inconvenientes para incluirlas en los marcos tradicionales de la igualdad jurídica. Al mismo tiempo, se desafían los límites teóricos y prácticos de la apelación a la diferencia como categoría fundamental del feminismo. Esto es así, en general, porque las mismas mujeres son reacias a desestimar la igualdad jurídica, educativa, laboral o económica que han relativamente conseguido. Esto nos obliga a reconocer que las articulaciones socio-históricas de la diferencia y de la igualdad dependen de los modos y de los significados políticos de las luchas, las estrategias y la agenda de reivindicaciones que pretenda ese conjunto de mujeres.

En virtud de lo que expusimos en las páginas anteriores, dividiremos el feminismo contemporáneo de la diferencia en dos grandes grupos, esencialista biologicista, y esencialista narrativista, denominaciones que ninguno de ellos aceptaría, pero que tenemos buenas razones para sostener. En efecto, ambas corrientes –aunque de manera diferente– proceden a ontologizar la diferencia y presuponen, sobre todo las segundas, con curiosa ingenuidad, que todas las diferencias son necesariamente positivas y significativas, y que, por lo tanto, merecen igual reconocimiento. Paradigmáticamente pertenecen al primer conjunto Irigaray y Muraro y al segundo Butler. Proponer la diferencia implica, al menos, reconocer el problema del dualismo igualdad/diferencia e intentar vías para superarlo, identificar qué y cuáles diferencias son relevantes, y precisar la relación entre ellas. Respecto de la última cuestión, comencemos por el final, toda diferencia supone un proceso

dinámico cuyos límites son imprecisos y flexibles. Se corre, pues, el riesgo de tener que admitir una lista infinita de diferencias. Entonces, ¿cómo identificar las diferencias *pertinentes* sin previo establecimiento de criterios y de relaciones? ¿Cómo definir una diferencia significativa o positivamente si no se la vincula a criterios relacionales? ¿Cómo enfrentar la historicidad de estructuras sociales y de los criterios que las conforman? ¿Es posible describir o solucionar no relacionamente las cuestiones que impliquen “diferencias”? Se abren muchas preguntas.

Posiciones como la de Irigaray, según vimos, clausuran la amenaza de la división infinita de diferencias apelando a la base biológica del dimorfismo sexual. En este sentido, la diferencia sexual es un preconcepto, una afirmación filosófica y ontológica, sólo luego psicológica y cultural. En palabras de F. Héritière es la primera diferencia y la condición de todas las demás. Pero, la diferencia de los sexos no es susceptible de universalización en tanto que diferencia sino en tanto que sexo binario. Más aún, mientras que Irigaray la define en términos relacionales, Muraro la ontologiza y funda en ella *el orden simbólico de la madre*. En parte por esto, Butler interpreta el binarismo sexual y la codificación del deseo como condiciones de posibilidad de la inteligibilidad Occidental, y las rechaza.

De ahí que los límites y los matices de la diferencia sean más complejos en el planteo de Butler. Como vimos, rechaza la diferencia binaria como principio de inteligibilidad de la cultura, y concibe la sexualidad (entendida como deseo) a la manera de un continuo apto para recibir una multiplicidad de *funciones de la sexualidad*, que dan lugar a la construcción de formas paródicas de género-sexo. Así el rechazo voluntarístico de la inteligibilidad histórica se substituye, sin más, por la parodia de los género-sexos. No se ve con claridad cómo fun-

cionaría en el plano político esa profusión paródica que de hecho desvirtuaría cualquier diferencia en tanto que tal, bajo la ilusión de que de ese modo se superan los parámetros binarios de la subordinación. Butler desestima también la necesidad de una identidad coherente y estable, sea individual, social o colectiva. Sin embargo, no es lo mismo transgredir las normas que carecer de ellas. Quien transgrede necesita de la norma tanto como quien la cumple. Sin norma (como sin tradición) no hay transgresión posible. Además, más allá de las normas y de las leyes, en la indeterminación absoluta, no está la libertad (idealizada); está, según nos indica nuestra experiencia, el sometimiento a la fuerza arbitraria. Nosotros que estamos trabajosamente intentando construir nuestras leyes y nuestra democracia, mal podríamos transgredir aquello de lo que históricamente carecemos.

De ahí también la defensa de una identidad democrática plural, donde el reconocimiento de las diferencias no niegue la lucha por la igualdad jurídica. La igualdad no es condición suficiente pero sí necesaria. En otras palabras, los ideales de la igualdad no pueden simplemente contrastarse con un principio incommensurable de diferencia. Es necesario saber **en** qué (no **a** qué) somos iguales, **en** qué (no **de** qué) somos diferentes, porque cualquier defensa de la diferencia y de la especificidad descansa necesariamente sobre una máxima que trasciende los particulares.

Nos enfrentamos, pues, a dos cuestiones: la defensa de ciertas formas particulares de la diferencia, y la defensa de su valor. Como apuntamos antes, la defensa de las diferencias no excluye, mas bien presupone, un horizonte compartido de significados contra el que se articula. Hay una infinita gama de diferencias en el mundo, identificar ciertos rasgos —género, clase, edad, preferencia sexual, origen étnico— como más im-

portantes que otros —el tamaño de los pies o la habilidad para cantar afinadamente— necesariamente implican una apelación a criterios intersubjetivos, que son históricos. El multiculturalismo y los movimientos sociales de los últimos años han intentado fijar criterios sobre qué constituye una “diferencia significativa”. En el futuro, estos criterios cambiarán nuevamente porque nunca serán privados o autónomos, sino que se formarán en relación con estructuras sociales y discursivas más amplias.

Incluso, como hemos argumentado, las apelaciones a favor de la diferencia y de la inconmensurabilidad están atadas, paradójicamente, a normas, valores e hipótesis universalizables. El hecho de recurrir a la alteridad absoluta es, entonces, conceptualmente incoherente, simplemente porque la igualdad y la diferencia, la identidad y la no-identidad, y la universalidad y la particularidad se permean constantemente, filosófica y políticamente. Los discursos de la igualdad no pretenden alcanzar una “verdad oculta” y la diferencia no es una afirmación *per se* sino una relación. Si la diferencia no es una propiedad inherente a las cosas sino una distinción con sentido dentro de un contexto semiótico, depende de los criterios en juego; siempre es posible, en principio, que dos objetos cualesquiera escogidos al azar sean iguales y diferentes entre sí. En otras palabras, no hay igualdad sin diferencias ni diferencias sin igualdad. Ambas constituyen actos retóricos y políticos, gestos de afiliación y de desafiliación que enfatizan algunas propiedades y obscurecen otras.

Otro problema es ponderar qué diferencias deben ser tenidas en cuenta, cuáles son significativas, y cuáles entran en colisión con los derechos (por ejemplo, el de la integridad de la propia persona y la determinación del propio cuerpo). Posiciones como Butler valoran la diferencia *per se*. Pero, por

ejemplo, la diferencia generada por la experiencia de la extrema pobreza o del hambre, o la diferencia de los racistas o misóginos, ¿merecen igual reconocimiento? La diferencia no tiene un valor en sí misma, no sólo porque algunas diferencias carecen simplemente de interés, sino también porque algunas resultan peligrosas para la supervivencia de las formas de vida y las prácticas culturales de los demás. Bregar por la apertura a la diversidad, no suprime sino que, por el contrario, exacerba el problema de formular valores y normas que pueden mediar entre los reclamos de diversas formas de la diferencia.

Podría objetarse que reproducimos las oposiciones filosóficas tradicionales. Esta crítica se esgrime como una forma recurrente de desarticular posiciones disidentes. Sin embargo, su lógica es sospechosa. Con frecuencia, se basa en el error que supone que el dualismo no puede ser superado sino, en el mejor de los casos, desplazado, y que ve en el binarismo una lógica que conlleva inevitablemente la sumisión de la diferencia en la identidad. Los intentos feministas de superar este dualismo filosófico presentan sus propios problemas: o bien, llevan a una regresión al monismo reductivo (por ejemplo, el aislamiento de la diferencia como una categoría ontológica fundamental), o bien reproducen el dualismo en un nivel más abstracto (por ejemplo, niegan la oposición femenino/masculino pero la reeditan en la división falocentrismo y diferencia femenina). Con todo, el dualismo no es el peor problema del feminismo, sino el modo en que se han reificado como constante ontológica ciertas oposiciones que son, sin más, constructos culturales. En este sentido, los intentos deconstructivistas de Butler, más que sus propuestas, son altamente enriquecedores. En otras palabras, conceptualizar distinciones duales en términos de oscilaciones en curso y conflictos productivos permite ver la interdependencia y la superposición de ambos términos. Por eso, ciertas categorías, que algunas

teóricas feministas con frecuencia invocan despectivamente como igualdad, razón, historia o modernidad, no son entidades estables y uniformes, sino que se producen y se articulan según contextos específicos.

Como acabamos de ver, desconocer o eliminar el marco formal no resuelve el problema. Tampoco disuelve la brecha entre lo-que-es y lo que quisiéramos-que-fuera respecto del reconocimiento de las mujeres. Sin embargo, nos provee de criterios comparativos, necesarios e inevitables. Por eso, los dos planos, formal y material, más que antagónicos, son complementarios: Los grupos contrahegemónicos de mujeres, que se fortalecen en la medida en que se fortalece el poder civil y se democratiza la sociedad en sus estamentos básicos, han recuperado, en buena medida, la conexión de la Ley con la realidad. La igualdad de derechos es una fórmula útil como punto de partida para introducir conjuntamente niveles de abstracción y concreción, de igualdad y diferencia, dimensiones necesarias para el desenvolvimiento no-violento de los conflictos sociales en sociedades complejas. Precisamente en estos procesos de participación la igualdad y la diferencia dejan de ser principios abstractos para transformarse en instrumentos para la acción. La Constitución y las leyes, en su formalidad, sientan las reglas de juego de la vida democrática. El entramado de prácticas lingüísticas y no-lingüísticas, donde operan los supuestos compartidos y los marcos institucionales, cobra sentido en relaciones intersubjetivas, donde el juego será sesgado si los jugadores son homólogos, con leyes que legitimen esa situación. El conjunto de reglas es *a priori* sólo de un conjunto de jugadores en un cierto tiempo inicial, y constituyen el mundo instituido del sentido, pero ni lo son epistemológica u ontológicamente, ni a la manera de los esencialismos *ante rem* de los que hablaba Amorós. Todo el juego está abierto a constantes resignificaciones en la medida en que

los múltiples usuarios de las prácticas lo trasciendan. La construcción de los cuerpos y de los sujetos no es contradictoria con el sostén de una legalidad (arquitectónica), a la manera de principios regulativos complejos y flexibles que las prácticas retroalimenten o modifiquen. Por eso no creemos que haya contradicciones excluyentes entre estas posiciones teóricas enfrentadas dilemáticamente. Más bien, hay pluralidad de objetivos y de estrategias, inconexiones teórico-prácticas que poco a poco se irán suturando.

En verdad, todo lo dicho nos lleva a pensar que comprender con claridad la interconexión de ambas posiciones y la necesidad de presuponer un marco de legalidad igualitarista (que no dudo imperfecto), nos ahorraría, en principio, debates estériles y enfrentamientos inútiles entre las defensoras de las diversas teorías feministas. Si la igualdad apunta a lo formal, la diferencia se apoya en la materialidad y ambas corrientes tienen mucho que aportar. En ese sentido, la igualdad, como dijimos, no es para nosotras simplemente un concepto falocéntrico. Se trata, más bien, de un concepto clave que antes de desestimar debemos fortalecer. En palabras de Marramao, "igual" es un concepto hiperreal. Es decir, hipercodificado cuya importancia para nosotros radica precisamente en que aún es precario, y se mantiene en buena medida como un *desideratum*. Por su parte, el reconocimiento de la diferencia que reclaman algunos sectores del feminismo euroamericano da por sentada su hipercodificación, pues, contrafácticamente, no se reconocería como legítimo que se legalizara el trato material diferenciado y discriminatorio que tienen las mujeres en general y los varones pobres, marginales, indígenas, en América Latina y en muchos otros lugares del planeta.<sup>339</sup>

<sup>339</sup> Marramao, G. "Las paradojas del universalismo" *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1, 1993.



Precisamente, como la ley y el derecho son un simple instrumento que se readapta en sus formas y en sus contenidos a los intereses y a las necesidades de la realidad social, política y económica, no son neutras: la igualdad que elaboran formalmente mediante la proclamación de la universalidad toma, muchas veces, intereses parciales de los ciudadanos generalmente varones. Es igualmente cierto que frente a la homologación y el reduccionismo del derecho, muchos sectores del movimiento de mujeres subrayan que la inferioridad y la discriminación de las mujeres se disfrazan de igualdad y de Ley. Pero, la fórmula de igualdad de derechos ante la Ley es también portadora de un mensaje de verdadera transformación ética de la sociedad.

Numerosos análisis muestran que la precariedad formal y material de nuestras democracias nos obligan a plantearnos la cuestión de la consistencia y de la efectividad de los logros del feminismo en nuestro medio. ¿Estamos en condiciones de anunciar —con Luisa Muraro— que el patriarcado ha muerto? ¿Qué decir de la promoción y de la comercialización de los “éxitos” del feminismo, en versión reduccionista importada, como modo de justificar la desmovilización de los movimientos públicos de afirmación positiva y de evitar la profundización de las transformaciones, generando el efecto de *invisibilidad por sobresaturación*? ¿Debemos presentar, la legalidad misma como un fraude, un mito más de la Ilustración, un subproducto logofono-falo-céntrico más, como señala el pensamiento franco-italiano de la *différance* y algunas de sus seguidoras norteamericanas? Es peligroso que nos dejemos encgeguer por la moda del “devenir mujer”, que hace mujeres simbólicas de todo cuanto es considerado “no-agresivo”, “natural”, “relacional”, “vincular”, o “nutricio”.

Por tanto, en países donde el desconocimiento, la violación y la deslegitimación de la Ley son casi una constante histórica, la lucha por el reconocimiento y la defensa reales de la Constitución y de las Leyes es un logro significativo. Sin serlo todo, constituyen un fuerte cimiento sobre el cual afinar nuevas construcciones, es como dijimos un punto de partida, no de llegada. Consecuentemente, la defensa de las mujeres y de los varones de la Ley representa un punto de sutura en las luchas comunes, un importante hito y una garantía contra discriminaciones arbitrarias impuestas por dictadores, grupos de presión y de poder económico; facilita la publicidad de las acciones, el debate público, la circulación de la información, la libertad de prensa, y la socialización (educación) progresiva de varones y de mujeres respecto del ejercicio de sus derechos y de los de los demás.

Precisamente porque la construcción de la igualdad y de la diferencia responde a un conjunto de actos retóricos y políticos, es decir, de gestos de afiliación que enfatizan algunas propiedades y oscurecen otras, es necesario reconocer que igualdad y diferencia se implican mutuamente, que somos simultáneamente iguales y diferentes. Esto no conlleva la paradoja desgarradora que nos han presentado sino una obviedad: todo es igual en un cierto sentido y diferente respecto de otros. Sólo el entrecruzamiento indebido de categorías formales y materiales, como ya hemos indicado, da lugar a la confusión de la pretendida paradoja. Por tanto, ni igualdad ni diferencia, tal como se plantea habitualmente, sino ambas.

## Bibliografía



- ADEUEM, **Relaciones de género y la exclusión en la Argentina de los '90**, Buenos Aires, Espacio, 1998.
- AGRA, M. X., **Corpo de Muller: discurso, poder y cultura**, Vigo, Laiovento, 1997.  
*Fraternidad: un concepto político a debate* En: **Revista Internacional de Filosofía Política**, 3, 1994.  
**Ecología y Feminismo**, Granada, Ecorada, 1998.
- ALCOFF, L. *Feminism & Foucault: The limits of collaboration* En: A. Dallery & Ch. Scott, **Crises in Continental Philosophy**, New York, State University Press, 1990.
- AMADO, A.; DOMÍNGUEZ, N., *Diferencia sexual y nomadismo: entrevista a Rosi Braidotti* En: **Mora**, 5, 1999.
- AMORÓS, C., *Rasgos patriarcales del discurso filosófico* En: M.A. Durán (comp.) **Liberación y Utopía**, Madrid, Akal, 1982.  
**Hacia una crítica de la razón patriarcal**, Barcelona, Anthropos, 1985.  
*Pudenda origo: una lectura de Nietzsche* En: AAVV, **Mujeres, crítica y práctica política**, Universidad Autónoma de Madrid, 1985.  
*Espacio de iguales, espacio de idénticas: notas sobre poder y principio de individuación* En: **Arbor**, CXXVIII, 1987, pp. 113-127.  
*Cartesianismo y feminismo* En: **Poder y Libertad**, 1988.  
*Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales* En: V. Maquieira y C. Sánchez, **Violencia y sociedad patriarcal**, 1989.  
**Mujer: participación cultura política y Estado**, Buenos Aires, Ed. De la Flor, 1990.  
*Hongos hobbesianos, setas venenosas* En: **La balsa de la Medusa**, 1991.  
(coord.) **Actas del seminario permanente de Feminismo e Ilustración**, Universidad Complutense de Madrid, 1992.  
(coord.) *Feminismo y ética*. Número especial de **Iscgoría**, 6, 1992.

- Notas para una teoría nominalista del patriarcado* En: **Asparkía**, 1992.  
(coord.) **Historia de la Teoría Feminista**, Universidad Complutense de Madrid, 1994.  
(coord.) **10 palabras clave sobre Mujer**, Navarra, Evc, 1995.  
*Feminismo filosófico español: modulaciones hispánicas de una polémica*  
En: **Deva**, 1995.  
*La política, las mujeres y lo iniciático* En: **El viejo topo**, 100, 1996.  
*Revolución francesa y crisis de legitimación patriarcal* En: **Hiparquia**,  
1996.  
*Ética y feminismo*, En: Guariglia, O. (ed.) **Cuestiones morales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía**, vol. XII, Madrid, Trotta, 1996.  
**Tiempo de feminismo**, Madrid, Cátedra, 1997.  
*Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición* En: **Arenal**, 2000.

AGACINSKI, S., **Política de sexos**, Madrid, Taurus, 1998.

ANG, I., *I'm a Feminist but... 'Other', Women and Postnational Feminism*. En:  
Caine, B. y Pringle, R. **Transitions: New Australian Feminism**,  
New York, St. Martin's, 1995.

ANZALDÚA, G., **Borderlands/La frontera**, San Francisco, Aunt Lute  
Books, 1987.

APIADURAY, A., *Disjuncture and difference in the Global culture Economy*. En:  
Robins, B., **The Phantom Public Sphere**, Minneapolis,  
University of Minnesota Press, 1993.

ARMSTRONG, N., **Deseo y Ficción doméstica**, Madrid, Cátedra, 1991.

BARKER, V., *Definition & the Question of "Woman"* En: **Hypatia**, 12, 2, 1997.

BARRET, M., *The concept of difference* En: **Feminist Review**, 26, 1987.

- BEAUVOIR, S. DE., **Le deuxième sexe**, Paris, Gallimard, 1949 (1976).  
**El segundo sexo**, Buenos Aires, Siglo XX, 1987.  
**El segundo sexo**, Madrid, Cátedra, 1998. Presentación M.T López-Pardina.
- BENERÍA, L.; SEN, G., *Desigualdades de clase y de género y el rol de la mujer en el desarrollo económico: Implicaciones teóricas y prácticas*, **Feminist Studies**, Spring, 1982.
- BENIABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N., **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**, New York, Routledge, 1995.  
 & CORNELL, D., **Teoría Feminista y Teoría Crítica**, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.
- BIABIA, H., **The Location of Culture**, New York: Roulledge, 1994.
- BIRGIN, H., (COORD.) **Acción pública y sociedad**, Buenos Aires, CEADEL-Feminaria, 1992.
- BOCK, G. & JAMES, S., **Beyond Equality & Difference**, New York, Routledge, 1992.
- BORCH-JACOBSEN, M., **Lacan: Le maître absolu**, Paris, Flammarion, 1990.
- BORDO, S., **Unbearable Weigh: Feminism, Western Culture and the Body**. Berkley & Los Angeles, University of California Press, 1993.  
*The Cartesian masculinization of thought*, En: **Journal of Women in Culture and Society**, University of Chicago, III., 11, 1986.
- BRAIDOTTI, R., **Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory**, New York, Columbia University Press, 1994.  
 (Hay traducción castellana en Paidós)

*Diferencia, sexual, incardinamiento y devenir* En: **Mora**, 5, 1999.

"Diferencia sexual y postmodernidad" Serie de Conferencias, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, F.F. y L, UBA, octubre 1998.

BROWN, W., *Feminist Hesitations: postmodern exposures*, **Differences**, 3.1, 1991.

BUIKENA, R. & SMELIK, A., **Women's Studies and Culture. A Feminist Introduction**, London, Zed Books, 1995.

BURKE, C., SCHOR, N. & WHITFORD, M., (eds.) **Engaging With Irigaray**, New York, Columbia University Press, 1994.

BUTLER, J. & SCOTT, J., (eds.) **Feminist Theorize the Political**, New York, Routledge, 1992.

**Gender Trouble**, New York, Routledge, 1990.

*Sexo y género en Simone de Beauvoir* En: **Mora**, 4, 1998.

**Bodies that matter**, New York, Routledge, 1993.

*Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault*, En: Benhabib, S. & Cornell, D. **Teoría feminista / Teoría crítica**, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.

*Gender Trouble: feminist theory and psychoanalytic discourse*, En: Nicholson, L. (ed), **Feminism / Postmodernism**, New York, Routledge, 1990.

*Contingent Foundations: Feminism & the question of Postmodernism* En: **Praxis International** 11.2, 1991.

*Sexual Inversions* En: Stanton, D. (ed.). **Discourses of Sexuality**, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

*The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary* En: **Differences**, vol.4, 1, 1992.

*Phantasmatic identification and the assumption of sex* En: Wright, E. (ed.) **Feminism & Psychoanalysis: A Critical Dictionary**, London, Basil Blackwell, 1992.



**Excitable Speech: a Politics of the Performative**, New York, Routledge, 1997.

**The Psychic life of Power: Theories of Subjection**, Stanford University Press, 1997.

*Meramente Cultural* En: **El Rodaballo**, V.9, 1998/9.

*Actos performativos y construcción del género* En: **Debate Feminista**, 18, 1998.

CANGIANO, C. DUBOIS, L., **De mujer a género**, Buenos Aires, CIEAL, 1993.

CARRIQUIRIBORDE, M. Y BOZZACCHI, L., *Género, fraternidad y revolución francesa: algunas perspectivas* En: **Revista de Filosofía y Teoría Política**, UNLP, 1998.

CERECEDA, M., **El origen de la mujer sujeto**, Madrid, Técno, 1996.

COBO, R., **Fundamentos del patriarcado moderno: J. J. Rousseau**, Madrid, Cátedra, 1995.

*Mujer y Poder: el debate feminista actual en la filosofía política española* En: **Revista Internacional de Filosofía Política**, 1, 1993.

COLLIN, F., *Plurality, Difference, Identity*. En: **Woman: A Cultural Review**, 5.1, 1994.

*Praxis de la diferencia* En: **Mora**, 1, 1995.

CORNELL, D., **Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law**. New York, Roudledge, 1991.  
**Transformation**. New York, Roudledge, 1993.

COSTERA MEIJER, I. & PRINS, B., *How bodies come to matter: An interview with Judith Butler* En: **Signs**, 23, 2, 1998.

CULLER, J., **Sobre la deconstrucción**, Madrid, Cátedra, 1992.

- CHEJTER, S., (ed.), **Travesías: Violencia sexista, control social y resistencia de las mujeres**, 3, Buenos Aires, CECYM, 1995.  
**Travesías: Cuando una mujer dice no es no**, 4, Buenos Aires, CECYM, 1994.  
**Travesías: Feminismo por feministas**, 5, Buenos Aires, CECYM, 1996.  
**Travesías: Feminismos en los noventa**, 6, Buenos Aires, CECYM, 1997.  
**Travesías: Homenaje a Simone de Beauvoir**, 8, Buenos Aires, CECYM, 1999.
- CHODOROW, N., **The Reproduction of Mothering**, Berkely, University of California Press, 1978.
- CHOW, R., **Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies**. Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- DAVIDSON, J. & SMITH, M., *Wittgenstein & Irigaray: Gender & Philosophy in a Language (Game) of Difference* En: **Hypatia**, 14, 2, 1999.
- DAVIS-CAULFIELD, M., *Che cos' è naturale nel sesso?* En: **Memoria**, 15, 3, 1985.
- DE LAURETIS, T., **Technologies of Gender**, Bloomington, Indiana University Press, 1986.  
**Differences: More Gender Trouble** 6/2-3, 1994.  
**Alicia ya no**, Madrid, Cátedra, 1984.
- DECEW, J. W., *The Combat Exclusion and the role of Woman in the Military* En: **Hypatia**, 10, 1, 1995.
- DI CORI, P., *Edipo y Clío: Algunas consideraciones sobre subjetividad e historia* En: **Mora**, 1, 1995.

- DONALSON, L., **Decolonizing Feminisms: Race, Gendre and Empire Building**. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- EICHLER, M., **Non-Sexist Research Methods: a Practical Guide**, Boston, Allen & Unwin, 1988.
- FALUDI, S., **Reacción: La guerra no declarada contra la mujer moderna**, Barcelona, Anagrama, 1993.
- FARÍA, J. E., *Democracia y gobernabilidad: los derechos humanos a la luz de la globalización económica* En: **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, 32, 1995.
- FARGA, C., (eds.), **Género y Cultura en América Latina**, Programa de Género, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile, 1996.
- FELSKY, R., **The Gender of Modernity**. Cambridge, Harvard University Press, 1995.  
*La doxa de la diferencia* En: **Mora**, 5, 1999.
- FEMENÍAS, M. L., *Representatividad y poder* En: **Boletín del AIEM**, F.I. y L, UBA, 1992.  
**Inferioridad y Exclusión**, Buenos Aires, Nuevohacer, 1996.  
*Butler lee a Beauvoir: Fragmentos para una polémica en torno al sujeto* En: **Mora**, 4, 1998.  
"La democracia como utopía en Sud América: el dilema de las mujeres" 20th World Congress of Philosophy. Paidcia: **Philosophy Educating Humanity, Federation Internationale des Societes de Philosophie**, Boston, agosto 10-16, 1998.  
*Igualdad y Diferencia en democracia: Una síntesis Posible* En: **Anales de la cátedra Francisco Suárez**, 33, 1999.  
*Butler crítica a Beauvoir: algunas observaciones* **Revista de Filosofía y Teoría Política**. Número especial, La Plata, 1999.

- FLAX, J., *Posmodernism & gender relations in feminist theory*, **Signs**, 12, 1987.4.  
**Thinking Fragments**, Berkeley, University of California Press, 1990.
- FOX KELLER, E., *The gender/science system: or Is Sex to Gender as Nature to Science?* En: **Hypatia**, II, 3, 1987.
- FRANKENBERG, R. AND LATA, M., *Crosscurrents, Crosstalk: Race, postcoloniality and the Politics of Location*, En: **Cultural Studies**, 7, 2.
- FRASER, N., **Unruly Practices**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.  
*Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista*  
 En: **Hiparquia**, IV, 1991. 1.  
*Crítica al concepto habermasiano de esfera pública* En: **Entrepasados**, IV, 1994. 7.  
**Iustitia Interrupta**, Colombia, Universidad de los Andes, 1997.
- FRAISSE, G., *Les formes du féminisme historique* En: **Le cahier Seminaires**, Paris, College International de Philosophy, 1985.  
**Musa de la razón**, Madrid, Cátedra, 1991.  
**La diferencia de los sexos**, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- FUNDACIÓN PODER CIUDADANO, **Herramientas de acción ciudadana para la defensa de los Derechos de la Mujer**, Buenos Aires, 1997.
- GARCÍA MESSENGER, A., **¿Es sexista la lengua castellana?**, Madrid, Paidós, 1994.
- GASCHÉ, R., **Inventions of Difference: On Jaques Derrida**, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- GAUCH, S., *Telling the tale of a Body Devoured by narrative* En: **differences**, 11, 1999.

- GIANELLA, A., *Mujeres y economía*. En: **Hiparquia**, VII, 1994.
- GILLIGAN, C., **La Moral y la Teoría**, México, FCE, 1985.
- Grewal, I. & Kaplan, C., *Introduction: Transactional Feminist Practices and Questions of Postmodernity*, En: **Scattered Hegemony: Postmoderniry and Transactional Feminist Practices**. Minneapolis, University of Minnesota Press. 1994.
- GUTIERREZ, G., *Ferminist Movements and their Constitution as Political Subjects* En: **Hypatia**, 9, 1994.
- HARDING, S. , *The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory»* En: **Signs**, 11, 4.  
*Is There A Feminist Method?* En: **Hypatia**, 1987.
- HARRINGTON, T., *The Speaking abject in Kristeva's Power of Horror* En: **Hypatia**, 13, 1, 98.
- HASS, M., *The Style ot the Speaking Subject: Irigaray's Empirical Studies of Language Production* En: **Hypatia**, 15.1, 2000.
- HEINÄMAA, S., *¿Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual* En: **Mora**, 4, 1998.
- HECKMAN, S., *Review of Bodies that Matter, by Judith Butler* En: **Hypatia**, 10, 4, 1995.
- HÉRITIER, F., **Masculino/Femenino: El pensamiento de la diferencia**, Barcelona, Ariel, 1996.
- HIRSH, E.; OLSON, G., *Je-Luce Irigaray* En: **Hypatia**, 10, 2, 95.
- INCE, K., *Questions to Luce Irigaray* En: **Hypatia**, 11, 2, 96.

- IRIGARAY, L., *Speculum, De l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.  
**Ce sexe qui n'est pas un**, Paris, Minuit, 1977.  
**Ethique de la différence sexuelle**, Paris, Minuit, 1984.  
**Cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir**, Barcelona, LaSal, 1985.  
*Egales á qui?* En: **Critique**, 480, 1987, pp. 420-437.  
*Le Sujet De La Science Est-El Sexué?* En: **Hypatia**, 1987. II.3.  
**Ser dos**, Buenos Aires, Paidós, 1998.  
**Amo a ti**, Barcelona, Icaria, 1994.
- JAGGAR, A. & YOUNG, I. M., **A Companion to Feminist Philosophy**, London, Blackwell, 1998.
- JÓNASDÓTTIR, A., **El poder del amor**, Madrid, Cátedra, 1993.
- JONES, A. R., *Towards an Understanding of l'écriture féminine* En: **Feminist Studies**, 7.2.
- KOZEL, S., *The diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray's reading of Maurice Merleau Ponty* En: **Hypatia**, 11, 3, 1996.
- KRUKS, S., *Gender & subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism* En: **Signs**, vol. 18, 1992, 1.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C., **Hegemony & Socialist Strategy**, London, Verso, 1999.
- LIPSYC, C., **¿Podemos las mujeres transformar el sistema de poder?**, *Feminaria*, VI, 11, 1993.
- LONZI, C., **Escupamos sobre Hegel**, Buenos Aires, La Pléyade, 1978.
- LOOMBA, A., *Overworlding the 'Third World'* En: Williams, P. y Chrisman, L., **Colonial discourse and Postcolonial Theory**, New York,

Columbia University Press, 1994.

LÓPEZ-PARDINA, M.T., **Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX**, Sevilla-Málaga, Instituto Andaluz de la Mujer, 1998.

*Simone de Beauvoir y el feminismo posterior: Polémicas en torno a El Segundo sexo* (En prensa).

"Simone de Beauvoir y Sartre: Coincidencias y diferencias", Jornadas en Homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario del Segundo Sexo, F.F. y L. (UBA), agosto 5 y 6 de 1999.

**Simone de Beauvoir**, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.

LUDMER, J., *Las tretas del débil* En: González, P. & Ortega, E. (eds.) **La sartén por el mango**, Puerto Rico, Huracán, 1984.

LLOYD, G., **The man of reason**, London, Routledge, 1993.

Marramao, G., *Las paradojas del universalismo*, **Revista Internacional de Filosofía Política**, 1, 1993.

MARX, J., **Mujeres y partidos políticos: de una masiva participación a una escasa representación**, Buenos Aires, Legasa, 1992.

& NOSETTO, M., *¿Las mujeres al poder?* **Feminaria**, VI, 10, 1993.

MOHANTY, CH., *Under western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse*, **Boundary**, 2, 13, 1.

MAIHOWALD, M. B., **Philosophy Of Women**, Indianapolis, Hackett, 1978.

MICHELL, J., **Psychoanalysis and Feminism**, Penguin Books, 1975.

MILLET, K., **Sexual Politics** [1969], London, Virago, 1993.

MOHANTY, C. T., *Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse*, En: **Boundary**, 2,1.

- et alii **Cartographies of Struggle: Third World Women and the politics of Feminism**. Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- MOLINA PETIT, C., **Dialéctica feminista de la Ilustración**, Madrid-Barcelona, Comunidad de Madrid Anthropos, 1994.
- MOREY, P. & RAINIERO, L., **Paradigmas de género**, Córdoba, CISCOSA, 1998.
- MORRONI, L., "Dar a luz en democracia" **II Jornadas de Investigación y Docencia**, La Plata, 1998.
- MOUFFE, C., **The return of the Political**, London, Verso, 1993.
- MURARO, L., **El orden simbólico de la madre**, Madrid, Horas y horas, 1994.  
**El final del Patriarcado: el patriarcado ha muerto y sabemos por qué**, Barcelona, Llibreria de les dones, 1997.
- NARI, M., "No se nace feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en la Argentina: 1950-1990" **Jornadas en Homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario del Segundo Sexo**, F.F. y L (UBA), agosto 5 y 6 de 1999.
- NAVARRO, M. & STIMPSON, C., (comp.) **¿Qué son los estudios de mujeres?**, Buenos Aires, FCE, 1998.  
**Sexualidad, género y roles sexuales**, Buenos Aires, F.C.E., 1999.  
**Cambios sociales, económicos y culturales**, Buenos Aires, F.C.E., 2000.
- NICHOLSON, L., *La genealogía del género*, **Hiparquia**, V, 1992. 1.  
(ed) **Feminism/Postmodernism**, New York, Routledge, 1990.
- NUDLER, A., *Algunos aportes al debate sobre la racionalidad femenina* En: **Mora**, 3, 1997.



- ORTIZ, R., **Otro territorio**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- OSBORNE, R., **La construcción sexual de la realidad**, Madrid, Cátedra, 1993.
- PALACIOS, M. J., (comp.) **¿Historia de las mujeres o historia no androcéntrica?**, Salta, UNSa, 1997.  
(comp.) **Defender los Derechos Humanos**, Salta, UNSa, 1999.
- PATEMAN, C., **El Contrato sexual**, Barcelona, Anthropos, 1995.  
*The Patriarcal Welfare State* En: Gutman, A., **Democracy and the Welfare State**, Princeton University Press, 1988.
- POSADA KUBISSA, L., **Sexo y esencia**, Madrid, Horas y horas, 1998.
- PULEO, A., **La dialéctica de la sexualidad en la filosofía contemporánea**, Madrid, Cátedra, 1992.  
(comp.) **La ilustración olvidada**, Barcelona, Anthropos, 1993.  
**Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina**, Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.  
*Un pensamiento intempestivo: la razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Cèlia Amorós* En: **Isegoría**, 21, 1999, pp. 197-202.
- REYNOSO, N., *Ley de cupos: una prioridad del movimiento* **Feminaria**, V, 10, 1992.
- RICCI, A., *Compulsory heterosexuality and Lesbian existence*, En: Abel, E & Abel, E.K. (eds.). **The Signs Reader**, Chicago University Press, 1983.  
**Sobre mentiras, secretos y silencios**, Barcelona, Icaria, 1983.  
**Nacemos de mujer**, Madrid, Cátedra, 1996.
- RICHARD, N., *Feminismo, experiencia y representación* En: **Revista Iberoamericana**, 176/177, 1996.

- RIVERA-CUSICANQUI, S. *Relaciones interétnicas en América Latina y Multiculturalismo e identidades: Estudios en/sobre América Latina*, En: **Encuentro de fin de siglo**, Salta, UNSa, 1999.
- RODRÍGUEZ MAGDÁ, R. M., **La seducción de la diferencia**, Valencia, Víctor Orega, 1987.  
**Feminismo fin de siglo**, Barcelona, Anthropos, 1994.  
**El modelo frankenstein**, Madrid, Tecnos, 1997.  
**Foucault y la genealogía de los sexos**, Barcelona, Anthropos, 1999.
- RORTY, R., *Feminismo y Pragmatismo* En: **Revista Internacional de Filosofía Política**, 2, 1993.
- Rosenthal, A., *Feminist Without Contradictions* En: **The Monist**, 57, 1973. 1.
- RUBIO-CASTRO, A., **El feminismo de la diferencia: los argumentos de la igualdad compleja**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.  
**Feminismo y Ciudadanía**, Cádiz, Instituto Andaluz de la Mujer, 1997.
- RUDDICK, S., *Maternal Thinking* En: Pearsall, M. (cda) **Women & Values: Reading in Recent Feminist Philosophy**, Belmont, Wadsworth, 1986.
- SALVATORE, R. *Debates postcoloniales* En: **Entrepasos**, VIII, 15, 1988.
- SANDOVAL, C., *Third World Feminism: The Theory and Method Oppositional Consciousness in the Postmodern World*, En: **Genders**, 10, Spring, 1991.
- SANTA CRUZ, M. I., *Actualidad del tema del hombre: Los estudios de la mujer* En: **Revista Latinoamericana de Filosofía**, XX, 1994. 2.

*Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones* En: **Isegoría**, 6, 1992.

et alii. **Mujeres Y Filosofía: Teoría Filosófica de Género**, Buenos Aires, CEAL, 1994,

*Teoría de género y filosofía*, **Feminaria**, V.9, 1992.

SARGISSON, L., **Contemporary Feminist Utopianism**, London, Routledge, 1996.

SARTRE, J. P., **L'être et le néant**, Paris, Gallimard, [1943], 1980.

**El ser y la nada**, Buenos Aires, Losada, ed. vs. 2 vols.

SAU, V., **Diccionario Ideológico Feminista**, Barcelona, Icaria, 1990.

SAWICKI, J., **Disciplining Foucault**, New York-London, Routledge, 1991.

SCHIERMAN, N., **Engenderings**, New York-London, Routledges, 1993.

SCOTT, J., *Deconstructing Equality versus Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism* En: **Feminist Studies**, 14.1, 1998.

SCHOR, N., *French Feminism is a Universalism* En: **Differences**, 7.1, 1995, pp. 15-47.

SCHUTTE, O., *Irigaray y el problema de las subjetividad* En: **Hiparquia**, III, 1990.

*Philosophy & Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity & Culture* En: **The Philosophical Forum**, 20, 1988/9.

*Irigaray on subjectivity* En: **Hypatia**, 1991.

*A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment & Sexual difference in Beauvoir and Irigaray* En: **Hypatia**, 12, 1, 1997.

SEN, A., *Desigualdad de género y teorías de la justicia* En: **Mora**, 6, 2000.

*Positional Objectivity* **Philosophy & Public Affairs**, 22, 2, 1993.  
**Bienestar, Justicia y Mercado**, Barcelona, Paidós, 1998.

SIMONS, M., **Beauvoir and The Second Sex**, New York, Rowman, 1999.

SNITOW, A., *Gender Diary* En: Hirsh, M. Fox Keller, E. (eds). **Conflicts in Feminism**. New York, Routledge, 1990.

SPELMAN, E., **Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought**. Boston, Bacon, 1988.

*Woman as body: ancient and contemporary views* En: **Feminist Studies**, VIII, 1, 1982.

SPIVAK, G. C., *French Feminism in an International Frame*, En: **Other Worlds**, New York, Methuen, 1987.

*Who Claims Alterity?* En: Kruger, B. Mariani, P.(comp.) **Remarking History**, Seattle Bay, 1989.

*¿Puede hablar el sujeto subalterno?* En: **Orbis Tertius**, 6, 1998.

STATON, D., *Language and Revolution: The Franco-American Disconnection*, En: Eistentein, H. & Jardin, A. (eds.) **The Future Difference**, Boston, G.K.Hall, 1980.

*Differences on Trial: A Chapter of maternal metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva* En: Allen, J. & Young, Y. (eds.) **Feminism and Modern French Philosophy**, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

STOLKE, V., *¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?* En: **Mientras Tanto**, 1992.

SUMMERS-BREMNER, E., *Reading Irigaray, dancing* En: **Hypatia**, 15.1, 2000.

SYNOWICZ, C., *Some Disquiet about 'Difference'*, En: **Praxis International**, 13, 12.

- TAYLOR, C. K.; APPIAH, A.; HABERMAS, J.; ROCKEFELLER, J.; WALZER, M. Y WOLF, S. (eds.) **Multiculturalism**, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- TONG, R., **Feminist Thought**, San Francisco, Westview Press, 1989.
- TRESS, D. M., *Comments on Flax's Posmodernism & Gender relations in feminist theory* En: **Signs**, 14, 1988.1.
- TRINT T. MINIH-HA, **Woman: Native, Other**, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- VALCÁRCEL, A., **Sexo y Filosofía**, Barcelona, Anthropos, 1991.  
**Del miedo a la igualdad**, Barcelona, Crítica, 1993.  
(comp.) **El concepto de igualdad**, Madrid, Pablo Iglesias, 1994.  
**La Política de las mujeres**, Madrid, Cátedra, 1997.
- VALLE, T. DEL, **Andamios para una nueva ciudad**, Madrid, Cátedra, 1997.
- VASTERLING, V. , *Butler's sophisticated constructivism: a critical assessment* En: **Hypatia**, 14, 3, 1999.
- VIDIELLA, G., "Sujeto moral, autonomía y reconocimiento" **I Congreso Iberoamericano de Filosofía**, Madrid-Cáceres, CSIC, Septiembre de 1998.
- VVAA., **La familia**, La Plata, Editorial de la Universidad, 1999.
- WARREN, K. J., (ed.) **Ecological Feminist Philosophies**, Indiana University Press, 1996.
- WEBSTER, F., *The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity* En: **Hypatia**, 15, 1, 2000.

- WEINBAUM, B., **El curioso deviazgo entre feminismo y marxismo**, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- WHITFORD, M., **Luce Irigaray's Philosophy in the Feminine**, London, Routledge, 1991.  
*Irigaray's Body Symbolic* En: **Hypatia**, 6, 3, 1991.
- WINNUBST, S., *Exceeding Hegel & Lacan: Different Fields of Pleasure within Foucault and Irigaray* En: **Hypatia**, 14, 1, 1999.
- WRIGHT, E., **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary**, London, Blackwell, 1992.
- XU, P., *Irigaray's Mimicry and the problem of Essentialism* En: **Hypatia**, 10, 4, 1995
- YOUNG, I. M., *Together in difference: transforming the Logic of Group Political Conflict*, En: Kymlicka, W., **The Right of Minority Cultures**, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- YOUNG, R., **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race**, London, Routledge, 1995.
- ZERILLI, L., *Doing without knowing: Feminism's Politics of the Ordinary* En: **Political Theory**, 26.4, 1998.