

## POLÍTICAS FEMINISTAS

Los contenidos feministas son ciertamente habituales entre las páginas de esta publicación dedicada al pensamiento y a la cultura. En ella se recogen con asiduidad comentarios y notas críticas sobre obras contemporáneas y actuales escritas desde una orientación sensible al marco de intelección del género. En un volumen anterior, en el número 21 (del invierno de 2003) *Riff Raff* dedicó, además, su *Dossier* monográficamente a "El feminismo". Incidiendo en esta voluntad de la revista de atender al quehacer de la teoría feminista, en la presente ocasión el tema central del *Cuaderno* es este del feminismo desde su inexcusable proyección en el ámbito de lo político-social.

Son múltiples y diversos los feminismos; plurales sus líneas de acción teóricas y prácticas. Es abundantemente sabido y reconocido en nuestros días que la constatada diseminación de las perspectivas feministas no indica sino la riqueza de sus análisis así como la productividad de sus creativas propuestas de acción transformadora. Teniendo presente lo dicho, aquí, bajo este rótulo de "Políticas feministas" se integran, por decisión, no por casualidad, textos elaborados desde diferentes opciones feministas.

Estos trabajos están organizados, ordenados si se prefiere, también intencionalmente. Los primeros muestran su vinculación principal al modo de entender el feminismo abierto por el horizonte de las tesis igualitaristas y universalistas: así los titulados "Ciudadanía más allá de la ley"; "Paradojas y rompecabezas de las políticas feministas"; "(In)tolerancia, género y culturas: ¿cómo trazar los límites?". A continuación, el escrito "Políticas del Tercer Milenio: de las viejas luchas a la política de lo simbólico", desplaza su atención hacia la valoración de lo que de positivo se ofrece en el paradigma, recurrente en nuestros días, de la diferencia sexual. "Sobre la transformación social: Butler frente a Braidotti" incide en la tensión crítica, no exenta, ni mucho menos, de resultados beneficiosos para el feminismo, entre las posturas divergentes de la teoría del género y de la diferencia sexual. De especificar las aristas del duro, en ocasiones, intercambio de formulaciones entre el feminismo de la igualdad y el liberal, por una parte, el feminismo de la diferencia sexual, por otra, y el feminismo postestructuralista de Butler, en tercer lugar, se ocupa el texto "¿Qué es el feminismo postestructuralista de Judith Butler y por qué están diciendo cosas tan horribles sobre él?". En último lugar, en "Identidad y conflicto desde el pensamiento de Chantal Mouffe" se rastrea la aportación política y feminista, fundamentalmente a partir de Mouffe y en menor medida de Laclau y Butler, de la teoría de la democracia pluralista radical.

Las posiciones fundamentalistas y dogmáticas cerradas están excluidas de todos y de cada uno de estos ensayos que, explícitamente, defienden y practican el feminismo en cuanto cultura crítica y de vocación autocrítica, porque es en la crítica, precisamente, donde reside la acción con capacidad para la transgresión social y política.

A la Fundación de Investigaciones Marxistas y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza agradecemos, finalmente, la organización de unas Jornadas sobre Políticas Feministas, que tuvieron lugar los días 9, 10 y 11 de noviembre de 2004 y en cuyo propicio seno se pudieron gestar los presentes trabajos.

Elvira Burgos Díaz

La cuestión de la política feminista hoy equivale a preguntarse cómo se puede llevar a cabo un proyecto feminista y en qué consistiría dicho proyecto. En cualquiera de los dos casos nos encontramos ante una diversidad de propuestas que pueden ser complementarias aunque, en algunos casos, resultan incompatibles entre sí. En circunstancias de este tipo suele resultar clarificador hacer un diagnóstico de la situación y una evaluación, sobre todo, de las dificultades y de los resultados derivados de las políticas aplicadas hasta el momento.

Por lo general, las políticas feministas que se vienen implantando desde hace años en países con regímenes democráticos han estado y están inspiradas en la tradición de pensamiento feminista igualitarista. Estas políticas han perseguido que tales regímenes fueran más justos a base de ser más coherentes con su ideario democrático, es decir, con los principios de igualdad, libertad y los propios de un estado de derecho. En paralelo con ello, las reflexiones teóricas feministas han fijado la atención en todas esas nociones refiriéndolas a la categoría de ciudadanía, que —como todas las categorías— establece un orden cualitativo entre los distintos principios que incluye. De este modo, se dota de significado tanto a esos principios como a la propia categoría.

No es una novedad decir que a partir del pensamiento moderno e ilustrado la idea de ciudadanía se ha plasmado de muy diversas maneras en el seno de modelos políticos diferentes según primara en ellos la perspectiva liberal, la republicana o la más propiamente democrática. Es sabido también que la perspectiva liberal ha resultado ser dominante en las sociedades democráticas de Occidente.

Por otro lado, las teorías feministas siempre se han ocupado de la cuestión de la ciudadanía adoptando y, al mismo tiempo, conformando una de esas perspectivas. En la actualidad esta cuestión ha vuelto a situarse en el centro de las reflexiones feministas tras unos años dominados por la crítica más o menos rompedora, en general, con la tradición moderna de pensamiento y, en particular, con el feminismo de raigambre ilustrada. Fruto de ello ha sido, entre otras cosas, la crítica a la falsa universalidad de las nociones modernas de ciudadanía y a las políticas liberales, así como la irrupción en el campo político de las ideas de diferencia y reconocimiento.

Pero, incluso antes de que en la década de los ochenta del siglo XX se debatiera sobre igualdad y diferencia, la noción de ciudadanía se empezó a reconsiderar al constatar los

magros resultados que producía la realización de las prácticas políticas propugnadas por el feminismo liberal. Como hasta la feminista liberal por excelencia (Betty Friedan) constató en su segunda gran obra (*La segunda fase*), no basta con una ampliación mecánica del referente de las leyes para conseguir que las mujeres sean ciudadanas de pleno derecho. Qué se entienda por ciudadanía de pleno derecho es justamente un tema de reflexión dentro del feminismo, pero el punto de partida es una noción general por la que la ciudadanía consiste en una serie articulada de derechos y deberes que se fijan en constituciones y leyes con ambición universal. El horizonte normativo (desde el que se determina lo que debería suceder) de esta noción lo articulan los principios democráticos que priman en cada una de las tres acepciones de ciudadanía que Marshall señaló en 1950 en un brillante trabajo que, aunque criticado fuera y dentro del feminismo, sigue siendo un referente. Tales principios no son otros que la igualdad de la ciudadanía política, la libertad de la civil y la solidaridad de la social<sup>1</sup>.

Las políticas feministas liberales que resultaron insuficientes iban dirigidas tanto a explicitar la inclusión de las mujeres en el referente de las leyes, como a eliminar ciertos determinantes legales que impedían su acceso al ámbito público en igualdad de condiciones formales. Se esperaba que la igualdad formal en lo jurídico produjera automáticamente el acceso de las mujeres a los derechos y deberes políticos, sociales y civiles. A las insuficiencias de estas medidas políticas se intentó hacer frente en los países con estado de bienestar sumándoles otras políticas de carácter intervencionista en instituciones y estructuras sociales, medidas políticas estas que, si bien cuentan con apoyatura jurídica, van más allá de la ley. Me refiero a las prácticas de discriminación positiva tales como cuotas, atribución de puntos o calificaciones especiales, ayudas sociales extras, etc. Se trata de intervenciones que, desde el ámbito de la ciudadanía social, apuntan a contrarrestar la discriminación negativa que rige el funcionamiento de los mecanismos de reproducción social. Por este camino que busca anular una fuerza dominante mediante otra de signo contrario se intenta aumentar la igualdad material desde el fomento de la solidaridad.

Sin embargo, esas políticas además de generar debate sobre su pertinencia, límites y lugares de aplicación, han tenido como principal consecuencia indeseada la connotación de los derechos de ciudadanía social como caridad y su consiguiente degradación valorativa, la cual se ha transferido a los colectivos de referencia (principalmente, los grupos discriminados por raza y sexo) que resultan, al mismo tiempo, beneficiados y denigrados, como agudamente argumentaron en su momento Nancy Fraser y Linda Gordon<sup>2</sup>. Ambas autoras analizaron la génesis histórica y la estructura tripartita de la ciudadanía moderna y contemporánea para explicar tanto la insuficiencia de las políticas feministas centradas en la consecución de la

igualdad formal como la resignificación negativa de las políticas de discriminación positiva dirigidas al fomento de la ciudadanía social en tanto que condición para la ciudadanía plena.

Con todo ello podemos concluir hasta aquí que, tras la implantación (en distinto grado) de las políticas liberales y de discriminación positiva en los estados con regímenes democráticos, la situación de las mujeres es, en primer lugar, de igualdad jurídico-formal. En segundo lugar, se da una clara infrarrepresentación y representación en precario en todas las instituciones públicas (políticas o no) de la sociedad. En tercer lugar, como el espacio público se ha generado históricamente contando como condición necesaria con la existencia de un espacio doméstico a cargo de las mujeres, esto las lastra cuando acceden al espacio público al verse obligadas a enfrentarse a dilemas vitales de los que están exentos los varones. Por último, las mujeres tienen que arrostrar las ventajas que las políticas de discriminación positiva comportan a título individual junto con la denigración que conlleva a título colectivo, lo cual en último término afecta también a título individual.

Del análisis realizado por Fraser y Gordon, análisis que sin duda sigue siendo válido, se concluía la necesidad de llevar a cabo políticas públicas de intervención que ahonden en la igualdad material y, en esa medida, faciliten el acceso a los derechos de ciudadanía civil y política. La dificultad que aún hoy queda pendiente es cómo atajar el efecto indeseado de que la promoción de los derechos de ciudadanía social se interprete como caridad con todas las implicaciones simbólicas de refuerzo del gueto que ello conlleva y sus correspondientes efectos de poder. Es muy interesante reparar en lo que Fraser y Gordon señalan como foco de este problema, a saber, la primacía de los aspectos de la ciudadanía civil y la incompatibilidad entre esos aspectos (que están basados en la propiedad privada) y las normas comunitarias de solidaridad y responsabilidad compartida propias de la ciudadanía social<sup>3</sup>. Incompatibilidad que se cifra en que la ciudadanía civil comporta una imagen del ciudadano como individuo, cuya identidad, derechos y deberes se establece en virtud de lo que posee y las relaciones contractuales que puede instaurar mediante lo que posee; sus únicos vínculos con la sociedad serían los que establece contractualmente y durarían lo estipulado por las partes. Por su parte, la ciudadanía social conlleva una imagen del ciudadano como individuo cuya identidad, derechos y deberes se fija por los vínculos que le unen al colectivo social de referencia que detenta los bienes colectivos. Los vínculos son todos aquellos que se derivan del hecho de vivir en esa sociedad, por lo que trascienden a los meramente contractuales. Y es como resultado de esta incompatibilidad y de la primacía del modelo civil de ciudadanía y de su patrón contractual, que las relaciones sociales acordes con un patrón de solidaridad se interpretan como relaciones caritativas.

Sin menoscabo de este diagnóstico que exigiría como política feminista la tarea mayor de trabajar por un reparto o, incluso, por la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción, es posible señalar otras fuentes del problema en la división social entre espacio público y privado, y la concepción de la familia. De fijar la política feminista en estos temas no se conseguiría pasar a una tarea más fácil, pero, desde luego, también necesaria. En ambos temas viene insistiendo el feminismo teórico desde largo, haciendo ver la importancia de la familia como institución en la que se distribuyen jerárquicamente los roles y el poder en función del género, y cómo esto es algo que no sólo atañe a la esfera doméstica, sino que se extiende y determina el resto del espacio privado y el público. Actualmente Ch. Mouffe argumenta con fuerza la necesidad de modificar (que no eliminar) la institución familiar y la distinción privado/público en aras de hacer plausible el principio de ciudadanía como una forma de identidad política común a personas con diferentes concepciones del bien. Desde esta perspectiva la ciudadanía cobra un perfil extremadamente atractivo, pues aparece no como una identidad política entre otras, sino como un principio articulador que posibilita una pluralidad de identidades políticas dentro del marco democrático-radical<sup>4</sup>.

Por otro lado, volviendo a las ya mencionadas críticas vertidas contra el legado de la Modernidad, recordemos que desde el denominado pensamiento postmoderno (feminista y no feminista) se pusieron en cuestión la universalidad y unicidad de ese sujeto de derechos y deberes que es el ciudadano. Frente a ello se argumentó con acierto hasta evidenciar la pluralidad y diferencias internas de los seres humanos en las maneras de hacer y conocer tanto la realidad (físico-natural y social) cuanto a sí mismos. El reconocimiento de las diferencias se constituyó así en un requisito de toda política feminista.

Ahora bien, una cuestión importante nacida de este nuevo contexto teórico es si las diferencias identitarias se han de entender en términos constructivistas e individualistas en la estela de Foucault tal y como hace J. Butler, o si se entiende al modo del constructivismo narrativista que expone S. Benhabib, o en términos tradicionalistas y grupales al modo comunitarista. En cualquiera de los casos, para captar el profundo sentido político de estas disquisiciones habría que resaltar la necesidad de tener en cuenta que no basta con el reconocimiento de lo que las mujeres (a título individual o colectivo) quieren poder ser, sino que también es preciso reconocer lo que son socialmente. A propósito de ello podríamos decir que, ciertamente, las sociedades están compuestas de individuos no abstractos, sino —como sostiene S. Benhabib— de yoes concretos, cuya identidad personal es en realidad un objetivo vinculado a la capacidad reflexiva; sería el resultado sumativo producto de una pluralidad de narrativas que brotan en la interacción con otros yoes<sup>5</sup>. Y aunque es difícil fijar a través de

qué conjunto de características o actividades, de qué patrones de conciencia o patrones de conducta, decimos de alguien que es "él mismo", sin embargo, cabe afirmar que lo que puede modificar el porvenir de alguien configura su identidad personal, pues modifica la narración de sí mismo tanto para el futuro como retrospectivamente. Y entre lo que determina el porvenir de alguien está el sexo; el sexo entendido como un campo de acciones e interacciones por el que las personas (esos cuerpos) viven culturalmente en masculino, femenino o de otros modos. Existen, pues, personas diferentes que intervienen en la construcción de su yo tejiéndolo a partir de un contexto de redes materiales y espirituales y de un horizonte temporal. Probablemente en esto consista la libertad. Pero la identidad es también un acontecimiento no buscado en el que el reconocimiento de los demás es absolutamente decisivo. La falta de reconocimiento de la propia narración tiene efectos opresivos (impide la libertad y la igualdad) y destructivos del yo (crisis de identidad y de autoestima que cercenan la capacidad de acción y decisión autónomas). Por todo ello es importante tener presente que en la raíz de esa falta de reconocimiento siguen operando códigos patriarcales de género (entre otros códigos de dominación) que transmutan la diferencia en desigualdad por mucho empeño que se ponga en resignificar positivamente las diferencias. Los efectos de poder que producen son evidentes y acontecen aun en sociedades con un alto nivel de igualdad jurídica. Por todo ello, acabar con esos códigos patriarcales sigue siendo un objetivo de la política feminista.

Con todo, hay una dificultad de otra índole que brota cuando desde las perspectivas feministas sensibles a la diferencia se reflexiona sobre la justicia y es que las concepciones democráticas de la justicia siempre versan sobre unos principios abstractos de carácter universal idealmente ciegos al género de las personas, mientras que las personas realmente existentes son diferentes en virtud de su género y de otras variadas marcas.

Más aún, desde el comunitarismo y el feminismo de la diferencia se han criticado los modelos democráticos de justicia por presuponer un individuo abstracto y, definitivamente, inexistente al estar desvinculado de las tradiciones y comunidades de pertenencia, lo cual equivale a carecer de las únicas fuentes e instancias explicativas de cualquier identidad personal<sup>6</sup>. Sin embargo, a esta perspectiva se le han encontrado serios inconvenientes debido al idealismo de la tradición y, finalmente, al esencialismo que comporta<sup>7</sup>. La mistificación de la tradición y la de la *diferencia femenina* impide remontar los roles (y los efectos opresivos que comportan) mediante los que las comunidades definen las identidades de sus miembros.

Pero, si no bastara el rechazo del esencialismo por la parálisis política que conlleva su reificación de los roles, todavía hay otra importante dificultad a la que sólo cabe escapar renunciando al igualitarismo político de los sistemas democráticos.

La insistencia en la diferencia ontológica conlleva un serio problema político-jurídico de fondo: el de cómo conseguir la plena ciudadanía para las mujeres y, por tanto, justicia en sociedades democráticas en las que esa justicia depende de códigos jurídicos enraizados en principios de carácter abstracto y universal, cuando lo que se supone que caracteriza a ese colectivo no es sólo una situación de desigualdad sino también una diferencia que debe ser preservada; ¿puede haber justicia *universal* sobre lo singular en su diferencia concreta?

Las reflexiones que sobre estas dificultades se han realizado en la teoría jurídica son extraordinariamente interesantes e ilustran la incompatibilidad entre igualitarismo y concepción esencialista de las diferencias<sup>8</sup>.

Desde esa perspectiva teórico-jurídica resulta muy interesante la distinción que Onora O'Neill establece entre abstracción e idealización como condición de posibilidad de una idea igualitarista y universal de justicia sensible a las diferencias<sup>9</sup>. La distinción entre elaborar principios abstractos y elaborar principios idealizados sería la misma que la que se da entre disponer un conjunto de pautas (una guía incompleta e indeterminada) para enjuiciar casos, y ofrecer un modelo de vida o acción, que incluye subrepticamente determinadas características particulares, pero que se presenta como universal. Así pues, las idealizaciones son ideológicas en el sentido marxiano del término, mientras que los principios abstractos son guías contingentes y mutables que sirven para enjuiciar casos de forma contextualizada, esto es, atendiendo a las diferencias. Pero, al mismo tiempo, los principios abstractos, mientras perviven, constituyen el límite normativo para no incurrir en un relativismo irrestricto que, en caso de darse, impediría el propio acto de juzgar, esto es, la atribución de responsabilidades y sus consecuencias.

Como es lógico en sociedades que operan con una noción institucional de la justicia, sería en el seno del aparato jurídico donde se irían contextualizando los principios abstractos<sup>10</sup>: es en leyes de distinto rango donde se clasifican casos mediante la especificación de los rasgos diferenciales que justifican cuándo es legítimo atribuir diferencias en las consecuencias normativas y cuáles serían esas diferencias<sup>11</sup>. Esto abre la posibilidad a emplear leyes para implantar políticas de discriminación positiva de cara a resolver determinados conflictos, pero de forma limitada. En efecto, ante situaciones problemáticas donde se combinan desigualdad/diferencia y se pretende erradicar la desigualdad sin primar un único estereotipo identitario, los límites del grado de sensibilidad



ante las diferencias que se pueden recoger en las leyes vendrían firmemente marcados por los principios formales igualitaristas del estado de derecho.

Si se saltan esos límites se acaba privilegiando un modelo de identidad y, por tanto, se produce la vulneración de los derechos individuales no acordes con dicho modelo y se deja la puerta abierta a abusos de poder no sometidos a ningún control institucional<sup>12</sup>. El principio formal de igualdad constituye, pues, un límite para las prácticas de discriminación positiva cuyo objetivo es deshacer la conversión siempre opresiva de diferencias en desigualdades. No parece existir un criterio claro y uniforme para detectar cuándo se sobrepasa el límite, pero tampoco es necesario: basta con atender a los efectos opresivos de poder que suscitan determinadas prácticas políticas sensibles a las diferencias. Por tanto, es necesario preservar la abstracción de las leyes, la cuestión no radica ni en rechazar el universalismo ni la idea de diferencia, sino sus esencializaciones.

Cierto es que se puede renunciar al igualitarismo político, pero si no es así y, al mismo tiempo, se acepta la no unicidad del sujeto político y jurídico, entonces a lo anterior habría que añadir que las únicas nociones de diferencia compatibles con el igualitarismo son las constructivistas, esto es, las que consideran la identidad no como algo dado que se despliega, sino como un objetivo (a la manera de Butler o de Benhabib o de Ch. Mouffe). Y esto no sólo afecta al sujeto universal de las leyes, sino también al sujeto (al menos) colectivo de cualquier política empezando, por la feminista.

La política feminista no tiene por qué tomar pie en una noción identitaria de "mujer" previamente dada, reificada, pues, de la imposibilidad de ofrecer un concepto de "mujer" cerrado, eterno e inmutable, no es preciso concluir que no pueda haber formas de unidad y de políticas feministas aunadas de algún modo. Ch. Mouffe ha ofrecido una sugerente y fructífera explicación de la formación de sujetos políticos colectivos en términos de lo que Wittgenstein denomina "parecidos de familia"<sup>13</sup>; es decir, que el grupo empírico de referencia no se aúna por una esencia identitaria común, sino "que su unidad debe ser vista como el resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales"<sup>14</sup>.

La concepción de la política que se deriva de aquí es realmente sobresaliente, pues ya no es un enfrentamiento de imposible conciliación entre intereses e identidades ya constituidos de una vez y para siempre. Por usar sus palabras:

En *Gender Trouble*, Judith Butler pregunta: '¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad como una base común ya no constriñe el discurso de la política feminista?' Mi respuesta es que visualizar la política feminista de esa manera abre una oportunidad mucho más grande para una política democrática

que aspire a la articulación de las diferentes luchas en contra de la opresión. Lo que emerge es un proyecto de democracia radical y plural<sup>15</sup>.

En consecuencia, las metas feministas pueden variar tanto como grupos empíricos se formen con un objetivo común, y las políticas feministas pueden ser tantas como formas se den en que la categoría "mujer" implique para sus referentes subordinación. La política es el campo de los conflictos, pero también de seres y relaciones mutables; y esa mutabilidad permite generar situaciones nuevas que diluyan esos conflictos.

En lo que tiene esta propuesta de democracia radical, inserta las demandas feministas en un contexto más amplio de demandas igualitaristas. Las políticas feministas serían versiones de políticas igualitaristas en contextos democráticos.

Por otro lado, de esta concepción mutable y contingente de lo social se sigue otra interesante consecuencia que rige la práctica política: la imposibilidad de solucionar todos los conflictos, o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de alcanzar la reconciliación con un ideal igualitarista de sociedad. En efecto, en la medida en que los individuos, sus diferencias y sus relaciones mutan en virtud de los efectos (algunos opresivos) generados por la propia interacción, las demandas igualitaristas también mutan; es decir, el principio de igualdad varía en su contenido material y, por eso, porque no hay un modelo ideal de sociedad igualitarista, no cabe reconciliarse con ella. Esto evacua las tan criticadas implicaciones totalitarias de los proyectos igualitaristas clásicos, ilustrados, y diluye el falso dilema entre igualdad y diferencia; al mismo tiempo, mantiene la igualdad como principio político abierto e indeterminado, y esta apertura e indeterminación (aunque parciales) es la condición de la libertad entendida como capacidad para tejer interactivamente y en contexto el propio yo.

---

#### Notas

<sup>1</sup> Th. Marshall., "Citizenship and Social Class", en Th. Marshall, *Citizenship and Social Class and others Essays*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1950. Reeditado en: Marshall and Bottomore, *Citizenship and Social Class*, London, Pluto Press, 1992. Traducción castellana: "Ciudadanía y clase social", en *Revista española de investigaciones sociológicas*, 79, Julio-Septiembre, 1997. De acuerdo con la clasificación de Marshall hay tres ámbitos de la ciudadanía moderna que han ido emergiendo en diferentes siglos: el de los derechos civiles en el XVIII, el de los políticos en el XIX y el de los sociales en el XX. El primero alude a todos los derechos vinculados con la libertad individual, tales como la libertad de expresión y de movimientos, el derecho a la justicia o el derecho a la propiedad privada. El segundo recoge el derecho a participar en el ejercicio del poder político, bien por desempeño directo, bien a través del voto. El último es el campo de los bienes sociales y los servicios públicos, el de todo lo necesario para que los ciudadanos participen en la vida pública mediante el uso de los bienes sociales que proporcionan una vida mejor según las normas imperantes en cada sociedad. En las sociedades occidentales esos bienes son: educación, sanidad, parques públicos o seguridad económica.

<sup>2</sup> Cfr. N. Fraser y L. Gordon, "Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", en *Isegoría*, Madrid, CSIC, n° 6, 1992, pp. 65-82.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>4</sup> Cfr. Ch. Mouffe, "Democratic Citizenship and the Political Community", en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, 1992. También, Ch. Mouffe, "Feminismo,

ciudadanía y política democrática radical", en E. Beltrán y C. Sánchez (comps.), *Las ciudadanas y lo político*, Madrid, UAM, 1996.

<sup>5</sup> Cfr. entre otras obras S. Benhabib, "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990. También "Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea", en *Laguna*, Universidad de La Laguna, 1995-6, pp. 162-175.

<sup>6</sup> E. Frazer y N. Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Hampstead, Harvester, 1993.

<sup>7</sup> S. Benhabib y D. Cornell, "Más allá de la política de género", en S. Benhabib y D. Cornell (comps.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 24-25. También S. Álvarez, "El comunitarismo y la teoría feminista", en M. Ortega, C. Sánchez y C. Valiente (comps.), *Género y ciudadanía*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1999, pp. 63-76.

<sup>8</sup> Cfr. E. Beltrán, "Las dificultades de la igualdad y la teoría jurídica contemporánea", en M. Ortega, C. Sánchez y C. Valiente (comps.), *Género y ciudadanía*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1999, pp. 93-112. También E. Beltrán, "Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad", en E. Beltrán y V. Maqueira (comps.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 191-242.

<sup>9</sup> O. O'Neill, "Justice, Gender and International Boundaries", en M. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

<sup>10</sup> No obstante, siempre resta un margen de imprecisión que queda en manos de la evanescente y falible *prudencia* de los jueces. Los riesgos que esto comporta se supone que quedan paliados por mecanismos institucionales de control.

<sup>11</sup> Cfr. F. J. Laporta, "El principio de igualdad: introducción a su análisis", en Madrid, *Sistema*, Revista de Ciencias Sociales, n° 67, Julio, 1985.

<sup>12</sup> El Proyecto de Ley Integral contra la Violencia de Género que actualmente se encuentra en proceso de trámite constituye, sin ninguna duda, un instrumento absolutamente necesario para hacer frente al gravísimo problema social de los malos tratos con su secuela de mujeres asesinadas o destruidas, aunque vivas. Sin embargo, dicho Proyecto agrava la sanción de los actos de violencia doméstica ejercida contra las mujeres no en virtud de la específica naturaleza delictiva de esos actos, sino por la condición de varón del agresor. Esto constituye una práctica abusiva de discriminación positiva, pues esencializa las identidades en liza y privilegia una. El efecto perverso que se desprende es la ruptura del principio de igualdad cuando lo que se busca es su contrario. Y si desde la tradición feminista igualitarista este tipo de estructuras normativas (legales o consuetudinarias) siempre han sido rechazadas (apelando al principio de igualdad y al respecto a los derechos individuales) cuando sancionaban actos de forma distinta, de suerte que si el agente era mujer el castigo era mayor, ahora (aunque la atribución de privilegios se invierta) tampoco es defendible. Además, esa reificación es innecesaria, pues la ley se podría aplicar de igual modo y obtener los mismos efectos sin necesidad de atender al género del agresor; el que las sanciones recaigan en varones es algo que la ley no tiene por qué determinar, pues ya lo hacen los casos concretos reales.

<sup>13</sup> Cfr. Ch. Mouffe, "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en E. Beltrán y C. Sánchez (eds.), *Las ciudadanas y lo político*, Instituto universitario de estudios de la mujer, UAM, 1996 p. 6.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19.

Hay en estos momentos en el feminismo y en la propia sociedad española dos debates hegemónicos: el problema de la equivocidad del concepto de género y su uso y el problema de la paridad. Ambos están incidiendo en el debate sobre la violencia sexual contra las mujeres. Uno y otro tienen repercusiones a la hora de pronunciarse sobre las políticas públicas de igualdad de oportunidades, las políticas de las mujeres y las políticas feministas.

Desde los años noventa hemos vivido un período de efervescencia de las políticas en torno a las mujeres. Tanto en nuestro país como en otros países europeos, en EEUU de Norteamérica, en Australia, en los países latinoamericanos e, incluso en los países árabes son numerosas las organizaciones de mujeres. Las mujeres se agrupan para vindicar sus derechos, para luchar contra la violencia que se ejerce contra ellas, para proponer cambios en la representación política, para como madres luchar contra la desaparición de sus hijos, contra la droga etc. Hay grupos de todas las ideologías y religiones: mujeres por la inclusión en el sacerdocio; grupos de mujeres en los sindicatos; asociaciones de amas de casa; grupos ecofeministas; feminismo-pacifismo etc. Y, además en la Unión Europea y en nuestro país las políticas públicas desde finales de los ochenta se han concretado en Planes de Igualdad de Oportunidades; en Directivas y Leyes de la Unión Europea que han tenido su vigencia en Comunidades Autónomas y en el Estado<sup>1</sup>.

Si en la década de los 70-80, en lo que se llamó la "Segunda Ola" de Feminismo, dominó en el debate la polémica igualdad-diferencia y el lema "Lo personal es político", la década de los noventa nos ha dejado un legado en torno a lo político y al problema de la identidad canalizado por la redefinición de la ciudadanía y por la discusión en torno al concepto de "género" como concepto central de las teorías y las políticas feministas.

El análisis de ambos debates muy bien puede calificarse con los términos que utilizo en el título: *rompecabezas* en torno a la identidad y *paradojas* en torno a la representación. El problema de la identidad sexual y, en concreto, el de en qué medida es posible la elección de género es, en palabras de Judith Butler: "un rompecabezas ontológico". La otra cuestión, la representación paritaria de mujeres y hombres en la política introduce la idea de que "el feminismo sólo tiene paradojas que ofrecer" ya que la paridad apela a marcar la diferencia de los sexos cuando se aboga por la ciudadanía, lo cual, en principio, sería defender la universalidad. Entre rompecabezas y paradojas ¿cuáles son las alternativas que nos deparan las políticas feministas?

No es mi objetivo "dar recetas para la praxis". En absoluto. Carecería de sentido desde la perspectiva en la que me sitúo: una concepción de la acción y de la libertad pública que propone que la idea de libertad es un horizonte capaz de ir más allá de toda frontera predeterminada. Pero, si no se trata de dar recetas, de qué puede tratarse. Y no tengo más respuesta que la de proponer: pensar dónde estamos, qué queremos y cuáles son los debates en los que nos insertamos para poder emitir juicios en las controversias. Como propondré al final del escrito defendiendo la pluralidad de los feminismos y de sus políticas, por lo demás es un hecho constatable en nuestra actualidad y a lo largo de la historia. Esa constatación de la pluralidad conlleva la defensa de un pluralismo. Lo que significa que entiendo que no tienen que plantearse las diferentes políticas como excluyentes unas de otras. El problema es cómo articularlo sin que signifique un eclecticismo. Como intento argumentar defendiendo el feminismo como crítica y como capaz de colaborar en la construcción de una cultura crítica. De manera que la irrupción cada vez mayor de las mujeres en el espacio público, la creación de un espacio de las iguales frente al espacio de las idénticas ha de comportar una cultura crítica<sup>2</sup>.

Previamente a dilucidar cuál sería la propuesta de una cultura crítica desde el feminismo, habría que analizar dos problemas, el del sujeto del feminismo y el de la ciudadanía y la representación política. Si se quiere, el problema ontológico y el problema político.

### ***Rompecabezas***

¿Por qué se habla de un rompecabezas ontológico cuando se hace referencia a la "elección de género"? La respuesta conlleva un entramado de dificultades filosóficas, psicológicas, antropológicas y psicoanalíticas<sup>3</sup>. Se podría responder porque: "no se nace mujer, llega una a serlo". Esta frase lapidaria de Simone de Beauvoir condensa todas las dificultades a las que apunto porque, en efecto, no basta con tratar el sexo biológico sino, como ella misma hizo en *El Segundo Sexo*, había que analizar la aproximación psicoanalítica, la histórica, los mitos, la literatura, etc. y, sobre todo, describir fenomenológicamente la "experiencia vivida". Es decir, todos los innumerables discursos que han construido la feminidad, que han definido lo que es una "mujer", pero también articular acción, libertad y reconocimiento para poder explicarse cómo puede ser posible la trascendencia en la "condición femenina". La referencia a esa frase "no se nace mujer, llega una a serlo" ha estado en el centro del debate en torno al sexo y al género en los últimos 50 años. Pero, los

feminismos que han analizado el problema han dado respuestas muy diversas. De manera que podíamos encontrarnos con la defensa de un determinismo biológico -la anatomía, el sexo biológico es destino- que adquiriría aspectos distintos según se defendiera con mayor o menor ahínco. Parecía, pues, en la segunda ola del feminismo, que se trataba de dejar de lado la lucha por la "igualdad", que empezó a llamarse formal, porque la lucha por el voto no había conseguido la igualdad real. Eso era debido al hecho de que en los países industriales avanzados se hubiera logrado el voto para las mujeres. Como, por otra parte, el feminismo de la diferencia marcaba esa diferencia por ser mujer el problema se trasladó a ese "ser una mujer" y el papel de necesidad biológica o construcción histórico-social que conllevaba. En aquel momento, el problema se centraba en qué hay de biológico y, por lo tanto, inalterable y qué es lo que se puede transformar en las relaciones entre los sexos. Mientras que en los noventa ese problema se transformó en el de que si lo biológico-sexual es también construido entonces cómo elegimos nuestro género. Los feminismos de los últimos treinta años centraron la mayor parte de sus problemas en torno a la identidad de las mujeres cuando antes habían estado preocupados por las estructuras sociales y, sobre todo, las relaciones de parentesco que dominaban en el patriarcado. Baste decir que uno de los libros fundamentales del feminismo filosófico español se titulaba "Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal" (1985) de Celia Amorós. Cuando recientemente sería difícil encontrar un sólo texto que nombrara el patriarcado, al menos en su título, para referirse a las relaciones de dominación entre hombres y mujeres.

La mayor parte de las concepciones feministas de los setenta abordaron el problema de las mujeres desde su identidad sexual y el dominio por parte del otro sexo: la dialéctica de los sexos (Shulamith Firestone), la política sexual (Kate Millet), ambas obras tenían como concepto central el "sexo". El dualismo sexual-biológico se afirmaba como un dato natural incuestionable y las mujeres eran conceptuadas desde su sexo femenino. No parecía haber mayor discusión. Las relaciones de desigualdad y dominio centraban los diferentes análisis, con explicaciones que desde el modelo marxista hacían concebir la lucha de sexos como una lucha de clases y desde el psicoanálisis se mantenía también la dualidad. La alternativa de Firestone era la neutralidad sexual, el superar el dualismo biológico lo cual sería posible debido al avance tecnológico en la reproducción que representaba la liberación de la maternidad. Desde el otro texto emblemático, *Política Sexual*, Kate Millet daba un tono mucho más político, menos antropológico y de menor confianza en el desarrollo tecnológico, al problema de las relaciones entre los sexos. Era la dominación sexual ejercida por los hombres la clave de la explicación lo que conlleva un análisis político de ese dominio sexual.

Podríamos decir que la cuestión de la ciudadanía, como petición del sufragio para las mujeres, ya quedaba superada y lo que se ponía de relieve es que las mujeres en las sociedades occidentales avanzadas no llegaban a tener igualdad a pesar de ser ciudadanas por lo que había que investigar los elementos más originarios que permitían que se mantuviera el dominio a pesar del derecho al voto.

Los movimientos alternativos, el cuestionamiento de la familia, se unían al análisis en el cual "sexo" era un concepto clave junto al de "patriarcado". Los setenta y ochenta aportaron nuevas formas de entender las luchas políticas de las mujeres y la irrupción de mujeres feministas en las Universidades y centros de investigación hizo posible en Psicología y en Historia la introducción de un nuevo concepto, el de "Gender"-Género, lo que significó un gran avance para un tema central del feminismo: cambiar las relaciones entre los sexos puesto que son construidas. No hay nada inamovible, "natural", "biológico", como sexo o si lo hay es un sustrato sobre el que se construye el modelo de feminidad y masculinidad como unas relaciones asimétricas-desiguales pero por ser construidas podrían ser transformables.

Al cambiar lo que anteriormente se denominaba patriarcado a términos de sistema de sexo-género se cambiaba también la forma de entender el dominio desde las relaciones estructurales de parentesco a un nuevo análisis centrado más en cuestiones de identidad sexual. No se descartaban las relaciones de parentesco, pero se subsumían en el problema de las identidades, lo cual aportó también una nueva forma de entender lo que sería el cambio de las relaciones de dominio sexual<sup>4</sup>.

Pero, a principios de los noventa, empezó a cuestionarse el uso del concepto de "género" en uno de sus significados, el que se refiere a las características de lo femenino y lo masculino como construidas social -culturalmente- y distintas de un sexo natural. Fue el libro de Judith Butler *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990, el que marcó la pauta de la crítica al concepto de género<sup>5</sup>. Al mismo tiempo el desarrollo del feminismo francés y, sobre todo el italiano de grupos como Diótima y La Libreria de Mujeres de Milan, abogaban por el término de "diferencia sexual" con la proclama de "No creas tener derechos".

En este momento el concepto de "género" se ha empezado a cuestionar ampliamente en otro sentido, el de su hegemonía para los análisis y se pone en evidencia su "equivocidad". Pero, el problema de su "equivocidad" entraña otro problema mayor desde el punto de vista feminista. El de que el específico estudio sobre las mujeres desde una perspectiva feminista lo mismo que las políticas feministas se redefinían como estudios de género y políticas de género. Aquí en España se ha producido el debate en torno a cómo denominar la "Ley contra



la violencia ejercida contra las mujeres" que ha sido denominada finalmente "Ley contra la violencia de género".

El "rompecabezas ontológico" tiene sus raíces precisamente al haber matizado la distinción entre sexo y género. Subyacente a ella apareció el problema de lo natural biológico y lo cultural-social. La distinción entre un reducto inamovible y una construcción. Desde el constructivismo empezó a cuestionarse esa distinción porque se ampliaba el ámbito de lo construido al sexo. No había reducto biológico "natural" porque incluso ese supuesto reducto, el sexo, formaba parte del proceso de socialización y construcción científico cultural sobre los cuerpos.

La cuestión está en que "género" no tenía un significado único ni claro. Por una parte, indicaba lo cultural-social adquirido para distinguirlo de lo natural biológico y, por otra parte, era también entendido como "una idea que confiere significado a las diferencias corporales". Sólo vemos las diferencias sexuales como función de nuestra forma de comprender el cuerpo, pero esa comprensión ni es "pura" ni puede aislarse de sus implicaciones en una gama mucho más amplia de contextos discursivos"<sup>6</sup>. Esa forma de entenderlo, por parte de Joan W. Scott, Butler la llamó "el género como productor de discurso". Desde esta perspectiva se utiliza "género" como un concepto que sirve para referir que lo biológico también es construido. Sin embargo, el problema se halla en que en la mayor parte de los discursos feministas en torno a la identidad, aunque cuestionaron la base biológica o naturalista o esencialista, en última instancia mantenían una "diferencia sexual" basada en lo biológico.

Lo que hace que eso sea así es que se concibe el feminismo en relación al problema de la identidad. Es la búsqueda de un sujeto político basado en una identidad sexual. Las mujeres como sujeto del feminismo era lo que había que definir. El problema fue que las mismas diferencias entre mujeres no sólo de clase sino también ideológicas o de etnia, etc., hacía que la dicotomía fuerte de identidad de género no sirviera para entender las políticas de las mujeres. Una vez que el sufragismo, que fue interclasista aunque aparentemente burgués, logró una lucha común de las mujeres independientemente de sus diferencias parecía que ya no había objetivos que pudieran ser comunes: el derecho al aborto o la ley antiopornografía o las políticas cuotas han sido todas ellas objetivos de grupos de mujeres determinados, pero no de "las mujeres".

El constructivismo vino a aclarar el problema de las identidades introduciendo la necesidad de no predefinir los objetivos sino de realizar alianzas y pactos desde las prácticas en los diferentes contextos en que se encontraran los grupos de mujeres. Porque el problema era que predefinir la identidad de las mujeres en base a la maternidad, o a la ética del cuidado



o, incluso, al dominio sexual y generalizarlo hacía inviable las múltiples propuestas políticas y las diferencias entre las mujeres. Lo que Linda Nicholson ha llamado la "identidad del perchero" hacía que siempre se supusiera una base biológica en la que, como en un perchero, se colgaban características diversas. Con esta cuestión avanzó una forma nueva de entender la diferencia de los sexos.

La compleja crítica que el contextualismo y el pragmatismo realizaron de las políticas de la identidad-diferencia, supuso un rechazo de cualquier forma de fundacionalismo biológico y de la idea de la identidad como perchero. La subversión de la identidad que Butler propuso desde el constructivismo se unió a la contextualista. Se defendió que el género es productor de discursos sobre el sexo y por ello se produce un dominio de lo heterosexual dejando de lado las múltiples y polimorfos posibilidades de las identidades sexuales.

La elección del género plantea un "rompecabezas ontológico" y es por ello que su dilucidación requiere una aproximación filosófica con un lenguaje fenomenológico-existencial como es el de Simone de Beauvoir para poder proponer, como ella hace, "una libertad en la condición femenina". Una libertad que trascienda y no sólo resignifique las pautas de género entre las que se elige en situación.

Pero algunas aproximaciones sociológicas de crítica social, aportan también plausibles formas de "montar el rompecabezas" que rompan el esquema del dualismo sexual-masculino-femenino; hombre-mujer. Se intenta desde ahí evitar que determinados modelos de lo que es ser "mujer" se impongan a las mujeres individuales. La idea defendida, entre otras teóricas del feminismo, por Linda Nicholson y Nancy Fraser es "que aunque todas las sociedades posean alguna forma de distinción masculino-femenino, relacionada de uno u otro modo con el cuerpo, las diferencias sutiles en la interpretación de este último pueden representar diferencias muy importantes a la hora de ser hombre o mujer y, en consecuencia, también en el grado de sexismo. Es decir las diferencias sutiles en el modo de interpretar el cuerpo pueden estar relacionadas con la manera de concebir lo que es un hombre o una mujer "corrientes"". <sup>7</sup> Lo que se quiere aclarar desde esa postura es que el significado del cuerpo en relación a la identidad sexual no es un perchero en el que se van colgando aspectos de identidad sexual acordes con las características básicas de la percha. Hay no sólo una historicidad de la diferencia de los sexos sino que también hay caracteres que se habían conceptualizado de masculinos -por ejemplo saber leer y escribir- y que forman ya parte de las mujeres. En ese sentido el feminismo relacionado con el contextualismo-pragmatismo aboga por buscar en una nueva forma de interpretar el significado de "mujer" posibilidades de introducir la historicidad. "Cuando investigamos lo que socialmente es común, es

imprescindible investigar también los espacios en que lo común deja de serlo. Planteo pues la posibilidad de sustituir el estudio de la mujer como tal e incluso de la mujer en las sociedades patriarcales por el estudio de la mujer en los contextos concretos"<sup>8</sup>.

La forma de abordar el rompecabezas se hace en el pragmatismo-contextualismo desde la crítica a un significado unívoco de "mujer". La apuesta es por etender ese significado de "mujer" "como una palabra cuyo sentido no se descubre a través de la elucidación de unas características específicas, sino mediante un entramado muy complejo de características".

Encontramos en los discursos de la crítica social pragmatista, como es la concepción de Nancy Fraser o Linda Nicholson; o en la concepción de J. Butler elementos comunes sobre el significado de "mujeres". Todas ellas hacen referencia a considerar el significado de mujeres como abierto y no definido previamente. Sería el carácter incompleto de la definición de "mujeres" precisamente lo que podría presentarse como un ideal normativo. Es decir la normatividad no tendría un fundamento estable en una identidad predefinida sino fundamentos contingentes. Es por ello que evita que el significado de "mujeres" es una determinada categoría a la que se le añadirían rasgos étnicos, o de clase, etc. Que no haya un significado previamente definido no significa que no haya ninguno. Pero se introduce la necesidad de tener en cuenta el cambio de significado temporal y espacialmente.

Desde ahí las propuestas de políticas feministas no quedan mermadas porque no haya una definición previa de "mujer", antes al contrario, la elaboración de su significado representa una lucha continua y un camino de coaliciones diversas a favor de las necesidades de las mujeres.

Si el mismo acto de dar significado es ya una opción política como se demuestra cuando en los distintos contextos ideológicos se habla de qué han de ser las mujeres, la cuestión radicaría en establecer políticas feministas que busquen coaliciones y objetivos que pueden ser variables según el tiempo y los contextos. A pesar de ello hay unos rasgos que se mantienen como generales y es el luchar en esos contextos contra aquellos discursos y prácticas que implican el dominio de las mujeres y luchar por las necesidades de las mujeres. La cuestión es que esas generalidades adquieren pluralidad de propuestas en los diferentes contextos.

### *Paradojas*

Pero, entonces, si las políticas feministas significan entender que la lógica binaria de los sexos tiene una relevancia secundaria o no hegemónica ¿Qué sentido tiene proponer la paridad de mujeres y hombres en la representación política? Si hemos estado introduciendo unas propuestas que precisamente critican el dualismo sexual como predefinido, entonces, ¿cómo puede entenderse como política feminista también la propuesta de la paridad en la representación política? ¿Cómo hablar de política de representación cuando desde la perspectiva inicial se critica la representación y, al contrario, se entiende la política en términos de performatividad, es decir de aquellos actos, de la agencia, que introducen significados nuevos en su mayor parte contra las normas que esa representación reproduce y sanciona?

Entramos en el otro problema, el de las paradojas que supone la paridad. Una paradoja recurrente en el feminismo está en su mismo planteamiento: hablar en nombre de una diferencia para abogar por la igualdad. "Voy a hablar en nombre de las de mi sexo", decía Mary Wollstonecraft en *Vindicación de los derechos de la Mujer* (1797), hace más de doscientos años y añadía "Hay que hacer a las mujeres más masculinas". En estas dos frases se condensa la paradoja originaria del Feminismo, la cual responde, en realidad, a una paradoja originaria del universalismo de la Ilustración. En tanto que éste era un particularismo marcado por el sexo masculino la apelación a que se cumpliera tenía que apelar al otro sexo, al sexo excluido, las mujeres. Aparece desde ahí, lo que se ha llamado "El dilema Wollstonecraft"<sup>9</sup> para referirse a la dificultad de que una democracia como la defendida por el liberalismo mantiene una universalidad que es más bien patriarcal en lugar de neutra y, en consecuencia, vindicar participar en ella significa aceptarla como concepción patriarcal y demandar que sean introducidas en ese concepto de ciudadanía capacidades y actividades distintas de las mujeres es imposible porque es precisamente lo que se niega en ella.

Por lo tanto, la paradoja es inherente al feminismo y así se puede comprobar a lo largo de su historia. Cuando se hace la historia de los argumentos dados por los defensores de la igualdad siempre se encuentra que, junto al discurso universalista, que atiende a que todos somos iguales como norma universal independientemente de las particularidades, encontramos argumentos que aluden a la diferencia de las mujeres. Mejor dicho a su excelencia. En tratados y ensayos emblemáticos, como el ya citado de Wollstonecraft o el de Poullain de la Barre o el de J. S. Mill junto a la defensa de la igualdad -por lo tanto el argumento del género humano al que las mujeres también pertenecerían, encontramos argumentos que apelan a las especiales cualidades de las mujeres de las que carecen los hombres y a aptitudes que ellas tienen en mayor grado. La paradoja de que haya que apelar a

la diferencia para dar argumentos en favor de la igualdad supone que se necesita afirmar justo lo que se niega. Son diferentes cuando se reclama la igualdad.

Pero insisto en que el problema se produce porque el derecho de ciudadanía se sexualizó en masculino. De manera que no era por falta de capacidades por lo que se las excluía sino por falta de masculinidad o por características biológicas relacionadas con el papel reproductor de las mujeres. Por poner sólo dos ejemplos. En el debate de las Cortes Constituyentes de la Segunda República española, Clara Campoamor, diputada por el Partido Radical defendió el voto para las mujeres en las Cortes Constituyentes. Ella defendía que la universalidad y la igualdad de los principios democráticos así lo exigían. Hoy en día carecerían de sentido algunos de los "argumentos" que se dieron en contra del derecho al sufragio femenino. Mary Nash<sup>10</sup> cita la mayor parte de las intervenciones de los diputados -y diputadas- para oponerse: Novoa Santos dijo que la especial fisiología de las mujeres (la indigencia espiritual del sexo femenino) hacía que tuvieran una inferior capacidad. La estructura de la mujer era el histerismo y dar el voto a las mujeres era entregar la República a la histeria femenina. Se sostuvieron otros argumentos, como el de Manuel Ayuso, quien mantuvo que varones y mujeres deberían tener derecho al voto a diferentes edades -los varones podrían votar a los 23 años y las mujeres a los 45-. Los 45 era una buena edad para las mujeres porque el ciclo reproductor acababa. Evidentemente consideraba que era ese ciclo el que marcaba la identidad de género y la condición de la mujer como sujeto político. Pero junto a los argumentos biologicistas estaban los ideológicos. Fueron diputados y diputadas progresistas y socialistas, como Victoria Kent, Margarita Nelken o Indalecio Prieto quienes argumentaron que por la influencia de confesores y maridos las mujeres votarían a las derechas (sic). Lo que señala Mary Nash al reflexionar sobre este debate es que había en la sociedad española una realidad social y cultural tradicional muy arraigada que consideraba a las mujeres reducidas a la función que por su sexo se les asignaba y muy lejos de ser sujetos activos y autónomos ejerciendo su capacidad individual en la esfera pública.

El otro ejemplo, lo cita Joan W. Scott en su historia del feminismo francés: "La diferencia de sexo, en otras palabras, ha sido la razón por la cual las mujeres no han disfrutado de los derechos universales del Hombre. No es sorprendente, por lo tanto, que los intentos para extender estos derechos a las mujeres hayan sido como abominaciones contra la naturaleza. "Es nuestra renuncia como hombres lo que la dama Hunertine pide de nosotros" protestaba un exasperado periodista en 1877, en respuesta al reclamo del derecho de las mujeres a votar"<sup>11</sup>. Otro ejemplo, citado por Scott: "Mi ejemplo favorito es Jeanne Deroin quien se postuló para un escaño en la legislatura en 1849, a pesar de que bajo la Constitución

de la Segunda República (que garantizó al electorado masculino el sufragio universal) las mujeres no podían ser elegidas por el voto ni designadas para puestos políticos. Cuando el socialista Pierre Joseph Proudhon vilipendió su candidatura, con lo que debió haber considerado como la lógica del cuerpo (una mujer legisladora tiene tanto sentido como que un varón sea nodriza), Deroin lo puso a prueba: Aprobaría sus argumentos, le dijo, si él le decía qué órgano se necesitaba para las funciones de legislador. Jeanne Deroin tenía interés en aceptar la idea de que las distinciones sociales y biológicas eran irrelevantes para la ciudadanía. Era Poudhron quien defendía la encarnación particular (masculina) del individuo y ciudadano"<sup>12</sup>. Tan directamente era la alusión al sexo que se entendía que no era la universalidad la característica de la ciudadanía y, por lo tanto, que tendría que hacerse abstracción de las particularidades de sexo, etnia, clase, propiedad, religión etc. Al contrario, parecía por los argumentos en contra de que fueran ciudadanas las mujeres que era el sexo masculino, el ser varón lo que proporcionaba la competencia legislativa y la capacidad política y por lo tanto que esa particularidad sexual proporcionaba el rasgo definidor de la ciudadanía.

La terrible historia de la exclusión de las mujeres no fue por mayor o menor competencia, o por ser más o menos iletradas, sino por el sexo mismo. De ahí la relevancia de marcarlo cuando se apela a la universalidad aunque resulte paradójico porque se trata de contraponer el argumento de la exclusión en base al sexo.

Todo esto viene a propósito del debate sobre la paridad en nuestro país. Hay que comenzar diciendo que la cuestión de la paridad se inició en Francia y se amplió a la Unión Europea a partir de la Conferencia de Atenas de 1991. Era una propuesta de representación política atendiendo al sexo que proponía no menos de un 40% ni más de un 60% de cada sexo. Numerosos grupos feministas, pero sobre todo el *Lobby* europeo de mujeres y la Asociación de Mujeres Progresistas hicieron de la paridad su campaña primordial. Ya antes se había planteado las políticas de cuotas en los partidos políticos. Pero con posterioridad a la legalización en Francia por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de Enero del 2000, comenzó a plantearse de forma acuciante en nuestro país.

La cuestión de la paridad ha venido a encender todas las alarmas. He de reconocer que mi intento de comprensión de la paridad con la que, en principio, no simpatizaba como política feminista por considerar que marcaba el dualismo sexual justamente lo que la ciudadanía debía eliminar, pasó por comparar la discusión con la llevada a cabo en la Segunda República Española por el derecho al voto de las mujeres.

Pero ¿qué relación pueden tener los dos debates? Mucho más de lo que parece a simple vista. Se me dirá que el derecho al voto era para conseguir la igualdad mientras que la paridad es al contrario una propuesta para marcar el sexo. Pero, en primer lugar, no es así porque no es para marcar el sexo sino para neutralizarlo porque si hay de los dos sexos ya no es relevante ninguna exclusión. Pero además los dos debates tienen en común algo más, algo que suele pasar desapercibido y es una determinada forma de concebir lo político. Una forma digamos ideológica que se refiere a si sirve o no al modelo de sociedad que se defiende. Por eso extraña que se puedan dar las mismas opiniones a favor o en contra desde posturas ideológicas distintas, derecha e izquierda pueden unirse en contra de la paridad y derecha e izquierda pueden unirse a su favor. En la 2ª República Española un argumento que se utilizó por socialistas como Indalecio Prieto y por Victoria Kent, diputada de Izquierda Republicana, era que darles el voto a las mujeres era contraproducente para la izquierda porque influidas por sus confesores las mujeres votarían a las derechas. Ahora ese argumento ideológico, en tanto que lo que primaba era la defensa de un ideario político concreto frente a un derecho, se traduce en algo similar. Sólo se busca la paridad en la política pero no se habla de introducirla en los Consejos de Administración de las empresas o en los niveles económicos sin tener en cuenta que las lógicas son distintas y que las formas de luchar contra esa discriminación requiere otras políticas. La paridad es una política feminista respecto de la representación. Y es cierto que las listas abiertas sería una política más democrática, pero mientras exista la política de representación controlada por las listas de los partidos políticos la paridad representa una fórmula para contrarrestar la exclusión de las mujeres en la toma de decisiones.

Como han argumentado, entre otras, Julia Sevilla y Rosa Cobo, la defensa de la paridad no tiene por qué suponer la defensa de una esencialidad genérica ni postular el objetivo de una ciudadanía diferenciada en razón de género. Yo añadiría que su defensa tampoco ha de significar que sea la única política feminista. Pienso que es una entre otras prácticas, que está relacionada con la representación política y que es en ese ámbito en el que tiene viabilidad. Ese ámbito es el de las listas de los partidos políticos que se hacen atendiendo a corrientes ideológicas, a representación territorial, por no nombrar las cuotas que se hacen en base a adhesión a líderes, por lo que no tendría que haber alarma por ese mecanismo de participación.

De manera que igual que la demanda del sufragio para las mujeres significaba pedir que se eliminara la exclusión de las mujeres del derecho a elegir a sus representantes, la paridad significaría eliminar la exclusión de las mujeres de la participación política y de la

toma de decisiones. No es ninguna novedad que los puestos en las listas de candidaturas no se realizan en base a la competencia. La meritocracia no es ni mucho menos el criterio que rige en nuestra sociedad y se puede apreciar que junto con el dinero, el origen y el grupo está el sexo. El mérito es un factor que "se les supone" pero que no es el que condiciona el puesto.

Puesto que ser ciudadano implica algo más que votar, implica participación en la esfera pública y en la toma de decisiones en los organismos de representación del Estado democrático, ha habido que luchar y argumentar por ello porque el derecho al voto por sí mismo no proporciona esa participación. Como afirma Celia Amorós a las mujeres se les ha aplicado una lógica estamental no democrática. No estaban por ser mujeres.

La paradoja está en que, como afirmaba al comienzo, hay que señalar el sexo, aquello que las excluye para la inclusión. Sólo así podrá neutralizarse. Cuando no sea objeto de exclusión ya no será relevante. Es en ese sentido en el que afirmaríamos que habría que pensar en la paridad así entendida como una escalera por la que subir y que se echa después de haber subido por ella, parafraseando la famosa sentencia de L. Wittgenstein.

Los argumentos que se dan en contra de la paridad son muy variados y en parte reproducen los argumentos en contra que dieron los diputados de la Segunda República.

Hay argumentos claramente ideológicos. Como el expresado por Joaquín Leguina (*El País*, 4-9-2004, "Igualdad, Paridad, Violencia") quien cree que es el camino equivocado, siguiendo a la feminista francesa Elisabeth Badinter y considera que es consecuencia del "fundamentalismo feminista americano". Eso sencillamente es desconocer el origen de la propuesta que es netamente francés. El feminismo americano tiene alternativas muy distintas y es cierto que hay grupos muy radicales, pero también lo es que de los grupos hegemónicos es precisamente la apuesta por criticar las políticas de la identidad diferencia. Además dentro del feminismo francés hay una amplia tradición, muy francesa, de pensamiento de la diferencia sexual como Luce Irigaray, por ejemplo. Y en Europa es el feminismo italiano de la diferencia sexual el que más ha marcado la dualidad genérica. Así es que ni hay influencia americana ni hay tampoco fundamentalismo. Hay debate, es decir opiniones diversas tanto en Francia como ahora en España<sup>13</sup>. Y lo único que ocurre es que los grupos y asociaciones de mujeres feministas desde hace muchos años llevan trabajando para cambiar los sutiles mecanismos en la elección de candidatos en las listas de partidos políticos. La conclusión a la que llegaron es que únicamente con una medida drástica y no sólo con las cuotas podía intentarse romper el techo de cristal.

Eso está significando, sin embargo, una vez más, marcar el genérico para poder acceder a la universalidad. Por eso no es de extrañar que la paridad sea algo concreto, ya que



es en efecto una forma de gestionar la igualdad. La igualdad es abstracta y como idea reguladora no introduce formas de gestión de la realidad. Pero eso no significa que se rechace la igualdad por gestionarla marcando la diferencia. No hay otro modo de hacerlo puesto que la base de la que se parte es la exclusión de esa diferencia.

### ***Pluralismo y Libertad en el ESPACIO PÚBLICO***

Ahora bien, entre rompecabezas y paradojas, ¿qué sentido tienen las políticas feministas? Lo primero que hay que aclarar es que el feminismo es plural y que, en consecuencia, la alternativa de la paridad es una determinada política feminista para un determinado problema, el de la representación. Pero eso no significa que sea generalizable a otros ámbitos. Lo que está claro es que las prácticas de las mismas mujeres en coalición o en grupos han generado esas demandas y alternativas.

Es por ello que insistiría en la necesidad de no entender cada propuesta como excluyente de las otras. Las prácticas feministas son muy plurales, si algo nos ha deparado el feminismo del siglo XX es que es un pluralismo y, por lo tanto, que hay diversas formas de entenderlo y practicarlo. Aunque la historia del feminismo nos proporciona ya esa visión de una pluralidad de propuestas, sin embargo demasiadas veces se le caracteriza desde una única perspectiva. A mi entender eso se produce por mantener que una determinada opinión "es la opinión", es decir por mantener una concepción de lo político ideológica. Pienso que la redefinición de lo político es un reto también para los feminismos y es en ese sentido en el que definiendo el feminismo como crítica filosófica y la necesidad desde el feminismo de construir una cultura crítica en el espacio público<sup>14</sup>.

Mi propuesta va en el sentido de tener en cuenta la redefinición de lo político de Hannah Arendt para entender desde ahí las prácticas políticas feministas como formas de participación en el espacio público, un espacio público heterogéneo que haga posible la afirmación de libertad de las mujeres individualmente y en grupo con una perspectiva que no olvida la heterogeneidad del espacio público, aunque eso no signifique la defensa de una concepción de "ciudadanía diferenciada de grupo" como defiende Iris Young.

La forma de plantear el problema estaría entre otros aspectos en articular dos ejes claves de las críticas feministas: los problemas relativos al sujeto y los relativos a la división espacio público-espacio privado. Como dos ejes vertebradores de la ciudadanía que inciden en los problemas del dominio de los hombres sobre las mujeres.



De lo que se trataría es de no ver dilemas excluyentes: igualdad-diferencia; particularismo-universalismo, etc. Más bien, entendería que, aunque es cierto que "el feminismo sólo tiene paradojas que ofrecer" (Joan W. Scott), esas paradojas no son dilemas excluyentes sino que se dan en la crisis y redefinición de lo político y, por otra parte, las tensiones que ofrecen pueden ser generadoras de alternativas que pueden ser fructíferas para el feminismo.

En consecuencia habría que recordar que "sin una esfera pública políticamente garantizada, la libertad carece de espacio mundano en que hacer aparición" (Hannah Arendt). Aunque esa concepción de la libertad de Arendt tiene otras implicaciones, la que me interesa destacar es ese significado de la libertad como libertad pública. La esfera pública se convierte así en el "espacio de aparición". La libertad hace su aparición en un espacio público políticamente garantizado: "la esfera en que la libertad es una realidad mundana, tangible en palabras que pueden oírse, en hechos que pueden verse, en sucesos que se discuten y rememoran y se convierten en historias antes de incorporarse finalmente al gran libro de historias de la Historia Humana"<sup>15</sup>.

Interesa destacarla porque es desde ahí desde donde la participación en la esfera pública adquiere significación como clave en las discusiones de redefinición de lo político desde el feminismo.

El concepto de ciudadanía y el de democracia están entonces en la encrucijada de las diferentes alternativas feministas de cuestionamiento y realización de la universalidad. La tensión entre universalismo y particularismo puede ser una tensión creativa y no un callejón sin salida por referirse a posturas excluyentes. Así, por ejemplo, si entendemos que la universalidad puede tener un sentido estratégico, lo que Judith Butler llama "una contradicción performativa", los sujetos excluidos del universal, en este caso las mujeres, toman el lenguaje que los excluye mostrando sus paradojas y mostrando la contradicción que supone hablar de universalidad excluyéndolas. El participante desde el discurso de la exclusión, pero cuestionándolo, participa en las fronteras de la universalidad. La exclusión sería una forma de participación que pone en evidencia la ambivalencia de la norma.

El feminismo al denunciar los distintos discursos de la exclusión de las mujeres (pornografía, violencia contra las mujeres, desigualdad salarial, baja participación en los puestos de decisión) es un constante ejemplo de que la participación de los distintos grupos de mujeres representará un cuestionamiento de la universalidad que, paradójicamente, hará posible su realización como articulación de discursos plurales, pero no como una meta predefinida de realización de una medida concreta o forma concreta de sociedad.

El feminismo contemporáneo propende a hacer fructíferas las paradojas para su discurso de vindicación. Es en ese sentido en el que entiendo que el feminismo como cultura crítica representa señalar la necesidad de una esfera pública en la que el paradójico debate contemporáneo del propio feminismo incida en la participación política. O, dicho de otra manera, al concebir lo político no sólo como representación o como feminismo social sino también como formación de una esfera pública se enfatiza la relevancia de los discursos feministas en ella.

Esa forma de abordar el problema de lo político en relación al feminismo supone entenderlo como crítica y el objetivo de la misma es reivindicar la formación de una cultura crítica como imprescindible en las elaboraciones de propuestas feministas no excluyentes. Eso significa que hay que admitir el pluralismo en el feminismo y entender que sea la defensa de una determinada idea de bien, o de cómo vivir la vida de mujeres, como los feminismos pacifistas, como la lucha antipornografía, o el feminismo maternalista, etc., son feminismos que actúan como crítica de la cultura patriarcal o masculina dominante. Pero las diversas críticas de la cultura dominante por sí solas no dan lugar a la formación de una cultura crítica.

La autorreflexión emancipadora continúa siendo una propuesta desde el feminismo. Pero está claro que desde nuestra actualidad no puede entenderse más que aludiendo al pluralismo. Esa reflexión -autorreflexión que desde luego se está haciendo- necesita de una articulación de las aportaciones de los distintos feminismos que puedan enlazar en la construcción de un pensamiento no dominador.

Hay que preguntarse cómo podemos reflexionar sobre un sujeto del feminismo múltiple pero lo que es cierto es que el amplio debate feminista en este momento es un buen síntoma de que se está haciendo. Las propuestas que a lo largo de los últimos cuarenta años se han dado muestran la capacidad crítica que puede haber en el juego entre los discursos dominantes institucionales y los marginales.

Toda la complejidad de la incorporación de las mujeres al espacio público se ha ido traduciendo en programas de acción, en la Unión Europea y en los países miembros porque han incorporado la idea de las políticas públicas no sólo en términos de una justicia de distribución sino también de reconocimiento de identidades. El análisis de las mujeres como un "colectivo biunívoco", es decir que necesita para eliminar la discriminación tanto políticas de distribución como de reconocimiento ( Nancy Fraser).

Hay que pensar en términos de esa pluralidad e intentar articular individuo-género y universalidad. Es imprescindible el análisis del genérico así como su discriminación, pero también su afirmación y su vinculación a la universalidad. Sin esa vinculación el genérico se

encuentra encerrado en la propia identidad de grupo y si no se marca el genérico, al estar la universalidad marcada en masculino se difumina. Pero no ha de quedar sólo en el análisis de qué es lo femenino, la maternidad, la explotación sexual o la ética del cuidado, o la experiencia de las mujeres. Pero tampoco tiene por qué quedarse en las antípodas de la identidad constatando la fragmentación de sujeto sin más. Se puede postular, que no afirmar como una esencia, una identidad "las mujeres" como una reflexión de segundo orden que hiciera posible contar una historia de vida personal o contar la historia del feminismo para poder afirmarse como individuo y como colectivo.

El pensamiento feminista se encuentra en este momento atrapado por sus mismas críticas. Si por una parte se critica el universalismo y por otra el genérico sólo quedan los individuos. Pero precisamente uno de los logros del feminismo fue la afirmación de las mujeres como libertad individual, como trascendencia incardinada. Haría falta que el concepto de ciudadanía fuera lo bastante complejo para poder dar cuenta de una trascendencia incardinada en un cuerpo de mujer.

Dicho de otra manera, la creación del espacio de las iguales (grupos, redes, asociaciones, pactos, etc.) como condición de posibilidad de la individualidad de las mujeres ha de unirse a las propuestas universalizadoras. El feminismo, en evidenciar las características patriarcales-masculinas de la razón va más allá de ésta, pero ese ir más allá lo es por sus características de crítica. La afirmación de sí mismo, que significa la afirmación de la libertad de cada individuo particular y la de las pluralidades singulares puede verse en peligro si se rehusa a la universalidad por el hecho de considerarla masculina.

---

#### Notas

<sup>1</sup> Neus Campillo (Coord.), *Ciudadanía, Género y Sujeto Político. En torno a las Políticas de Igualdad*, Institut Universitari de la Dona, Universitat de València, Valencia, 2002.

<sup>2</sup> Celia Amorós analizó esa dicotomía que se produce en la representación democrática en un artículo clave del pensamiento feminista español: "Espacio de los iguales-espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", *Arbor*, pp. 113-127.

<sup>3</sup> Analizo este problema en "Identidad y Sexo: un rompecabezas ontológico", en Angel Manuel Faerna y Mercedes Torrejano (editores), *Identidad, Individuo e Historia*, Pre-Textos, Valencia, 2003.

<sup>4</sup> El concepto de "gender" empezó a utilizarse en las investigaciones de R. Stoller, *Sex and Gender: On the development of Masculinity and Femininity*, Nueva York, Science House, 1968. Posteriormente Gayle Rubin en 1975 acuñó el término "Sistema sexo-género" en "The traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en R. R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

<sup>5</sup> Para un detallado análisis de las repercusiones e influencias de la obra de Butler en el pensamiento feminista español ver: Elvira Burgos, "Lecturas de Butler desde la filosofía feminista española", *Riff-Raff*, n.º 21, 2ª época, Invierno, 2003, pp. 85-98.

<sup>6</sup> Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia U. P., New York, 1988.

<sup>7</sup> Linda Nicholson, "La interpretación del concepto de género", en Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid, 2003. p. 70.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>9</sup> Carol Pateman, *El Contrato Sexual*, Anthropos, Barcelona.

<sup>10</sup> Mary Nash, "Ciudadanía y Género", *Ayer*, 20, 1995.

---

<sup>11</sup> Joan W. Scott "La querelle des femmes a finales del siglo XX", *MORA, Revista de Estudios de Género*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, (6), 2000, p. 36.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>13</sup> Para ver algunos de los escritos claves de ese debate remito a: "Mujeres, Ciudadanía y participación Política", Neus Campillo y Julia Sevilla (coord.), "Democracia Paritaria y Constitución", p. 20-58; y Rosa Cobo, "Democracia Paritaria y radicalización de la igualdad", pp.59-71. En la bibliografía de esos artículos se encuentra una amplia referencia a la cuestión de la paridad. En Seminario "Balance y Perspectivas de los estudios de las Mujeres y del Género", Instituto de la Mujer, Madrid, 2003.

<sup>14</sup> He defendido esta idea en varios foros y escritos. Neus Campillo (Coord), *Ciudadanía, Género y Sujeto Político. En torno a las Políticas de Igualdad*, Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Universitat de Valencia, Valencia, 2002. Comunicación "Feminismo, Ciudadanía y Cultura Crítica", *XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, Entre la Ética y la Política: Éticas de la Sociedad Civil. Congreso de la Sociedad Española de Ética y Filosofía Política*, Castellón, Abril, 2003. "Mujeres, Ciudadanía y Sujeto Político: Hacia una cultura crítica feminista", en *XII Jornadas de Filosofía, Igualdad y Género. Reflexiones desde la Ética y la Filosofía Política*, Valladolid, Octubre, 2004. y "Feminismo y Libertad Pública. Entre la Democracia Paritaria y la Democracia Participativa", *Congreso Mujeres Sabias. XXV Años de Estudios de Género*, Fundación Isonomía, Universitat Jaume I. de Castelló, Castellón, 30-9-2004.

<sup>15</sup> H. Arendt, *¿Qué es la Libertad?*, *Entre el pasado y el futuro. Ocho Ejercicios de filosofía Política*.

(In)tolerancia, género y culturas: ¿cómo trazar los límites?<sup>1</sup>

María José Guerra Palmero

Quiero poner de manifiesto, en esta tentativa reflexión, cómo las tensiones entre distintas posiciones feministas y determinadas utilidades del argumento cultural o "multicultural" para no cuestionar o "mantener" la subordinación de las mujeres nos devuelven a la difícil cuestión de cómo trazar los límites entre lo que debemos tolerar, respecto al ámbito de las prácticas culturales – las nuestras y las de los otros-, y lo que no debemos tolerar. Nadie puede negar, a estas alturas, que los conflictos culturales de mayor calado tienen que ver con el papel social de las mujeres. M. Walzer, en su *Tratado sobre la tolerancia*, sentenciaba lo siguiente:

Estamos ante materias enormemente sensibles. La subordinación de las mujeres –manifiesta en el aislamiento, el ocultamiento del cuerpo o la mutilación– no tiene por objeto exclusivo la imposición de los derechos de propiedad patriarcales. Tiene que ver también con la reproducción cultural o religiosa, cuyos agentes más seguros se suponen que son las mujeres... La tradición se transmite en las canciones de cuna que cantan las madres, en los rezos que susurran, en las ropas que hacen, en la comida que elaboran y en las costumbres y los ritos familiares que enseñan. Una vez que las mujeres se incorporan a la esfera pública, ¿cómo va a producirse esa transmisión?<sup>2</sup>.

La esfera de la reproducción social asignada a las mujeres, ya que las mujeres ostentan la "marca" cultural, es la que está en el centro del debate. No sólo porque las mujeres sean los sujetos cuya vida está más férreamente constreñida por la transversalidad cultural del patriarcado -vestimenta, educación, códigos de conducta modesta, matrimonios, sexualidad, etc.-, sino, también, porque si ellas desafían las inercias culturales, incorporando las atribuciones de la ciudadanía liberal y social que ha generado la veta universalista de Occidente, la misma supervivencia de la cultura otra o minoritaria estará en peligro. La virulencia de este debate está, además, conectado con la enorme implicación emocional de todo ser humano con la infancia como despertar de la propia identidad y del mismo sentido del mundo. No obstante, quiero dejar claro que creo que hay argumentos contundentes para mantener que el énfasis en determinado tipo de "supervivencia cultural" es un fenómeno de naturaleza re-activa en el contexto de la globalización cultural occidental que es correlato de la económica y, a veces, como en el caso de Islam wahabi, directamente financiado por los

intereses petroleros de EEUU en Arabia Saudí<sup>3</sup>. Esto lo digo tan sólo como aviso a los esforzados panegiristas del "choque de civilizaciones" que parece haber actuado con la fuerza de la profecía que se cumple a sí misma. En lo que sigue, y tras una breve referencia al complejo concepto de tolerancia, que, hoy, además, de en clave religiosa se declina en clave cultural, voy a presentar dos fases del debate entre feminismos y multiculturalismo, ambas con su parte de razón, para, después, pasar a plantear cómo no dejar de ser sensibles a lo que tales fases denuncian: el imperialismo cultural occidental, de un lado, y la discriminación y la violencia que dentro de las comunidades culturales –todas, las nuestras también, en grados diversos- se ejerce contra las mujeres.

### *Apunte sobre tolerancia*

La sucesión de diversos contextos histórico-sociales y, especialmente, el actual, complica el hacer referencia a una noción unívoca de tolerancia: "Tan pronto como empiezas a hurgar topas con que la noción de tolerancia está repleta de complejidades, trampas y significados múltiples"<sup>4</sup>. Giner apunta, también, que "en nuestro momento histórico nos encontramos con una quiebra muy seria de la conducta tolerante en las partes del mundo en que más arraigada está y un rechazo brutal en muchas de las que la desconocen". La conclusión que se extrae de aquí y, que no tenemos más remedio que refrendar, es que corren malos tiempos para esta virtud cívica que es y ha sido uno de los soportes más importantes de la convivencia social.

La tolerancia ha sido apreciada como una ganancia civilizatoria, como fundamento de la misma paz social, y su origen netamente moderno, espoleado por el poner coto a las cruentas guerras de religiones en el XVI y XVII europeo, certifica esta potencialidad al declararla como virtud cívica. La idea de que los príncipes deberían dedicarse a procurar la coexistencia pacífica de sus súbditos y desentenderse del objetivo de la salvación de almas es su punto de partida<sup>5</sup>. La separación Iglesia-Estado y la naciente articulación liberal –hobbesiana-lockeana- de los ámbitos públicos y privados van a aliarse como efectivos mecanismos para rebajar la conflictividad social. El fenómeno conocido como privatización de la religión tendrá, como una de sus consecuencias, el paralelo de la feminización de la religión recrudeciendo la presión segregadora sobre las mujeres asignadas al ámbito privado-doméstico en los tiempos modernos postrevolucionarios. La combatividad sufragista, la del feminismo marxista y la de la llamada "segunda ola" han tenido que desafiar el enclaustramiento en lo privado y la correspondiente privación de los derechos plenos de la

ciudadanía en una lucha todavía inacabada puesto que las cotas de desigualdad entre hombres y mujeres se obstinan en no desvanecerse.

Estas generalidades deberían, sin embargo, ser acotadas con más precisión puesto que la inspiración liberal no gozará del mismo acomodo en los distintos ordenamientos jurídicos ni afectará de igual modo a las prácticas sociales de diversos países europeos. Las diferencias entre la apuesta por lo laico en el modelo francés, la identificación entre monarquía e Iglesia anglicana en el Reino Unido -factor decisivo en el conflicto histórico de Irlanda del Norte- y la enorme influencia de la Iglesia Católica en España e Italia –como vemos en la actualidad con la polémica en torno a la religión en la escuela, la financiación de la iglesia o el protagonismo de movimientos vaticanistas como el liderado por el frustrado Rocco Buttiglione-, por sólo hablar de algunos países europeos, complican mucho el estimar con justicia los artificios liberales y su éxito relativo. Sin el efectivo apoyo del proceso de secularización, tales artificios no hubieran tenido el impacto histórico que podemos rastrear, y que, quizás, no lo sé con certeza, se ha magnificado a la vista de la vigencia de la cuestión religiosa en el presente. El resultado de las recientes elecciones estadounidense, tiene, a decir de algunos analistas, una relación directa con la movilización de ciertas versiones "evangélicas" del protestantismo defensoras de los llamados valores familiares y favorables al belicismo y a la libertad de empuñar armas de fuego puestas al día por la falaz argumentación de la defensa preventiva. La religión como factor de identidad patriótica o cultural es uno de los temas de nuestro presente que refleja las tensiones frente a la presión de la homogeneización globalizadora.

Remitiéndonos a la propia filosofía, nos encontramos que con respecto a la tolerancia se desgajan, claramente, al menos, dos líneas inspiradoras del cambio social moderno: de un lado, la crítica ilustrada a la religión –Spinoza, Hume, Voltaire, Kant...- que, con múltiples matices, pretende hacer retroceder su protagonismo social explicando los efectos negativos del dogmatismo y la intolerancia y, del otro lado, planteamientos a lo Locke, que parecen haber tenido un especial eco en la revolución americana, en la que lo que se garantiza es la libre afiliación religiosa y se muestra desconfianza ante el agnóstico y el ateo. ¡Dios, el que sea, salve América!

Los años ochenta del siglo pasado han traído consigo, al hilo del debate sobre la diversidad y el pluralismo, una connotación netamente "culturalista" al concepto de tolerancia<sup>6</sup>. No es que haya desaparecido la referencia religiosa originaria, pero la religión se contempla como un elemento estructurador de un todo, más o menos orgánico, llamado "cultura". La hipergeneralización llevada a cabo por Huntington<sup>7</sup> ostenta este sello organicista



y parece desconocedor de las tensiones internas de las culturas, todas ellas, me atrevo a decir con Uma Narayan, ya, por efecto de la comunicación y la historia, "dislocadas"<sup>8</sup>. Por ejemplo, desde el siglo XIX el debate sobre la Modernidad no ha dejado de estar presente en el mundo árabe-islámico. Un episodio a recordar es la ofensiva de Atatürk al fundar una Turquía laica tras el ocaso del imperio otomano o la eclosión en Egipto, en la segunda mitad del XIX, de un feminismo que transita entre los significados tradicionales y las vindicaciones de educación y derechos para las mujeres<sup>9</sup>. Debemos tomar nota de la mala comprensión que supone tomar a las culturas como todos monolíticos, cerrados y acabados, puesto que de esta manera se descuentan las dinámicas internas y/o externas de conflictividad y, de paso, se identifica a las culturas con sus versiones integristas. La visión distorsionada, maniquea, simplificadora o simplemente ignorante del diagnóstico sobre el "conflicto de civilizaciones", tan funcional al *statu quo* unilateralista actual, dificulta el debate sosegado y serio sobre el trazado de los límites de la tolerancia cultural.

Como nos ilustra Rafael del Águila, la reivindicación de las diferencias culturales como elementos de la política de la identidad ha cuestionado la premisa liberal del neutralismo liberal. La ciudadanía no tiene por qué ser concebida al margen de las diferencias como un constructo abstracto y desarraigado. El neutralismo no es neutral sino que deja en la sombra, no permitiéndoles acceder a la esfera pública a las identidades marginadas por relaciones de opresión. Las demandas de las políticas del reconocimiento han planteado numerosos desafíos, entre ellos, el de reclamar visibilidad para identidades antes invisibilizadas. No podemos aquí recrear en detalle la eclosión política del reconocimiento<sup>10</sup>, pero sí parece pertinente referir que no pueden confundirse las reivindicaciones de participación política de las mujeres –hasta el punto de plantear el horizonte igualitarista de la democracia paritaria-, las de los grupos culturales bajo la forma de los discutidos "derechos colectivos", las exigencias nacionalistas por la independencia o la autodeterminación, y otras demandas de extensión de los derechos civiles como pueden ser las planteadas por los movimientos de gays y lesbianas. No obstante, tal y como del Águila lo plantea, un sustrato común de debates tan diversos tiene que ver con la contraposición entre la "normalidad" y su plena visibilidad social y política frente a las diferencias invisibilizadas o marginadas de la participación ciudadana<sup>11</sup>. La ciudadanía debería ser considerada como un paraguas amplio que ofreciera cobertura –libertad, justicia e igualdad- a todos, pero más allá de esto los intentos de un multiculturalismo extremo de garantizar ámbitos segregados y "derechos colectivos" es un elemento especialmente polémico dado que opera contra los mismos principios de igualdad y justicia y puede limitar los derechos individuales<sup>12</sup>. Esencializar las



identidades-diferencias, fijarlas bajo un etiquetado definitivo, lejos de colaborar a la connotación pacificadora de la tolerancia puede arruinarla y azuzar el conflicto en términos de afirmación de lo propio y negación de lo ajeno –hasta el punto de proponer su exterminio- que nos precipitaría a un horizonte que la modernidad secularizadora creía superado<sup>13</sup>.

El caso es que, dependiendo de cada contexto pragmático, los efectos o la falta de efectos de la tolerancia difieren. Esto nos devuelve al principio porque lo que hace valiosa a la tolerancia es su disposición pacificadora. Clarificar el espectro de situaciones a las que podemos, hoy, referir la idea de tolerancia parece tarea ineludible. En lo que sigue me centraré en el cruce polémico entre feminismos y multiculturalismo para atisbar, tan sólo, un contexto de aplicación de la (in)tolerancia y lanzar la pregunta acerca de cómo trazar los límites. Mi apuesta en este sentido convergerá con el modelo deliberativo de democracia, que a partir de la formulación habermasiana critican, refinan y modifican autoras como Seyla Benhabib, Nancy Fraser o Iris Marion Young. No obstante, incorporaré una referencia al mínimo moral normativo de enfrentarse a cualquier clase de crueldad o daño que se ejerza sobre otro ser humano.

### ***Hacia una reconstrucción de la polémica feminista sobre género y culturas***

A *grosso modo*, creo que podemos hablar, al menos, de dos fases de esta polémica en curso. El detectar la asimetría constitutiva del diálogo intercultural entre mujeres y/o feministas fue una de las primeras ganancias del debate resultante al intentar esclarecer la intersección de los vectores de discriminación ligados al género y a las culturas. Uno de los primeros hitos en este sentido fue el diálogo entre E. Spelman y M. Lugones<sup>14</sup>, representante del feminismo chicano, que nos avisaba de las dificultades de un diálogo intercultural asimétrico que las mujeres no blancas y procedentes de otras tradiciones culturales han sufrido en los EEUU. Frente a los discursos feministas dominantes, las mujeres de otras procedencias culturales no se sentían "identificadas". Todo el sustrato de supuestos compartidos por la pertenencia a lo occidental blanco quedaba para Lugones descrito como un "texto" que no ha sido leído y que, no obstante, estaba a la base de la discusión. Había que aprenderlo para entrar en ella, pero, al mismo tiempo, ese texto era infinito e inabarcable para la que venía "de fuera". Por otra parte, los otros "textos" civilizatorios que informan las actitudes, palabras y expresiones de las "otras" eran desconocidos para las que pertenecían a un contexto "blanco" y no entraban dentro de sus "asignaturas pendientes". No era sorprendente, pues, que la temática de la alteridad y la diferencia conjugada con la de la falta

de reconocimiento, el desprecio y la humillación, se convirtieran en piedras de toque de una teoría feminista enfrentada al desafío del multiculturalismo y a sus consecuencias ético-políticas<sup>15</sup>.

De esta primera constatación deriva lo que voy a llamar una primera fase del debate entre multiculturalismo y feminismos, que considero liderada, entre otras, por Iris Marion Young. En *La justicia y la política de la diferencia*<sup>16</sup> se correlacionaban, como formas de opresión, la discriminación de género con la marginación y exclusión que sufrían, en las modernas sociedades multiculturales, las minorías ajenas a la cultura occidental dominante. Se acentuaba aquí la sensibilidad ante la violencia ejercida por el imperialismo cultural y se hacía una analogía entre esta opresión "cultural" y la opresión patriarcal sobre las mujeres. A Young se le ha echado en cara el haber olvidado, a pesar de su procedencia marxista, el factor decisivo de la desigualdad y el haberse volcado en la política del reconocimiento que luego proseguirían autores como Taylor o Kymlicka. Otra autora feminista, Nancy Fraser, con *Justice Interruptus*<sup>17</sup> va a mediar, posteriormente, en el debate proponiendo una visión dual de la justicia en la que se señalarán las tensiones, a la vez que la complementariedad, entre igualdad entendida en términos redistributivos y el reconocimiento. Frente a la proliferación incesante de diferencias que reclaman reconocimiento, Fraser se planteará cómo determinar qué diferencias merecen consideración moral y nos suministrará el criterio normativo que establece que, en principio, otorgaremos atención ética a aquellas diferencias ligadas o conectadas a desigualdades. Este criterio responde a intentar separar el trigo de la paja frente a la reclamación de diferencias que, más que igualdad, pretende privilegios en la dudosa forma de los "derechos colectivos". Este criterio, de paso, garantizaba la atención al género – también a la raza- como factor diferencial ligado a una desigualdad redistributiva.

En esta primera fase, con sus titubeos y desplazamientos, la alianza entre el feminismo y el multiculturalismo quedaba bien establecida y se difuminaban los aspectos más controvertidos que iban a ser planteados, posteriormente, en el debate por autoras, de talante liberal, como Susan Moller Okin o Martha Nussbaum. A este respecto, se subrayaba la necesidad de explorar las "tensiones" entre feminismo y multiculturalismo dado que se detectaba, sin ambages, la violencia interna de muchas comunidades culturales hacia las mujeres que las integraban<sup>18</sup>. La "justificación cultural" imponía restricciones a los modos de vida femeninos –prohibición de trabajar, denegación de derechos, "comprensión" de la violencia ejercida contra ellas, etc.- y determinaba que el único papel de las mujeres era, como ya nos decía Walzer, el de la transmisión "defensiva" de la cultura minoritaria en el ámbito privado. El confrontar esta realidad con el ideario ilustrado y emancipador del

feminismo, centrado en las ideas de autonomía e igualdad, ha desbaratado la supuesta armonía solidaria que Young, que ha matizado posteriormente sus análisis, alentaba entre el feminismo y el multiculturalismo. Estas dos fases del debate sirven para constatar, sin embargo, dos opresiones igualmente ciertas en el terreno fáctico:

-La marginación social y la discriminación económica que suelen sufrir las minorías culturales junto con el desprecio por sus formas de vida, de un lado.

-Y del otro, la violencia cultural interna que priva de posibilidades vitales a las mujeres y que, tan claramente, ha definido Martha Nussbaum, al hilo de la teoría de las capacidades<sup>19</sup>, en *Las mujeres y el desarrollo humano*<sup>20</sup>. Esta obra resitúa acertadamente, por otra parte, el debate género y cultura en las coordenadas globales de la feminización de la pobreza.

Un mérito no menor del hacer de Nussbaum, y de su propuesta de un feminismo internacional, ha sido el de ayudar a descentrar el debate de la realidad norteamericana – sociedades de inmigración por oleadas- al poner como motivo de reflexión y elemento de contraste la realidad multicultural y plurirreligiosa de la India. Ella ha enfrentado la tarea de comparar las situaciones legales, las culturas y las religiones de los citados países. El caso es que su punto de vista nos suministra, también, un criterio normativo para evaluar la situación de las mujeres. Esto se concreta en la lista de las capacidades que al ser aplicadas a las mujeres resulta llamativa por la carencia de oportunidades y libertad que caracteriza su situación social: desde la desnutrición a la analfabetización pasando por la prohibición de trabajar fuera o por la falta de control reproductivo<sup>21</sup>. El lograr una transformación de estos parámetros siendo sensibles a las modulaciones culturales y religiosas es el objetivo de Nussbaum quien en consonancia con el trabajo desarrollado en el paradigma del desarrollo humano refuerza las ideas-guías de un liberalismo social –la igualdad y la libertad- para aplicarlas a la situación de las mujeres. Consignemos aquí el sentido de esta aplicación:

Efectivamente, en 1995 el Informe sobre Desarrollo Humano incorpora la potenciación de las mujeres como una de sus metas. Considera que el desarrollo humano es un proceso injusto y discriminatorio si la mayoría de las mujeres quedan excluidas de sus beneficios, y que avanzar hacia la igualdad en la condición de los sexos es un proceso político. Asimismo, plantea que las mujeres deben ser agentes y beneficiarias del cambio, de forma que puedan tener igualdad de oportunidades para ejercer sus opciones. Del análisis que con esta perspectiva hace el informe se desprende que la desigualdad que existe entre los sexos no depende del nivel de ingresos de los países. Así, a pesar de los avances que se han

dato..., sigue habiendo muchas desigualdades tanto en la condición de las mujeres, como sobre todo, en su posición. La mayoría de las personas que viven en la pobreza absoluta son mujeres; su participación en la población activa sólo ha aumentado cuatro puntos en el período (1970-1990); en los países para los que hay datos, las mujeres reciben salarios que de media son de tres cuartas partes el salario masculino en el sector no agrícola, lo que hace que su participación en los ingresos sea muy inferior; las tasas de desempleo femenino son superiores. Además, su papel en la toma de decisiones políticas es muy bajo y las mujeres sólo ocupan un 10% de los escaños parlamentarios y un 6% de los ministerios de cada país de media (PNUD, 1995).

Finalmente, uno de los terrenos donde se manifiesta crudamente la privación que sufren las mujeres en relación al desarrollo humano es la violencia ejercida contra ellas. Una mujer que está amenazada en su seguridad física no está en condiciones de ejercer sus opciones, ni tiene capacidad de funcionamiento. La violencia contra las mujeres es la expresión más brutal y cruda de las relaciones de poder que existen entre los hombres y las mujeres, y refleja la consideración y la posición que las mujeres tienen en una sociedad lo que tiene mucho que ver con la potenciación de la equidad de género, por lo que tendría que ser un componente importante del indicador. Según el balance del desarrollo humano, 1990-1997, "entre un cuarto y la mitad de todas las mujeres han sufrido abuso físico de un compañero íntimo" <sup>22</sup>.

La perspectiva del desarrollo humano nos permite hacernos cargo de cuál es la situación a la que el llamado feminismo global debe enfrentarse. Por eso no he dudado en reproducir la larga cita anterior. La discriminación cultural-patriarcal abona otras discriminaciones y violencias como muestra la campaña de Amnistía Internacional "No más violencia contra las mujeres" <sup>23</sup>.

No obstante, la provocadora pregunta de Okin "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?" <sup>24</sup> es la que ha avivado más el debate en los últimos años. Esta pregunta retórica ha sido contestada de muy diversas maneras por numerosos autores. El caso es que, cuando Okin desafía al *statu quo* multiculturalista con su osada cuestión, ya nadie duda de que los conflictos culturales tienen al género y a las restricciones sobre la vida de las mujeres como protagonistas indudables, e incluso, que los casos que se refieren a otros asuntos son incidentales y mucho menos numerosos. Uno de los problemas que Benhabib critica de la

formulación de Okin, en *The Claims of Culture. Equality and diversity in the Global Era* (2002) y volvemos al principio, es que su argumentación descansa en una comprensión monolítica de las culturas sin aprehender el juego de complicidades y tensiones que se reproduce sin cesar en el interior de ellas. Un ejemplo de esto es cómo las mujeres inmigrantes marroquíes que recalán en París, o en Madrid, lo que hacen es insertar en la situación de desarraigo y desprotección de la inmigración, legal o "ilegal", el debate originado en su sociedad de origen en torno a la modernidad, la ciudadanía, la democracia y las interpretaciones integristas y/o progresistas del mismo Corán y de la tradición islámica respecto a las mujeres y de la que buena cuenta nos da Fátima Mernissi. Así, sigue Benhabib, las mujeres se ven sometidas a fuerzas contrapuestas, la del desprecio por su procedencia que deriva de prejuicios xenófobos y racistas expresados por los autóctonos –agudizados, la mayoría de las veces, por la pobreza y la marginación sociolaboral- y que espolea y refuerza una identidad reactiva en la reafirmación de su perfil cultural y, por otra parte, los esfuerzos denodados de los autoproclamados "líderes culturales" en reforzar la homogeneidad y el estatismo de sus identidades y, en relación al factor género, las restricciones de sus estilos de vida ligados a la negociación intercultural de los espacios públicos y privados. El debate sobre el velo en Francia, que sigue coleando desde 1989, es, entre otros, la constatación de este estado de cosas. El informe Stasi pretende conciliar la laicidad de la escuela pública y la libertad religiosa. El saldo de la aplicación de la llamada "ley del velo" está teniendo un saldo ambivalente porque el exceso reglamentarista impide que la deliberación caso por caso logre consensos que no priven a las niñas y adolescentes provelo de su derecho a la educación. Curiosamente, la situación revela una nueva tensión entre las tres religiones monoteístas –en contra de las medidas de eliminación de signos religiosos en las escuelas- y el Estado laico. ¿Estaremos asistiendo a una vuelta atrás, a un cuestionamiento de la separación liberal de lo religioso y lo estatal? Las religiones, al exigir protagonismo en el ámbito público, algo que se está también reforzando en España al hilo de la discusión sobre la clase de doctrina católica, puede amenazar con revocar las mismas bases de la convivencia social en el estado moderno. En estos conflictos, las mujeres aparecen como protagonistas indiscutibles en campos de batalla donde es difícil dirimir quién es sujeto u objeto de transacciones simbólicas y materiales.

***(In)tolerancia y trazado de límites: algunas ideas***

La conflictividad a la que se somete a las niñas, adolescentes y mujeres reclama de un conjunto plural y articulado de estrategias para desactivar su presión asfixiante. El primero y más evidente ha sido puesto de manifiesto por autoras como Alisson Jaggar, Benhabib y la misma Young y consiste en poner coto a los dos tipos de violencia que han destapado las dos fases de la discusión entre feminismos y multiculturalismo: -a la externa, de la mayoría cultural sobre la minoría cultural, y la interna, de los autoproclamados líderes culturales sobre las mujeres. Jacob T. Levy, desde una perspectiva teórica alejada de los modelos deliberativos -su libro se titula *El multiculturalismo del miedo*<sup>25</sup>-, plantea como asunto prioritario el de disponer de un criterio normativo de evitación de la crueldad, tanto de la interna como de la externa. Este mínimo normativo debe estar incorporado en las deliberaciones acerca del trazado de los límites de lo tolerable. La indiferencia moral que se ha prodigado en las justificaciones culturalistas no es compatible con nuestro sentido de la justicia y su carácter abarcador de todo lo humano. Este criterio parece ser reforzado por otros dos mínimos normativos vistos anteriormente: el atender moralmente primero a las diferencias conectadas con desigualdades (Fraser) y el remitir lo intolerable a aquello que limita severamente el denominado "desarrollo humano". Estos criterios pueden entrar a formar parte del "diálogo práctico feminista" (Jaggar)<sup>26</sup> en el que se posibilite que emerja la voz, las voces de las otras silenciadas, el recurso a las narrativas individuales y colectivas (Benhabib), o el considerar las diferencias como un recurso en la comunicación social y política (Young) es un prerrequisito para poder, con garantías, expresar las demandas de las mujeres de otras culturas en un contexto respetuoso que requiere de la apertura de espacios de diálogo y, por tanto, que desafía necesariamente las acotaciones fijas entre lo público y lo privado. Esta estrategia inclusiva y deliberativa es incompatible con el mantenimiento de las cotas de desigualdad y marginalidad económicas y con la perseverancia de los prejuicios xenófobos y racistas contra las minorías culturales. Este es el principal problema de nuestras hipócritas sociedades que acusan a los otros de "barbarie" y, sin embargo, no tienen problema alguno para defender la democracia con bombas. En el momento de repasar este texto, se produce el sitio de Faluya, un nuevo Stalingrado como ha denunciado Sami Näir.

¿Cuál es, en este enrevesado contexto, la tarea del feminismo? Una nada fácil: el conciliar la crítica a las otras culturas -la *outsider* es siempre una interlocutora necesaria- desde la asunción de que el límite de la tolerancia, desde un universalismo interactivo y autocrítico, es el daño moral y físico a otros, en este caso a las mujeres -algo nada original, con esto sólo actualizamos el criterio que Mill proponía en *On Liberty*-, con el deber de identificar las formas de violencia que nuestras sociedades ejercen respecto a los otros y otras

diferentes. Esto casa con apoyar y propiciar la contestación interna y crítica en todas las culturas, ya que, desgraciadamente, no podemos dejar de apreciar la verdad de la tesis de la naturaleza ubicua y transcultural de la opresión sexista. La tarea crítica feminista debe hacerse, pues, apoyando las disidencias en sus múltiples expresiones y no formulándolas, en un sólo sentido, al modo de la superioridad misionera occidental que el triste pasado colonial nos ha dejado en herencia. Sólo valdrá el universalismo si incorpora la interacción con los otros y es, en verdad, universal, y sólo valdrá la democracia si, además de plenamente inclusiva como pretende Young en *Democracy and Inclusion*<sup>27</sup>, se propone, más que se impone, por métodos democráticos. En el contexto actual, el feminismo y su anhelo emancipador debe, también, defenderse de presiones hostiles que mal identifican a la modernidad moral con su rostro (neo)colonialista y belicista. Predico, en suma, más intolerancia con los dobles raseros de nuestra propia cultura pseudo-universalista que, desgraciadamente, se deslegitima a sí misma dada la distancia entre los discursos de la tradición ilustrada, que hablaban de igualdad y fraternidad, y los hechos del imperialismo neocolonialista, en el exterior, y explotador, xenófobo y racista en el interior en cuanto atendemos a fenómenos como el de la inmigración. Acabo con una pregunta a nuestra propia comunidad cultural iberoamericana para practicar esta propuesta de firme autocrítica: ¿por qué tan poco interés por las más de doscientas mujeres asesinadas en los últimos años en Ciudad Juárez? Seamos, por favor, intolerantes con nuestra autocomplacencia.

---

#### Notas

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto se presentó en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía en Lima, que fue dedicado a la idea de Tolerancia, en Enero de 2004. Este trabajo se enmarca en el Proyecto I+D SEC2002-02906 del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

<sup>2</sup> Barcelona, Paidós, 1998. pp. 77-78.

<sup>3</sup> El polémico Michael Moore se detiene en *Fahrenheit 9/11* en demostrar las íntimas relaciones del clan Bush y el clan Bin Laden.

<sup>4</sup> S. Giner, "Tolerancia", en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia, Bancaja, 2002. p. 365.

<sup>5</sup> Una interesante reinterpretación de la noción de tolerancia contextualizada en los tiempos anteriores y posteriores a la Guerra de los Treinta años la ofrece Stephen Toulmin en *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península, 2001.

<sup>6</sup> Sobre los distintos sentidos de tolerancia, cf. R. del Águila, "La tolerancia", en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza, 2003.

<sup>7</sup> J. Huntington, "The Clash of Civilizations?", artículo producto del Olin Institute's project on "The Changing Security Environment and American National Interests". *Foreign Affairs*, 72, Summer, 1993. Véase la respuesta de E. Said en "The Clash of Ignorance", *The Nation*, October, 22, 2001. Ambos artículos pueden ser consultados en internet.

<sup>8</sup> U. Narayan, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York, Routledge, 1997.

<sup>9</sup> N. Al-Sadawi, *La cara oculta de la mujer árabe*, Madrid, Horas y horas, 1991.

<sup>10</sup> Cf. Ch. Taylor "The politics of recognition", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994, G. Bello, "Reconocimiento", en J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002 y M. J. Guerra, "Reconocimiento: perfiles ético-políticos de una categoría en proceso de redefinición", en J.



Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, Trotta, 2002, pp. 321-329.

<sup>11</sup> R. del Águila, *op. cit.*, p. 373.

<sup>12</sup> Dos opiniones distintas sobre esta polémica son las de J. C. Velasco "Derechos de las minorías y democracia liberal", *Revista de Estudios Políticos*, n.º 109, Julio-Septiembre 2000 y J. L. Castilla, "Liberalismo y multiculturalismo en el contexto de la globalización", *Revista Internacional de Sociología*, n.º 37, Enero-Abril, 2004.

<sup>13</sup> La guerra de Kosovo, en territorio europeo, fue un episodio crucial para desacreditar la premisa aludida.

<sup>14</sup> M. C. Lugones y Elizabeth Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Woman's Voice'", en Nancy Tuana and Rosemarie Tong (Eds.), *Feminism and philosophy: essential readings in theory, reinterpretation and application* Boulder, Colorado, Westview Press, 1995, pp. 444-507.

<sup>15</sup> Este tema lo he tratado anteriormente en M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Ed. Complutense, 2001 y "Apostar por el feminismo global", *Leviatán. Revista de Hechos e Ideas*, n.º 80, verano de 2000, pp. 101-116.

<sup>16</sup> Madrid, Cátedra, 2000.

<sup>17</sup> New York, Routledge, 1997. Cf. M. J. Guerra, "Nancy Fraser. La justicia como redistribución y reconocimiento", en R. Máiz (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia. 2001.

<sup>18</sup> S. Moller Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", en *Ethics*, vol. 108, n.º 4, July, 1998, pp. 661-684. Cf., también, de la misma autora, "Desigualdad de género y diferencias culturales", en C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>19</sup> M. Nussbaum, "The Good as Discipline, the Good as Freedom", citado en M. X. Agra, "Animales políticos, capacidades y búsqueda del bien: M. C. Nussbaum", en R. Máiz (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia. 2001, p. 350-2.

<sup>20</sup> Barcelona, Herder, 2002. La edición en inglés es del 2000.

<sup>21</sup> Cf. M. X. Agra, "Animales políticos, capacidades y búsqueda del bien: M. C. Nussbaum", en R. Máiz (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia. 2001.

<sup>22</sup> I. Zavala, "El desarrollo humano desde una perspectiva de género", en P. Ibarra y K. Unceta (coords.), *Ensayos sobre el desarrollo humano*, Barcelona, Icaria, 2001, p. 183, 196.

<sup>23</sup> <http://www.es.amnesty.org/nomasviolencia.casos.php>

<sup>24</sup> Princeton University Press, 1999.

<sup>25</sup> Madrid, Tecnos, 2003.

<sup>26</sup> A. M. Jaggar, "Toward a Feminist Conception of Moral Reasoning", en J. Sterba, *Ethics: The Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 356-374.

<sup>27</sup> Princeton University Press. 2000. Cf., igualmente, I. Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", en *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, 1997.



Políticas del Tercer Milenio:

De las viejas luchas a la política de lo simbólico

Purificación Mayobre Rodríguez

### *¿Qué se entiende por política?*

Hay muchas acepciones y definiciones del término política ya que la conceptualización y valoración de la actividad política depende de las épocas, las generaciones, los sectores sociales u otros factores. En nuestros días tendemos a asociar el vocablo política con ideas nobles y abstractas como utopía, democracia, igualdad, organización social justa etc; también con conceptos e instituciones como Constitución, Parlamento, Estado, Gobierno, Partidos Políticos etc.; pero también se asocia con ideas muy desprestigiadas como corrupción, demagogia, mercantilismo, partidismo etc. Asimismo enlazamos el término política con el ejercicio del poder. Si seguimos las tesis foucaultianas todo el mundo tenemos algún tipo de poder, pero el poder político –incluido el democrático– se caracteriza porque se ejerce sobre amplias capas de población y porque sus decisiones deben ser acatadas o sancionadas por el órgano correspondiente en caso de incumplimiento.

En cualquier caso aún cuando existen muy diversas intelecciones de la política, en un afán clarificador (aunque excesivamente simplificador), las podemos englobar en dos grandes modelos o paradigmas, el que se conoce con el nombre de Estado Justo y el que se denomina Realismo Político.

Bajo el paradigma de Estado Justo se incluyen aquellas teorías que parten de una concepción antropológica de la persona como un ser racional, justo, bueno o solidario y que, consecuentemente, conciben la política como una manifestación conforme a los principios de igualdad, imparcialidad, racionalidad.

Las teorías políticas de Platón y Aristóteles son las primeras teorías que se incluyen en el modelo de Estado Justo. Aristóteles en su obra *Política* ha sido uno de los primeros filósofos que nos ha presentado una de las definiciones más popularizadas –y generalmente incomprensible– de la política al caracterizar al hombre como *zôon politikon*. En concreto afirma Aristóteles:

El hombre es por naturaleza un animal social y... el insocial por naturaleza y no por azar es mal hombre o es más que hombre...

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los animales... pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y eso es exclusivo del hombre (Aristóteles, 1989: 3-4).

Lo que quería significar Aristóteles es que la actividad política es consustancial a la persona, es su dimensión social que se manifiesta por medio de la palabra, del diálogo, de la capacidad de intercambiar razones o argumentos para decidir lo que es justo o injusto o lo que es conveniente o dañino para una comunidad. Para Aristóteles esta actividad de intercambio comunicativo que realizan los humanos es muy positiva, ya que permite que los asuntos públicos se resuelvan atendiendo a razones y a la capacidad de persuasión y no por la fuerza o ejerciendo la violencia como realizan los animales.

Como es bien sabido la concepción aristotélica y la propia democracia griega no eran tan razonables ni tan democráticas como a simple vista se pudiera deducir de la definición del Estagirita y tampoco estaban exentas de un grado de violencia importante ya que el derecho de ciudadanía y, por tanto, de control y gestión de la *res publica* se reconocía sólo a los varones griegos y libres, quedando excluidas todas las mujeres (independientemente de su condición social), los esclavos y los bárbaros. De todos modos, según los testimonios que conocemos, en la época de Aristóteles había una consideración tan excelsa de la autoridad política que los ciudadanos procuraban conseguir una formación sólida para poder desempeñar con el máximo aprovechamiento el cargo público que se les adjudicaba por sorteo. El ejercicio de la política era una actividad noble que prestigiaba a la persona que lo practicaba y a la comunidad en que se ejercitaba.

El otro modelo o paradigma inspirador de la gestión y organización de los asuntos públicos es el Realismo Político, inaugurado por Maquiavelo con su tratado *El Príncipe* y por Thomas Hobbes con el *Leviathan*. Dicho paradigma se basa en una concepción antropológica antagónica de la anterior, en virtud de la cual la persona (el hombre) no sólo no es un ser racional, bueno y virtuoso sino que es egoísta, competitivo y con una fuerte voluntad de poder por lo que la política lo que ha de hacer es canalizar esa lucha o confrontación. La

canalización puede venir por medio de un poder absoluto (Leviathan) o por medios democráticos (Locke o Rousseau).

Esta concepción realista de la política, inaugurada por Maquiavelo y Hobbes, llega al siglo XX, siglo en el que la consolidación del neoliberalismo y de la globalización llega a eclipsar la imagen de la política vinculada al concepto de justicia a pesar de los esfuerzos realizados por los Estados Bienestaristas. El resultado es que hoy a pesar de estar generalizados en Europa y en los países occidentalizados los regímenes democráticos, no hay una consideración muy positiva del quehacer político, hasta tal punto que en nuestros días en determinados sectores el propio concepto o la palabra "política" está desprestigiada porque suele asociarse con la actividad ejercida por los políticos profesionales en búsqueda de su interés personal o de intereses partidistas, o bien se entiende que es la tiranía de la mayoría, o la tolerancia represiva, o la imposición de la violencia, o una pura demagogia... todo lo que implica un desprestigio de la actividad política y de la democracia. Las secuelas de todo esto es que hoy se palpa un importante desapego y desinterés por la política, un debilitamiento de los comportamientos participativos de carácter institucional y el consiguiente reforzamiento del papel de las profesionalizadas elites políticas y de la democracia representativa.

En este contexto de descrédito político se sanciona la igualdad formal de los sexos, se reconoce la categoría de sujeto político a las mujeres y su participación activa en la esfera política, que poco a poco se va incrementando por las medidas de acción positiva, paridad, etc. Todas estas luchas políticas, desde la llevada a cabo por el movimiento sufragista hasta las más recientes de la paridad, son luchas legítimas y necesarias para conseguir una sociedad más democrática y más humana. No obstante muchas mujeres no se sienten satisfechas con las conquistas de espacios de igualdad, con conseguir ciertas mejoras en la vida de ciertas mujeres o con las pseudo conquistas legales; ciertos colectivos de mujeres no quieren seguir revalidando y siendo cómplices de unas políticas basadas en el dominio, la exclusión, la marginación o, en otro orden de cosas, en la reducción de toda producción a objeto de consumo intercambiable comercialmente.

Por supuesto que este sentimiento de repudio hacia ese tipo de políticas no es exclusivo de las mujeres, muchos varones también lo comparten y, en algunos casos, buscan conjuntamente posibles alternativas. En los últimos tiempos cobra particular importancia el desarrollo de los movimientos sociales, organizaciones con las que muchos y muchas ciudadanas pretenden crear un orden social distinto. Incluso para algunos, por ejemplo Alain Touraine, sólo en la medida en que surjan nuevos agentes sociales y movimientos sociales autónomos la sociedad será capaz de cambiar y de inventarse a sí misma. Para dicho autor la

salida al estado de cosas actual, al neoliberalismo, a la globalización no es ni la estatización, ni la afirmación del mercado, ni la revolución proletaria, ni la afirmación de una elite que rija los asuntos públicos. La salida es la potenciación de los movimientos sociales. Sólo el surgimiento de nuevos actores favorecerá el renacimiento de la vida pública. Renacimiento fácilmente observable por el auge que adquieren en los últimos tiempos los Movimientos Sociales, particularmente los preocupados por la defensa de la cultura. Según dicho autor:

Los movimientos sociales surgidos en la década de los ochenta se preocupan, sobre todo, por la defensa de los derechos relacionados con la cultura. Esta evolución significa que los problemas laborales y salariales han perdido relevancia, pero que la formación de nuevos actores, y por consiguiente el renacimiento de la vida pública, pasa a menudo por la reivindicación de una serie de derechos culturales, y que ese género de luchas, más que los movimientos directamente opuestos a la lógica liberal, es el que merece el nombre de "movimientos sociales", si bien es cierto que no existe movimiento social alguno en el cual la reivindicación que contiene no se acompañe de un rechazo (Touraine, 1999).

El movimiento feminista como movimiento social presenta estas dos orientaciones. En su primera acepción presenta una serie de estrategias para democratizar el poder y el espacio público desde el punto de vista de los sexos. El feminismo con orientación cultural se preocupa por encontrar otra forma de hacer política.

### ***Otra forma de hacer política***

Desde hace unos años se observa que concomitantemente al desencanto político manifestado por parte de la ciudadanía surge un cierto interés en determinados grupos por una serie de cuestiones de indudable trascendencia colectiva como la igualdad de los sexos, la violencia de género, la sexualidad, la calidad de vida, la paz etc. No obstante esos sectores postulan una nueva forma de hacer política, ya que no consideran que la participación en las urnas sea la principal forma de interesarse por los asuntos públicos. Tampoco creen que sea una forma idónea afiliarse a un partido político para convertirse en un militante activo o en un político profesional. Frente a esas formas dictadas por la ortodoxia política cobra particular relevancia una nueva forma de acción colectiva, que prolifera a partir de la segunda mitad de

los años 60, que se caracteriza por una forma de acción diferente a la basada en la división de clases sociales y por una participación en los asuntos públicos a través de los movimientos sociales, organizaciones sociopolíticas plurales, intergeneracionales, con ideas, prácticas, iniciativas y preocupaciones muy renovadoras. De una forma un poco más técnica se podrían definir de la siguiente manera:

Movimiento social es un agente colectivo, movilizador, que persigue el objetivo de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, obrando para ello con cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un nivel bajo de especificación de roles, y valiéndose de formas de acción y organización variables (Riechman, 1995: 48).

Los Nuevos Movimientos Sociales (Laraña, 1994, 1999) no sólo son movimientos negativos, de protesta o de rechazo de ciertos aspectos de las sociedades neoliberales sino que son positivos en cuanto que proponen una alternativa, otro modelo de sociedad, una nueva forma de vivir, de relacionarse con los demás y con la naturaleza, una nueva forma de estar en el mundo, de trabajar, de producir y de consumir. A continuación, sin pretender acotar el significado de movimiento social ni utilizar el concepto como si fuera una categoría analítica estática, pasamos a enumerar una serie de características de dichos movimientos que contribuyen a la creación de nuevos significados, de formas alternativas de participación en la vida pública de las sociedades occidentales y que son un antecedente importante a cierta política feminista actual. Entre estos rasgos habría que subrayar los siguientes:

1.- Para los Nuevos Movimientos Sociales (Gusfield, 1994) suele tener más importancia las reivindicaciones de carácter cultural y simbólico que las económicas. A diferencia del movimiento obrero y de los sindicatos que se movilizan fundamentalmente por cuestiones de carácter económico, estos movimientos suelen presentarse asociados a una serie de creencias, símbolos, valores y significados colectivos que están relacionados con sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado, con la imagen que sus miembros tienen de sí mismos y con nuevos significados que contribuyen a dar sentido a la vida cotidiana y se construyen de forma colectiva. De hecho en los años 90 se les da el nombre de movimientos de la identidad.

2.- Los Nuevos Movimientos Sociales se proponen un debilitamiento de las fronteras entre lo privado y lo público, politizando aspectos y cuestiones que hasta hace muy poco tiempo se consideraban íntimas, personales y que, por lo tanto, no debían trascender el ámbito privado. Se proponen el desbordamiento de la política y la politización de la vida cotidiana

ante la incapacidad de dar respuestas efectivas por parte de las instituciones políticas a peligros como el agotamiento de los recursos, la posibilidad de una explosión nuclear o de graves alteraciones en los ecosistemas que amenazan a toda la humanidad sin respetar fronteras ni clases sociales ni generaciones.

Un ejemplo paradigmático de esta politización de la vida cotidiana es el lema feminista, "Lo personal es político", en el que se pone de manifiesto el cuestionamiento y ampliación del concepto clásico de política, al tiempo que traduce muy bien el nuevo sentimiento de que lo importante no es sólo la reivindicación política de una serie de derechos a favor de la igualdad entre los sexos sino que los comportamientos, las actitudes detentadas en la vida cotidiana refuerzan o desafían el sexismo imperante.

3.- La forma de organización de los Nuevos Movimientos Sociales suele ser una forma descentralizada, poco jerárquica y muy poco institucionalizada, predominando la estructura horizontal sobre la vertical.

4.- Los Nuevos Movimientos Sociales rompen con uno de los ideales de nuestras sociedades modernas, el ideal de progreso. Frente a la fe ilimitada de la modernidad en el progreso ilimitado, en el desarrollo material indefinido, en la consecución de una mayor eficacia y rendimiento de los recursos etc., presentan una actitud de desconfianza de la racionalidad técnico instrumental y de una civilización de base productivista y basada en el mundo del tener.

No estaría de más recordar a este respecto que el proyecto modernista debe entenderse no sólo como la proclamación de la razón, la verdad y el progreso sino también como la unión de la voluntad individual con el capital. Para Lyotard el modernismo marcó dentro de cada individuo el triunfo de la voluntad de tener, de adueñarse, de poseer; ello implicó a su vez la objetivación, la cosificación de muchos sujetos pertenecientes a las minorías.

5.- Los Nuevos Movimientos Sociales se caracterizan por ser ideológicamente plurales y por preconizar diversos tipos de valores. No están unificados por una ideología ni profesan unos valores más o menos comunes, ya que heterodoxia y heterogeneidad les permite beber en fuentes muy diferentes.

6.- Sus maniobras de movilización social son poco convencionales. Se proponen un nuevo espacio de acción política entre lo privado y lo público. Esta nueva estrategia política se puede denominar "política no institucional" o "ampliación de la sociedad civil". Basándose en los postulados de desobediencia civil de Thoreau, de no violencia de Gandhi o de ayuda mutua de Kropotkin realizan una serie de acciones destinadas a llamar la atención sobre sus objetivos que tienen muy poco que ver con la lógica racional que rige el ámbito público, ya

que suele tener un componente expresivo, lúdico o teatral muy considerable, muy lejano de las prácticas políticas habituales.

### *Políticas Feministas*

Si hay muchas acepciones del término política, hay muchas concepciones de la política feminista como hay muchas nociones de feminismo. Yo voy a presentar aquí una propuesta de política feminista que evidentemente no es única ni necesariamente la mejor, pero es un tipo de actividad política que desempeñan determinados colectivos de mujeres y que funciona o cuando menos tiene su traducción en la vida social y política.

Esta concepción de la política está muy próxima a la detentada por los Nuevos Movimientos Sociales post Mayo del 68, los que siguiendo las tesis de Foucault y Deleuze, permiten cambiar determinadas reglas del juego político al llevar a cabo unas prácticas políticas en los márgenes, los descartes, las afueras de la política institucional. Su forma de hacer política tiene poco que ver con la participación política institucional y con el ejercicio del poder, aunque no está reñida con esa praxis política y con el compromiso con las izquierdas. Pero en general este tipo de política coincide con la forma de hacer política de los Nuevos Movimientos Sociales que enunciamos más arriba, caracterizada por no estar orientada a la conquista del poder sino a la esfera sociocultural, al desarrollo de formas de microfísica de resistencia con el fin de robustecer la sociedad civil para transformar la vida social e incluso política. Evidentemente esta concepción política supone un cambio en el sentido clásico del hacer política. Pero ¿se puede cambiar el sentido de la política? Alexandra Bocchetti afirma:

No sólo se puede cambiar el sentido de la política sino que se debe. Todos nosotros hemos nacido y crecido en el seno de una idea de política que piensa al hombre como el centro del mundo y aunque en el centro del mundo pongamos a todos los seres humanos, porque somos democráticos, o pongamos a un hombre y a una mujer, el sentido no cambia, está siempre equivocado. De hecho, el error está en la idea de poder que provoca esta centralidad (Bocchetti, 1996: 306).

Para cambiar el sentido de la política es necesario entender la política no como "el arte de lo posible" sino como "un salto, una discontinuidad en donde se produce una inflexión de lo posible hacia lo imposible. Aquí, lo imposible no se refiere a la ausencia de probabilidad estadística, a lo que no puede ocurrir. Frente a esa lectura, la noción de imposibilidad que



proponemos no entiende lo social-político como un mapa de probabilidades que se pueden o deben calcular, sino como un mapa de relaciones que nunca puede ser completamente estructurado y repetitivo. Lo imposible señala la interrupción, la discontinuidad, la diferencia que se abre. En el acontecimiento político hay una dimensión productiva que escapa a la lógica de probabilidades, de lo reglamentado, de lo normativo... en la medida en que nada de lo anterior predica de una manera cerrada lo que debe o puede ocurrir. Lo imposible, en este sentido, es un posible retroactivo (a posteriori) que antes no las tenía todas consigo" (Ema López, 2004: 5-6).

Para algunas autoras como Rosi Braidotti o Luce Irigaray la utopía del siglo XXI es pensar la diferencia sexual. "La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que hay que pensar en nuestro tiempo. Cada época –según Heidegger- tiene una cosa que pensar. Una solamente. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo" (Irigaray, 1984: 13.).

En la tradición occidental el concepto de diferencia se pensó siempre desde una lógica dualista y excluyente en virtud de la cual lo diferente se concibió siempre como lo jerárquicamente inferior, como lo que vale menos o es menos importante. Esta concepción fue la causante a lo largo de la historia de tantos quebrantos a las mujeres por su asociación con lo otro (con la diferencia. Con lo que se distingue del prototipo) como muy bien demuestra Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, pero su carácter perjudicial, su perversidad se manifestó sobre todo en la práctica de exterminio que llevaron a cabo los sistemas totalitarios para acabar con todo tipo de mestizaje y alcanzar la raza pura, incontaminada, unívoca. Todo esto lleva a proclamar a R. Braidotti:

En mi condición de pensadora crítica, de feminista comprometida... decido hacerme responsable de mi cultura y de mi historia. Por lo tanto quiero reflexionar sobre la diferencia... El concepto mismo es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo en manos de interpretaciones fascistas o hegemónicas (Braidotti, 2004:89).

La necesidad de pensar la diferencia sexual es urgente después de los graves acontecimientos ocurridos en el siglo XX, la época más ilustrada y civilizada de la historia, en la que sin embargo han ocurrido sucesos tan graves como dos guerras mundiales, el auge de los totalitarismos, Auschwitz, la explosión de la bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki..., o en otro orden de cosas la degradación planetaria. La gravedad de estos acontecimientos inducen a Foucault a afirmar en el prólogo al libro *Antiedipo* de Deleuze y Guattari que

analizar cuidadosamente el tema de Auschwitz es un imperativo para todos los intelectuales europeos.

La reflexión sobre Auschwitz, sin embargo, divide a los intelectuales. La tradición alemana, sobre todo Habermas, confía en la posibilidad emancipadora de la razón aunque critica severamente la racionalidad instrumental, excluyente, cosificadora... pero considera posible corregir mediante la razón los excesos de la propia razón Sin embargo esa misma tradición con Adorno y Horkheimer a la cabeza concluyen que la ilustración entraña una dialéctica en la que el iluminismo reconduce paradójicamente al mito y que por lo tanto ya no es evidente que exista una conexión entre razón, conocimiento, ciencia, libertad y felicidad del ser humano. Por otra parte la tradición francesa, Levinas, Deleuze, Derrida, el propio Foucault, creerán que es preciso inaugurar una nueva forma de pensar, una nueva lógica, la lógica de la alteridad.

El concepto de diferencia es problemático no sólo para la filosofía sino también para el feminismo y provocó numerosas tensiones entre las diversas concepciones feministas. Las tensiones se producen fundamentalmente por las tácticas y las estrategias ideadas para acabar con la jerarquización de los sexos. Simplificando mucho las cosas se puede afirmar que hay dos líneas de actuación: Una consiste en presionar para que las mujeres puedan entrar en condiciones similares en las instituciones y profesiones que antes estaban abiertas sólo a los hombres. Un ejemplo extremo sería la entrada en las Fuerzas Armadas con lo que las mujeres reclaman su derecho a matar. Sin embargo otras mujeres creen que llevar a la práctica hoy la emancipación de las mujeres no significa solamente –como muy bien evidenció Mary Wollstonecraft en 1792- acceder al mundo hoy existente sino participar en su transformación en una forma que permita concebir esperanzas con respecto a la igualdad de todos los seres humanos (no sólo de las mujeres blancas, occidentales, ilustradas... ). Coinciden con Mary Evans al afirmar:

Al mostrar la diferencia de la mujer, el feminismo contemporáneo tiene la oportunidad de indicar cuál es la diferencia que las mujeres pueden aportar (Evans, 1998: 221).

En este sentido otras versiones feministas se enfrentan al sexismo, militarismo, a la destrucción del medio ambiente y a las injusticias oponiéndose a una cultura, a un orden simbólico que da prioridad a los intereses de los más poderosos desde el punto de vista político, social, económico y simbólico. Piensan que una sociedad estructurada de esta forma por muy democrática o por muy ilustrada que sea no puede invitar a la disidencia, a la

ruptura, a la diferencia. Es por eso por lo que algunas mujeres postulan una nueva civilización, única forma de llevar a la práctica una política de disidencia, de ruptura con lo establecido. En palabras de R. Braidotti:

La noción de diferencia sexual es un proyecto cuyo objetivo consiste en establecer condiciones tanto materiales como intelectuales que permitan a las mujeres producir valores alternativos para expresar otras formas de conocimiento... En dicho proyecto lo que está en juego no es solamente el estatuto de las mujeres. Lo que está en juego es la elección de una civilización asentada en el repudio del sexismo y del racismo y en la aceptación de las diferencias, no sólo en términos de normas legales, formales sino también en el reconocimiento más profundo de que únicamente la multiplicidad, la complejidad y la diversidad pueden proporcionarnos la fuerza y la inspiración para enfrentar los desafíos de nuestro mundo (Braidotti, 2004: 22).

Puede parecer que el cambio de civilización, de orden simbólico es algo mesiánico, pero su posibilidad está íntimamente vinculada a la concepción de política o de acción política que se detente y a la eficacia de la lucha por subvertir ese orden y las prácticas discursivas que legitiman el espacio político emanado del mismo.

Para las posturas políticas que postulan la necesidad de un sujeto fuerte predefinido como el fundamento de su propia acción ocurre que el sujeto, aunque se encuentre en una situación de resistencia, se ve determinado y limitado por las posibilidades de acción de determinadas prácticas preestablecidas, derivadas y legitimadoras del orden simbólico establecido. De este modo es muy difícil el cambio de orden simbólico. Pero si partimos de que el sujeto (de la política) no es un dato evidente, que no es necesario que haya un "agente" detrás de la acción sino que el "agente" se construye de manera variable en la acción y a través de ella, entonces "la reconceptualización de la identidad como un *efecto*, es decir, como *producida* o *generada* abre posibilidades de "capacidad de acción" que quedan insidiosamente excluidas por las posiciones que consideran que las categorías de identidad son fundacionales y fijas. Que una identidad sea un efecto significa que ni está fatalmente determinada ni es plenamente artificial y arbitraria" (Butler, 2001: 177).

Desde este marco político no se parte de un sujeto político previo a la acción, ni se identifica la deconstrucción del sujeto con el fin de la política sino que muy al contrario se piensa que la politización del proceso de constitución del sujeto es una magnífica ocasión para abonar nuevos terrenos para la acción política y para iniciar nuevas posibilidades de praxis

política mediante el "agenciamiento" de nuevas subjetividades femeninas y de un nuevo orden simbólico.

### ***La Política del Simbólico***

Con este nombre me referiré sobre todo a la política que lleva a cabo el feminismo de la diferencia italiano en el que convergen grupos diversos como la Librería de Mujeres de Milán, Diótima, el Centro Virginia Woolf de Roma o mujeres del P.C.I.

Como punto de partida podríamos decir que la política de lo simbólico (Gómez: 2004) que lleva a cabo el movimiento/pensamiento de la diferencia sexual italiano de algún modo podría ser representativa de la política antiinstitucional de los Nuevos Movimientos Sociales y que su práctica política consiste en mostrar el carácter político que tiene la "producción", la configuración, el agenciamiento de nuevas subjetividades femeninas a la hora de combatir la dimensión simbólica de la dominación masculina. Quiere esto significar como anunciábamos más arriba que la acción política no se plantea a partir de la existencia de un sujeto racional, transparente, autónomo, fuente y antecedente de la acción sino que se considera que el sujeto tal y como preconiza Foucault, Althusser o Lévi Strauss más que el lugar de la autonomía es, sobre todo, una entidad sujeta a las prácticas discursivas, a la ideología o a la estructura lingüística. Sin embargo, como afirma J. Butler (2001: 174) este tipo de razonamiento supone falsamente "que estar constituido es estar *determinado* por él (discurso), donde la determinación cancela la posibilidad de acción", que el sujeto sea un sujeto sujeta no quiere decir que su acción esté totalmente determinada por ese discurso. El contexto discursivo no determina, es necesario para que haya un sujeto pero la capacidad de acción no está predeterminada por el juego de reglas preestablecidas. La capacidad de acción del sujeto estriba, precisamente, en la posibilidad de modificar, deformar o crear una discontinuidad en las reglas que le preceden y lo constituyen, es decir:

Lo que el sujeto pone en práctica es habilitado por el funcionamiento anterior del poder, pero en última instancia no está limitado por él. La potencia desborda el poder que lo habilita. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia. En la medida en que estos últimos divergen de los primeros, la potencia supone la asunción de un propósito no pretendido por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógicamente e históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece. Éste es, por así decir, el

escenario ambivalente de la potencia, la cual no está constreñida por ninguna necesidad teleológica (Butler, 2001b. 26).

Es precisamente esa potencia imprevista la que permite el surgimiento de la subversión de los juegos de verdad establecidos, el agenciamiento de nuevas subjetividades y de un nuevo orden simbólico.

Antes de exponer la política de lo simbólico de la diferencia sexual italiana es necesario referenciar, aunque sea brevemente, los presupuestos filosóficos en que se basa dicha política, esto es, por una parte, la teoría sustentada por Althusser o por Foucault del significado político que tiene la "producción" de nuevas subjetividades a la hora de combatir la dominación simbólica o la episteme existente y, por otra parte, la tesis de Bourdieu según la que la lucha de clases, en la medida en que las relaciones de conocimiento son relaciones de poder, adquieren el sentido de violencia simbólica.

Comenzando por Althusser recordar que según este autor toda ideología tiene la función de constituir individuos concretos en cuanto sujetos. Por lo que se refiere a Foucault es necesario tener muy en cuenta la afirmación de que existe una íntima vinculación entre saber y poder, que poder y saber están unidos dialécticamente, ya que toda forma de poder conlleva un discurso que legitima y reproduce las relaciones de dominación, o lo que es lo mismo, que el discurso es un arma de poder, de control, de sujeción, de calificación y descalificación. Hay que tener muy en cuenta también la concepción positiva del poder de Foucault, en el sentido de que el poder no sólo es represivo sino que es creativo, es performativo, "construye" subjetividades, configura nuestra forma de ser, de pensar, de sentir, de hacer. Tampoco hay que olvidar que para Foucault donde hay poder hay resistencia y que de la misma manera que el poder tiene la característica de estar diversificado y atomizado, de la misma manera se despliegan las resistencias ante los innumerables micropoderes. Las formas de resistencia –según Foucault- son variables, pudiendo ser individuales o colectivas, pacíficas o violentas, espontáneas u organizadas, de corto o largo alcance. Lo importante es que son respuestas específicas a micropoderes específicos.

Por su parte Bourdieu afirma que la noción de violencia simbólica desempeña un papel fundamental a la hora de explicar el fenómeno de la dominación en general y, en concreto, de la dominación masculina. Este tipo de violencia simbólica, invisible para sus propias víctimas, se ejerce fundamentalmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento, de tal forma que los dominados asimilan unos esquemas de pensamiento y percepción estructurados de acuerdo con la relación de

dominación que se les ha impuesto, resultando que sus actos de **conocimiento** son, inevitablemente, actos de **reconocimiento**, de sumisión. De este modo la noción de violencia simbólica se ejerce sobre un agente con el consentimiento de éste, entendiendo que consentimiento es desconocimiento. Se acepta una violencia que se desconoce como tal pues el sujeto vive en la aceptación del mundo "tal como es", un mundo social en el que ha sido socializado y que por ello le resulta autoevidente. Sin embargo el orden simbólico no es un orden natural, es una construcción cultural que es contestada por lo que el propio Bourdieu denomina discursos heréticos.

Los discursos heréticos son aquellos discursos que proponen nuevos significados capaces de refutar el orden establecido. En oposición a los discursos ortodoxos, que legitiman y justifican el orden establecido, que procuran la reproducción de lo ya pensado y sabido, que "tienden a cerrar el abanico de lo posible", los discursos heréticos "tienden a abrir el porvenir", a pensar lo no pensado, a enjuiciar la realidad desde otra perspectiva. En realidad – afirma Bourdieu- los discursos heréticos lo que hacen es legitimar una forma de ver, de vivir el mundo hasta ese momento deslegitimada pero llevada a la práctica por colectivos o grupos que manifiestan un malestar o descontento difuso o confuso con lo decidible y pensable por el orden simbólico. Lo que proporcionan esos discursos heréticos será precisamente la articulación entre los nuevos significados y la construcción/legitimación de nuevas identidades ajenas a las categorías de percepción y de conocimiento del orden establecido.

El discurso de la diferencia sexual o la política de lo simbólico lo podemos entender como discurso herético en cuanto que cumple, por una parte, las características enunciadas por Bourdieu para los discursos heréticos, cuestiona el carácter androcéntrico del orden simbólico vigente y, por otra parte, se propone la configuración de nuevas identidades (subjetividades) en torno a la categoría de diferencia sexual (categoría que no tiene reconocimiento en el orden existente) y parte de una práctica vivida de un modo tácito por muchas mujeres: la experiencia de inadecuación, de malestar de muchas mujeres con un sistema androcéntrico, es decir, con un sistema hecho a partir de la experiencia de los varones.

En el caso del feminismo italiano la constitución de este grupo se remonta a la década de los 80, y más exactamente a 1983, fecha en la que se publica en el *Sottosopra Verde*, periódico de la Librería de Mujeres de Milán el manifiesto "Más mujeres que Hombres", en el que se anuncia una práctica política nueva, consistente precisamente en la proclamación del carácter político que tiene la producción de nuevas subjetividades feministas a la hora de impugnar la dimensión simbólica de la dominación masculina. Se inaugura así la Política de lo Simbólico versus la Política Institucional.

Teniendo en cuenta todo lo anterior voy a dar una serie de características de la Política de lo Simbólico que es común o muy próxima a la política antiinstitucional desarrollada por los Nuevos Movimientos Sociales:

1.- El punto de partida es una nueva valoración de lo real. Se parte de que la consideración del orden patriarcal no es toda la realidad *tout court* y se abre la posibilidad a lo no pensado, a pensar que haya un orden simbólico del mundo capaz de restituir significación al hecho de que hombres y mujeres -y no hombres solos- vienen al mundo en este mundo.

2.- La praxis política no se ejerce a nivel macropolítico sino a nivel micropolítico, de microresistencia, de desmantelamiento. Se puede decir incluso que la Política de lo Simbólico en Italia en los años 80-90 se confronta con la política institucional, aunque tiene una gran incidencia en la política institucional y muy particularmente en las mujeres del P.C.I. que asumen muchas de las categorías y análisis del pensamiento de la diferencia sexual.

3.- La Política de lo Simbólico postula una transformación social a través del agenciamiento o configuración de nuevas subjetividades femeninas. Los sujetos no se conciben como portadores de una naturaleza estable ni como sujetos autónomos, independientes, cerrados sino que la identidad se entiende como inacabada, incompleta, parcial, histórica. Tampoco las estructuras se consideran cerradas. Es precisamente este concepto del sujeto como agente abierto, inacabado, múltiple, cambiante etc., y del orden simbólico como unas estructuras profundas, que modelan la realidad humana pero que no son inmodificables, lo que induce a afirmar que la elaboración de un nuevo orden simbólico que nos permita reconstruirnos con otras experiencias y, lógicamente, también con otras limitaciones es una práctica política. Y es política porque "lo que concierne al orden simbólico no puede no interesar a la política puesto que el orden social depende en parte de aquél. Un poder material, por grande que sea, sería poca cosa sin relevancia simbólica. Si esto no es del todo evidente, se debe a las circunstancias de que la definición de política no es neutra y puede esconder una parte de sus intereses" (Muraro, 1994: 96).

Dicha práctica política consistirá en el "agenciamiento" de nuevas subjetividades, entendiendo esa "agencia" como alternativa de fundamentación parcial, inestable y situada frente a la fundamentación que se proponía desde el sujeto trascendental de la modernidad. Se entenderá también como la necesidad de crear un nuevo orden simbólico, pues aunque hemos nacido de mujer hemos sido traídas al mundo por el orden simbólico patriarcal por lo que ya es hora de ser traídas al mundo por mujeres, de que inventemos junto con nuestras semejantes



un mundo de significaciones que constituya otro orden simbólico que nos permita estar en el mundo a lo grande.

4.- La Política de lo Simbólico supone establecer un nuevo juego de lenguaje, un nuevo juego de verdad, un juego de verdad diferente. Como todo juego de verdad no es verdadero ni falso sino que es un juego cuyas reglas se aceptan en la medida en que los individuos que lo juegan reconocen una cierta adecuación con las otras personas que lo juegan y en la medida que todas reconocen que algo cambia en sus vidas a partir del momento que lo juegan. En este sentido se puede decir que el discurso de la diferencia sexual construye un terreno para un juego de verdad diferente, nuevas reglas de lo que se puede decir o se puede percibir, un nuevo canon, una nueva medida, un principio de autoridad diferente. A partir de este nuevo juego de verdad se pretende lograr la producción de subjetividades femeninas a partir de prácticas discursivas y prácticas de la vida cotidiana que emanan de un orden simbólico que denominan el orden simbólico de la madre.

5.- Política del partir de sí. El partir de sí consiste en tener en cuenta la propia experiencia vivida para pensar, hablar y actuar en el mundo. El partir de sí ha sido una práctica política consciente desde los grupos de autoconciencia en los que las mujeres expresaban su malestar en el mundo. A partir de ahí se pretenderá elaborar un discurso *herético* que dé reconocimiento público a la reconfiguración del mundo a partir del propio deseo, a partir de la propia relación con el mundo y a través de mediaciones femeninas. Al replicar las interpretaciones o narraciones impuestas las mujeres han de convertirse en un laboratorio de experimentación, han de inventarse, han de imaginar nuevas relaciones y nuevas figuraciones de la realidad.

6.- La práctica de las relaciones. La práctica de las relaciones es una invención política de las mujeres que no tiene nada que ver con la práctica política institucional o con el ejercicio del poder. Es una práctica basada en los deseos y en los recursos personales, que se apoya en la responsabilidad personal y en la competencia para pensar y juzgar sobre el hacer que todas las personas tienen. En el centro de esta praxis política se pone la autoridad en oposición al poder. En tanto el poder instrumentaliza las relaciones, se limita a reproducir los códigos y normas existentes y homogeneiza el sentido del mundo, la autoridad es siempre relacional pues para ser necesita reconocimiento por parte de alguien; no se deriva del dinero, ni del prestigio conferido por los cargos o lo simbólico sino que significa exposición de sí, riesgo, dotación de sentido, capacidad de una mediación basada en la confianza y por eso capaz de hacer crecer. La práctica de las relaciones, basada en la autoridad, está vinculada a la capacidad de crear mundo, de permitir emerger lo imposible.

7.- La madre simbólica. La figura de la Madre Simbólica, conceptualizada por Luisa Muraro como la que privilegia la relación con la hija, como la dadora de la vida y la lengua, como la fuente de la vida material y simbólica deconstruye la economía binaria patriarcal: cuerpo femenino/pensamiento masculino. A su vez esta figura fomenta la relación entre mujeres, carente de toda representación a no ser la de rivalidad patrocinada por el orden androcéntrico o el de sororidad predicado por ciertas corrientes feministas.

La figura de la Madre Simbólica pretende explicitar que es posible otra interpretación de la madre real, pretende dar un nuevo sentido a la madre real. Trata de ser una nueva construcción, una nueva elaboración, un nuevo sentido de nuestro primer nacimiento, lo cual no quiere decir que rechace el primer engendramiento o a las mujeres sino que trata de poner a las mujeres en el sitio que les corresponde: su lugar siempre fue el primero. La figura de la madre simbólica trata de restituir a la madre el lugar que le fue usurpado por el patriarcado y a devolverle la autoridad que le fue arrebatada. Esto no tiene nada que ver con una ética del cuidado ya prevista en el ideario patriarcal o de invitar a las mujeres a realizarse en la maternidad, la madre simbólica funciona como la figura decisiva de un orden femenino que nombra una relación entre mujeres y al mismo tiempo las formas dispares de esta relación. La originalidad de esta resignificación del materno consiste en su capacidad para dismantelar una economía binaria, una teoría del sujeto masculino o femenino para proponer una teoría de la estructura misma como relación. Es decir, la cuestión del sujeto (individual o colectivo) y de su construcción viene suplantada por la cuestión de la relación en cuanto práctica capaz, al mismo tiempo, de desestructurar el orden simbólico patriarcal y de estructurar un orden simbólico nuevo. Se podría decir que la teoría centrada en la madre simbólica, en la práctica de la relación y en el reconocimiento de la disparidad entre mujeres permite ensayar nuevas formas de subjetividad femenina no supeditadas al reino del Uno.

En resumen:

La política del simbólico propone otra forma de hacer política fuera de las coordenadas de la política institucional, de la política de representación y muy próxima a la concepción política y al desbordamiento de la política que postulan los Nuevos Movimientos Sociales. Su punto de partida no es un sujeto neutro y universal, que oculta la asimetría existente entre hombres y mujeres, sino la diferencia sexual, entendida como relacional y parcial, con lo que todas las categorías de poder, representación, igualdad etc concomitantes a una política de reivindicación de derechos del sujeto pierde importancia. Lo realmente importante es la dimensión simbólica, ya que se considera que la falta de una existencia libre de las mujeres no obedece tanto a las condiciones materiales como a la situación provocada

por un orden simbólico que presentándose como neutro peyorativiza a las mujeres. Esto no quiere decir que esta política esté reñida con la política institucional, más bien se puede considerar una ampliación y extensión de la política a problemas que permanecían invisibilizados para la política tradicional.

#### Bibliografía

- ARISTÓTELES, (1989), *Política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- BOCHETTI, A., (1996), *Lo que quiere una mujer*. Cátedra. Madrid.
- BOURDIEU, P., (2002), *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- BRAIDOTTI, R., (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad*. Gedisa. Barcelona.
- BUTLER, J., (2001a), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Barcelona.
- BUTLER, J., (2001b), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra, Madrid.
- DIÓTIMA, (1996), *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Icaria. Barcelona.
- DIÓTIMA, (1996), *La sapienza di partire da sé*. Liguori Editore. Napoli.
- EMA LÓPEZ, J. E., Del sujeto a la agencia (a través de la política). *Athenea Digital*, nº 5. Primavera 2004. Disponible en: <http://www.bib.uab.es/pub/athenea/15788646n5a1.pdf>
- EVANS, M., (1998), *Introducción al pensamiento feminista contemporáneo*. Minerva, Madrid.
- FOUCAULT, M., (1992), *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 3ª ed.
- GÓMEZ, L., Subjetivación y feminismo: Análisis de un manifiesto político. *Athenea Digital*, nº 5. Primavera 2004. Disponible en: <http://www.bib.uab.es/pub/athenea/15788646n5a1.pdf>
- IRIGARAY, L., (1984), *Éthique de la différence sexuelle*. Les Editions de Minuit. París.
- LARAÑA, E., GUSFIELD, J., (1994). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. CIS, Madrid.
- LARAÑA, E., (1999), *La construcción de los movimientos sociales*. Alianza, Madrid.
- MURARO, L., (1994), *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y horas.
- RIECHMAN, J., FERNÁNDEZ BUEY, F., (1995), *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Paidós, Barcelona
- TOURAINÉ, A., (1999), *¿Cómo salir del liberalismo?* Paidós, Barcelona.

Es cuestión feminista fundamental la de trabajar desde la teoría y desde la práctica, imbricadas la una con la otra, por la transformación de la sociedad en beneficio de las mujeres, y de los hombres también, a favor de un modo de pensamiento y de organización de la vida donde las personas no permanezcan sometidas o rebajadas en función de la aplicación de categorías como sexo, género, sexualidad. Desde el principio mostramos nuestro total asentimiento a la afirmación de Judith Butler: "El feminismo trata la transformación social de las relaciones de género, con lo que probablemente estaríamos todas de acuerdo, aunque "género" no sea la palabra preferida por algunas"<sup>1</sup>. Sin dejar de reconocer la necesidad de acciones y prácticas políticas e institucionales coincidimos asimismo con su defensa de la teoría como tarea transformadora. Porque "en el mismo acto de transformación social todas las personas somos filósofas no expertas, presuponiendo una visión del mundo, de lo que está bien, de lo que es justo, de lo que es detestable, de lo que la acción humana es o puede ser, de lo que constituyen las condiciones de vida necesarias y suficientes"<sup>2</sup>.

En el más reciente panorama feminista qué sea la transformación social o cuál sea un ejercicio transformador son preguntas distintamente contestadas dependiendo del marco teórico feminista que las formule. Sobresale el conflicto -que no puede, en absoluto, reducirse al antagonismo entre igualdad y diferencia- entre las teorías del género y las de la diferencia sexual, conflicto que trae a escena un importante conjunto de problemas más allá de la cuestión de si mujeres y hombres poseemos o no un unitario núcleo humano. Butler y Braidotti se insertan en paradigmas conceptuales no coincidentes pero entre ellas disputan de un modo enriquecedor para el feminismo.

La autora que sin duda ha introducido en la escena del feminismo contemporáneo la relevancia de la teoría del género y que ha discutido con energía la teoría de la diferencia sexual es Judith Butler. Ella recurre a múltiples marcos conceptuales a los que somete a revisiones, críticas y reformulaciones con el fin de elaborar su propia innovación teórica. Realiza, además, una labor, explícitamente perseguida, de traducción cultural en tanto que su formación vital e intelectual y sus fuentes textuales proceden a la vez del ámbito europeo y del norteamericano. Rosi Braidotti es una de las más afamadas teóricas de segunda generación de la diferencia sexual. Tampoco Braidotti, nacida en Italia, educada en Australia y en Francia y actualmente instalada en Holanda, deja de estimar el valor del cruce de fronteras culturales,

lingüísticas y vitales. Braidotti y Butler, no en vano, han dialogado y discutido entre ellas y han hecho público el resultado de su encuentro<sup>3</sup>.

Propósito central del pensamiento de Butler es revisar desde dentro, de un modo inmanente, los conceptos y categorías de uso frecuente en el marco feminista para lograr abrir nuevas posibilidades para el feminismo. Le interesa particularmente establecer alianzas fecundas entre el feminismo y los estudios lésbicos y gays, dos espacios de estudios que se distancian y que se conciben frecuentemente el uno al margen del otro. El feminismo tiende, con demasiada facilidad, a reducir la sexualidad al horizonte de la relación heterosexual y desde ahí conceptualiza la diferencia sexual y la diferencia de géneros, lo que ha podido ser cuestionado en tanto signo de heterosexismo. Los estudios lésbicos y gays, por su parte, oponiéndose al heterosexismo del feminismo, reflexionan sobre la sexualidad, sobre la diversidad de prácticas sexuales, pero concluyen por eludir pensar la diferencia sexual así como muestran indiferencia ante los debates entre los paradigmas del género y de la diferencia sexual. Para Butler, la teoría *queer*, que en principio surge del entrecruzamiento entre feminismo y estudios lésbicos y gays, y de la que Butler es considerada una de sus teóricas fundadoras, se inclina cada vez más a enfatizar las prácticas sexuales por encima de la identidad de género o sexual.

Al separar el género de las prácticas sexuales, Butler afirma que se posibilita el reconocimiento de un terreno de disonancias entre identidades de género y prácticas sexuales que, en efecto, puede ser muy productivo como objeto de análisis. Ella, justamente, trata de estas disonancias dentro de su proyecto de problematizar el género. Pero asimismo se plantea hasta qué punto pueden las prácticas sexuales ser desvinculadas de la cuestión del género. Quizá, apunta Butler, el tema del género persista de modo inconsciente, pero importante, en el juego sexual. Esto no significa mantener la irreductibilidad de la diferencia sexual sino advertir que romper con el género puede ser un modo de volverlo a traer a escena sin que percibamos su retorno. El peso de las normas de género no se puede eliminar repentinamente, aunque nos imaginemos identificados completamente con aquello que hacemos. Las normas de género ejercen una función también en el terreno del placer sexual de las prácticas no hegemónicas. Precisamente, continúa Butler, el que sea posible trabajar desorientando las normas de género forma parte del placer que nos suscitan tales prácticas sexuales no convencionales<sup>4</sup>. Estos temas son parte fundamental del trabajo de Butler que nos presenta el género como problema. De ahí que ella considere que género y sexualidades deben abordarse no según una relación causal y determinista pero sí en relación, aunque en problemática relación. El feminismo debe ofrecer, así lo hace el de Butler, una crítica de la jerarquía de

género que pueda ser incorporada a la teoría radical de la sexualidad y, por su parte, esta teoría radical de la sexualidad debe enriquecer al feminismo.

En el modelo de teoría del género que elabora Butler, la reflexión sobre la dinámica de las sexualidades minoritarias no sólo es un tema abordado sino que, como se acaba de indicar, es cuestión clave del análisis del género. El feminismo de Butler pretende movilizar a través de la interrelación entre géneros y sexualidades las categorías del feminismo igualitario y las de la diferencia sexual. El feminismo igualitario utiliza el género como categoría de análisis pero no deja de concebirlo como una cualidad externa que la cultura asigna, con posterioridad, a un núcleo humano originario, el sujeto racional autónomo, que es el lugar desde donde es posible la resistencia al patriarcado. La teoría de la diferencia sexual, por su parte, no facilita pensar la proliferación de sexualidades divergentes en sus disonancias con la dualidad de géneros y de sexos y en interacción con cuestiones clave como las de raza, clase, posición colonial. En cuanto al género, el feminismo de la diferencia sexual, que lo considera ser un concepto producido y encerrado irremisiblemente en el orden masculinista, falocéntrico, de la cultura patriarcal occidental, no permite más que la renuncia a tal categoría de análisis. El género es entendido como un producto cultural que se sobrepone a un sujeto previamente dado, esto es, el género es un suplemento, un significado añadido, un rol. El feminismo de la diferencia sexual vuelve entonces la mirada hacia el sexo; busca insistentemente aquello, el sexo, como dato no accidental, auténtico, que ha quedado impensado, irrepresentado en el dominio del orden simbólico masculino que es el que ha impuesto la conocida lógica de lo mismo -lo uno, el ser, el hombre- y lo otro -lo negado, lo subordinado, la mujer-.

Para las teóricas de la diferencia sexual, la mujer no es, entonces, como dijera Beauvoir, lo Otro, sino que el sexo mujer es "lo otro de lo Otro", entendiendo que el concepto de lo Otro de Beauvoir queda aún atrapado dentro del orden masculinista y que lo así denominado "lo otro de lo Otro" es lo que estando ausente, fuera de ese orden, hay que empeñarse en pensar para por su mediación dar expresión a un diferente orden simbólico, el femenino, el de la madre. Entonces, mientras que para el feminismo igualitario el término mujer remite al orden de lo cultural y es el término sujeto humano, individuo racional, el que se refiere al núcleo previo que debe ser liberado de las constricciones socioculturales, "mujer" para el feminismo de la diferencia sexual tiene una doble connotación: es palabra que alude a género femenino (la mujer como lo Otro) y en tanto tal su significado está en manos del patriarcado; "mujer" en cuanto sexo, cuerpo, diferencia femenina, es lo repudiado por el orden

masculinista y es, por consiguiente, lo que está fuera de ese orden (la mujer como lo otro de lo Otro).

En contra de la visión simplista que en ocasiones se ofrece de la teoría de la diferencia sexual, Butler, sin embargo, insiste en que el concepto de diferencia sexual es irreductible, en consecuencia con lo dicho, tanto al concepto de género como al concepto de sexo cuando sexo significa mera asignación sexual desde la perspectiva médico-biológica. Butler se refiere explícitamente<sup>5</sup> a Rosi Braidotti, a la que estima especialmente, como autora que desde el marco de la diferencia sexual no puede ser reducida, en su obra, a un pensamiento ni de corte biologicista ni próximo a la noción sociológica de género. Braidotti conceptualiza la diferencia sexual en una dirección en la que desafía tanto al biologicismo como también al culturalismo, porque reflexiona sobre la corporalidad en términos semióticos y simbólicos al tiempo que considera que la diferencia sexual aunque tiene una vida discursiva no puede ser reducida a discurso. Rosi Braidotti nos propone, en efecto, "redefinir una teoría materialista transmóvil de la subjetividad feminista que trabaje dentro de los parámetros de la difícil situación posmoderna, sin idealizarla románticamente, pero sin caer tampoco en la nostalgia por un pasado supuestamente más saludable"<sup>6</sup>. Para esta tarea, nombra como piedra básica angular el cuerpo, pero el cuerpo que no ha de ser entendido en términos esencialistas, de los que ella constantemente intenta escapar en coherencia con su apuesta nomádica de inspiración deleziana. El cuerpo no funciona en su proyecto "ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico"<sup>7</sup>.

Desde el punto de vista de la diferencia sexual, considerar el género como significado añadido al sujeto supone desconsiderar cómo trabaja en el lenguaje la diferencia sexual para establecer la noción de sujeto y cómo ese sujeto construido, de carácter masculino, excluye lo femenino de la formación del sujeto. Incluso aceptando que pueda haber un sujeto femenino, las teóricas de la diferencia sexual postulan que ese sujeto femenino no deja de ser un efecto de la diferencia sexual. Afirman que la teoría del género malinterpreta el modo en que se instala a través del lenguaje la relación asimétrica entre los sexos; que el giro hacia el género disimula las estructuras más fundamentales del lenguaje, de la inteligibilidad, y que no comprende que el sujeto se elabora sobre la base de una grieta que produce el inconsciente. Así, Braidotti opina que en el contexto europeo, algunas versiones de los estudios de género consideran la producción cultural de la feminidad y de la masculinidad como análogas, con lo que se contradice el impulso feminista tendente a resaltar las posiciones asimétricas de los sexos que emergen en el lenguaje y en el inconsciente. Estos estudios de género adoptan una



perspectiva anti-feminista que desradicaliza la política feminista. Además, esas focalizaciones exclusivas en el género niegan la historia feminista de Estados Unidos que reclama radical libertad sexual así como al feminismo específico de las mujeres negras, que han hecho más complejo el marco feminista al tener en cuenta las relaciones de poder que constituyen el género. Entonces, si en el contexto de Estados Unidos, la teoría del género se ha dirigido a ir más allá del horizonte de la diferencia sexual que privilegia la diferencia entre masculinidad y feminidad por encima de otras diferencias, relaciones e instituciones, en el contexto europeo, el género, por el contrario, ha llegado a ser un modo de rechazar la política feminista al afirmar la simetría de las posiciones de mujer y hombre.

Dada la complejidad señalada al respecto de la diversidad de planteamientos ofrecidos, a Butler lo que en este caso le interesa plantear es la importancia de la pregunta sobre desde qué posición feminista se reclama la destrucción de la teoría del género. Es preciso afinar el análisis y evitar juicios demasiado generalizadores porque ni bajo el rótulo de teoría del género ni bajo el de diferencia sexual se ofrece un único y monolítico pensamiento.

Partiendo de la diferencia sexual el análisis feminista investiga el modo en que están constituidos diferente y asimétricamente la feminidad y la masculinidad. Se recurre a un dominio de lo simbólico considerando que es en ese dominio donde se organizan las posiciones divergentes y donde se dan los parámetros de lo social. Dicho de otro modo, la diferencia sexual analiza la asimetría de la relación entre los sexos y también la separación de las esferas de lo simbólico y de lo social, postulando que lo simbólico precede y organiza lo social. Por otro lado, los estudios de género muestran inclinación hacia el sociologismo, afirma Butler, no teniendo en cuenta la dimensión simbólica y psiconalítica por la que se establecen en el lenguaje lo femenino y lo masculino.

Irigaray sostiene que lo femenino existe dentro del orden masculinista como un significante y que, además, lo femenino existe fuera de esa economía como aquello repudiado para simular la representación de lo femenino como lo femenino mismo. En este sentido, podría ser que la teoría del género identifique erróneamente la construcción de lo femenino dentro de la economía masculinista con lo femenino mismo, con lo que se pierde la distancia crítica para llevar a efecto un cuestionamiento de esa construcción de lo femenino. Lo que hace Irigaray es situar a lo femenino en un lugar que excede su articulación dada, porque considera que toda articulación de lo femenino está gobernada por el falocentrismo. Butler indica, que desde esa argumentación de Irigaray se sostiene una inconmensurabilidad entre lo femenino, o la mujer, y el ser viviente que plantea una serie de cuestionamientos cruciales. Las preguntas de la teoría del género practicada por Butler son: si las representaciones

existentes son "fantasmas normativos"<sup>8</sup>, ¿cómo podemos contestar la fuerza de esas representaciones?; ¿cómo debe proceder el feminismo en su esfuerzo por representarse a sí mismo cuando considera lo femenino como el límite de la representabilidad?

El problema para Butler es que desde la diferencia sexual se concibe lo simbólico como la escena fundadora del repudio de lo femenino. Ese repudio es así lo que capacita y estructura la articulación de lo simbólico mismo y lo simbólico, como campo de normatividad, estructura lo dado socialmente. Por lo tanto, es central para el pensamiento de Butler, que replica esa radical disyunción afirmada por la diferencia sexual, reflexionar sobre la relación entre lo simbólico y lo social. Ella nos advierte de si no será que esa teoría, al reclamar la prioridad de la estructura del repudio de lo femenino en relación con el dominio de la organización social, deviene un modo de reforzar el repudio de lo femenino y un modo de impedir la transformación social. Los presupuestos teóricos de la diferencia sexual dificultan enormemente precisamente la acción transformadora al insistir en un dominio simbólico anterior al ámbito de lo social y del que lo social depende. ¿Qué significa -nos interroga Butler- decir que la diferencia sexual es un orden simbólico en lugar de afirmar que es un orden social? La cuestión es si al defender su carácter simbólico no se está defendiendo con ello su naturaleza inmodificable. Al considerar al falo como significante primario y a lo femenino como lo siempre repudiado, la heterosexualidad de la escena psicoanalítica queda reconsolidada. Se percibe ahí que mantener que lo masculino y lo femenino son inevitablemente asimétricos contribuye a afianzar el sexismo y el heterosexismo de la cultura dominante. Butler se pregunta: "¿Y qué pasaría si no hubiéramos hecho nada más que abstraer el significado social de la diferencia sexual y exaltarla como estructura simbólica y, por tanto, pre-social? ¿Es ésta una manera de asegurarnos que la diferencia sexual está por encima de cualquier disputa?"<sup>9</sup>.

Plantearse de qué modo se puede reconfigurar la relación entre lo simbólico y lo social, con el fin de posibilitar que desde lo social se lleve a cabo una alteración de lo simbólico, es un proyecto que persigue la teoría del género de Butler. La distinción entre lo simbólico y lo social debe ser problematizada y así lo hace el discurso de Butler, en el que lo social no se reduce a lo ya dado socialmente ni se entiende la acción transformadora dentro del marco marxista de una teleología histórica. Quizá, nos plantea Butler, esta problematización de la distinción entre lo simbólico y lo social pueda aliviar la tensión entre el marco de la teoría del género y el de la diferencia sexual. Concibiendo el género como performativo, como hace Butler, como un conjunto de significados adquiridos y variables quizá sea factible pensar el género en relación dinámica con los esquemas de la normatividad

sexual<sup>10</sup>. En su *Gender Trouble*<sup>11</sup>, problematiza la supuesta coherencia, estabilidad y verdad del género, y del sexo, en tanto que quiere discutir el esencialismo del feminismo que asevera que la identidad es algo natural dado ahí, esencia habitante en el interior del cuerpo. Ciertamente que la teoría de la diferencia sexual no mantiene sin más y en todas sus formulaciones esa clase de esencialismo natural que disputa *Gender Trouble*, pero muestra cierta preocupante tendencia a concebir la dominación patriarcal bajo el signo de lo inevitable. "¿Existe realmente una diferencia sexual que no sea su forma institucionalizada, la dominante, que es la heterosexualidad en sí misma?"<sup>12</sup>, nos interroga Butler.

Lo simbólico, tal y como es definido por el psicoanálisis lacaniano y por ciertos feminismos de la diferencia sexual, es sometido por Butler a una revisión en la que los límites formulados a la representación se abren a rearticulaciones y a transformaciones desde la presión ejercida por las prácticas sociales. Además, ella cuestiona la separación metodológica mantenida por los estudios lésbicos y gays entre la sexualidad, la diferencia sexual y el género al considerar que esa separación mantiene el problema de lo femenino y del feminismo como lo irrepresentable, lo que hace más fuerte la ley convencional que dicta el dominio de lo masculino. Proclamar una sexualidad liberada del género y de la diferencia sexual es no cuestionar la supuesta simetría entre lesbianismo y homosexualidad masculina que se basa en la idea de la separabilidad de las lesbianas del feminismo y de la separabilidad del sexo de la diferencia sexual. En contra de ello, Butler defiende la productividad para el análisis, y para la acción transformadora, de la interrelación entre feminismo y teoría *queer*, así como el entrecruzamiento de los marcos de la teoría del género y de la diferencia sexual en el seno del pensamiento feminista.

Más, sobre todo, en la tensión observada entre teorías del género y teorías de la diferencia sexual, es el pensamiento de Braidotti, como se decía, el que Butler valora como de mayor provecho para el intercambio crítico. Butler reclama la importancia de establecer distinciones entre las distintas autoras de la diferencia sexual. Algunas, como la feminista alemana Barbara Duden, desarrollan sus argumentos al respecto de la necesidad de la distinción entre los sexos sobre una base biológica. Otras, las estructuralistas y las postestructuralistas no interesadas en discutir el género, defienden la diferencia sexual como fondo del que surge el lenguaje y la cultura. Continúa Butler: "Pero entonces aparece otra distinción: están las que sólo encuentran útil el paradigma estructuralista porque ilustra la continua diferencia de poder entre hombres y mujeres en la sociedad, y nos proporciona una forma de entender la profundidad con que esta diferencia determina el orden simbólico en que vivimos. Entre estas últimas, creo, sigue existiendo una diferencia entre las que consideran

que el orden simbólico es inevitable, y así ratifican el patriarcado como estructura inevitable de la cultura, y las que piensan que la diferencia sexual es inevitable, básica, pero que su forma patriarcal es rebatible. Rosi Braidotti pertenece a estas últimas, y ya pueden imaginarse por qué es con ella con la que probablemente he tenido conversaciones más útiles, si no necesarias"<sup>13</sup>. Teniendo presentes las voces deconstructivas -Deleuze y Foucault, además de Irigaray- Braidotti, ciertamente, formula la diferencia sexual en términos de aquellas diferencias "que las mujeres pueden establecer en la sociedad"<sup>14</sup>, como condición de posibilidad para pensar en todas sus otras diferencias y con el fin de conformar una redefinición de la subjetividad femenina distanciada de determinismos biológicos o psíquicos.

Leamos, en lo que sigue, fragmentos de un intercambio comunicativo entre Butler y Braidotti<sup>15</sup>.

Con insistencia mantiene Braidotti la tesis de que centrarse en el género y no en la diferencia sexual es evitar reflexionar sobre el problema de la asimetría entre mujeres y hombres y, por tanto, imposibilitar el pensamiento feminista sobre la dominación masculina, pensamiento que Braidotti encuentra ya formulado en el análisis de Beauvoir donde los hombres, en tanto representantes de lo universal abstracto, se nos presentan desincardinados y desde ahí capaces de transcendencia, y donde las mujeres aparecen relegadas, perdiendo su subjetividad, al confinamiento en el espacio de sus cuerpos y así ancladas en la inmanencia. Butler impulsa, firme de igual modo, la idea de que la vuelta hacia el género es también, y sobre todo, un modo de enfrentar la noción rígida de la asimetría de los sexos defendida por la teoría de la diferencia sexual, aunque Braidotti no comparte esa intelección de la diferencia sexual como teoría "monolítica" y "ahistórica". Para Butler, Braidotti no deja de mantener que la asimetría es irreductible e irreversible al tiempo que sostiene que esa asimetría debe ser el fundamento de la política feminista. "¿Acaso no se limita simplemente a reificar una asimetría social como una necesidad eterna, instalando de ese modo el pathos de la exclusión como la "base" del feminismo?"<sup>16</sup>, inquiera Butler.

Existe un margen para las mujeres en el que ellas no están sujetas al orden simbólico patriarcal, expone Braidotti, y ese margen, sostenido por la experiencia vivida, es el que se debe aprovechar para la acción feminista. Para Braidotti: "El punto de partida del proyecto de la diferencia sexual consiste en la voluntad política de afirmar la experiencia corporal, vivida, de la mujer. Esto implica el rechazo de la diferencia sexual desincardinada mediante la valorización de un nuevo sujeto supuestamente "posmoderno" y "antiesencialista"; en otras palabras, el proyecto de la diferencia sexual conlleva la voluntad de reconectar todo el debate sobre la diferencia con la existencia corporal y la experiencia de las mujeres"<sup>17</sup>. La lucha

feminista implica la adopción de un planteamiento deliberado y consciente, aunque la identidad femenina tiene que ver con el inconsciente, pero esa acción feminista defendida por Braidotti reivindica la conexión de la política con la experiencia vivida de las mujeres. Braidotti se apropia del concepto de deseo, de gran fuerza en Deleuze, como instrumento productivo para el feminismo. El deseo, el deseo de libertad, es a lo que da cauce el feminismo, entendiendo que la libertad, la justicia, no son sólo valores racionales; son, sobre todo, objeto de deseo. De ahí que la política no deba ser fría y dogmática sino que deba estar vinculada con el cuerpo, su experiencia, sus deseos.

Y a pesar de que este recurso a términos como cuerpo, experiencia, pueda ser interpretado fácilmente como rasgo esencialista, de tal modo se lo plantea Butler, Braidotti discutiendo esa lectura subraya que si bien la posición simbólica es común para las mujeres ello no implica que todas las mujeres sean iguales ni que exista algo como una esencia fija femenina. Lo importante del pensamiento de la diferencia sexual, "el punto de partida esencial es, pues, la no coincidencia fundamental de la identidad con la idea tradicional cartesiana de conciencia"<sup>18</sup>. Ciertamente que el concepto de diferencia presenta una serie de problemas y que a su alrededor han surgido diversas contradicciones. Braidotti no se ahorra el realizar una breve historia del uso europeo del concepto de diferencia a la vez que afirma la necesidad de aceptar ese núcleo de contradicciones. "Diferencia" ha tenido una aplicación racista; ha tendido a justificar jerarquías a través de la categoría de lo otro de claras connotaciones esencialistas.

Se debe reflexionar sobre la historia del término e intentar liberarlo de sus conexiones con el poder y con la dominación. La estrategia seguida por Braidotti para ello es la de "una repetición mimética y creativa"<sup>19</sup>. No se trata, entonces, de rechazar el término como inevitablemente esencialista. Lo no aceptable es abandonar el marco de la diferencia sexual para sustituirlo por el del género. Braidotti argumenta en este sentido relatando los resultados lamentables, acontecidos en Europa, de la introducción de los estudios de género en las Universidades. El estudio de la masculinidad, en ciertos Departamentos, ha ocupado el privilegio y los fondos económicos de la institución, relegando los estudios feministas. En Holanda, los llamados irónicamente por Braidotti "muchachos brillantes"<sup>20</sup>, han llegado, en ocasiones, a dirigir y controlar los estudios de género. Ante tales situaciones no deseables para el feminismo, el concepto de diferencia sexual persigue la potenciación simbólica de lo femenino. Reclama la no disolución de las mujeres en otras categorías como género o postgénero pero niega que ello suponga la adopción de una postura heterosexista; crítica que en efecto le arroja la teoría *queer* con respecto a la que la teoría de la diferencia sexual se mantiene, en coherencia, resistente. La diferencia sexual no comparte las posturas del

lesbianismo radical, matiza Braidotti, pero el deseo homosexual femenino está en el núcleo de la teoría de la diferencia sexual y no la heterosexualidad. Braidotti comenta que la heterosexualidad es pensada como una posibilidad a la que es posible dirigirse, así ha sucedido en Irigaray y no en Cixous.

Uno de los puntos más cuestionados por Butler del paradigma de la diferencia sexual es su intelección del orden de lo simbólico en tanto se postula su carácter anterior y estructurador del ámbito de lo social, como así ha sido comentado en párrafos previos. Ésta es una crítica persistente en la obra de Butler, quien en este momento concreto alude a cómo la separación entre lo simbólico y lo social tiende a considerar lo simbólico como estructura vacía de su socialidad, como una idealización de la organización social. Butler le replica a Braidotti el mantenimiento de categorías universalizadoras como la de "sistema patriarcal de dominación"<sup>21</sup>, cuando categorías como ésta han sido ya sometidas a incisivas y consistentes problematizaciones. Ha sido puesta en duda la universalidad del patriarcado porque las relaciones de poder son culturalmente variables y porque el tema del poder no puede ser abordado tan sólo desde la óptica de la dominación, tal y como nos enseñó Foucault.

A este respecto, Braidotti señala su apuesta en favor de la interrelación entre las esferas de lo simbólico y lo social aunque afirma que uno y otro ámbito están violentamente separados. Ello supone, para Butler, que aun pensados en relación no deja de postularse su diferenciación así como la insuperabilidad de su distinción. Permanece, para Butler, la confusión, cierta ambigüedad e, incluso, contradicción, en la defensa de Braidotti del dinamismo e historicidad de lo simbólico en tanto que al mismo tiempo distingue lo simbólico de lo social y de lo material. Braidotti, mientras tanto, afirma querer ofrecer una evaluación del modo de operar del simbólico patriarcal, por un lado; mostrar un proyecto utópico feminista orientado hacia la destrucción de ese orden simbólico patriarcal con el fin de inaugurar un orden alternativo, por otra parte; y, en tercer lugar, motivar la conversación sobre este tema del orden simbólico masculino. En Deleuze, más que en Lacan, cuyo simbólico asume el rasgo de un "esencialismo psíquico"<sup>22</sup>, halla Braidotti una conceptualización de lo simbólico, como proceso dinámico de prácticas significantes donde se entreteje lo lingüístico y lo social<sup>23</sup>, mucho más propicia para el desarrollo y la formulación de su programa feminista.

En otros varios y abundantes textos, también Butler ha discutido el concepto lacaniano de lo simbólico, temática recurrente en su pensamiento. Junto con Gayle Rubin<sup>24</sup>, observa en Lacan consecuencias totalizadoras, desconectadas de lo social, en su formulación de lo simbólico, donde lo simbólico parece indicar algo dentro de una supuesta naturaleza de la

estructura cerebral como sede del lenguaje. Lo simbólico tiene que ver con la estructura del lenguaje posibilitadora de la emergencia del sujeto hablante, y de la condición de lo inteligible, en el marco de la diferencia sexual, lo que conlleva que el lenguaje y la diferencia sexual son coextensivos. Se torna imposible adquirir una posición en el lenguaje al margen de la diferencia sexual, fuera del movimiento que establece los lugares de la madre y del padre así como la prohibición del incesto, determinando rígidamente ese sistema de parentesco. Rubin y Butler subrayan esta problemática de un sistema que establece la diferencia sexual como diferenciación primaria sin la que no es posible adquirir capacidad lingüística alguna. Ocurriría, desde la perspectiva lacaniana, que si los humanos fuésemos hermafroditas o estuviéramos dotados para una asexual reproducción, careceríamos de lenguaje. De ahí que el feminismo elaborado a partir de Lacan no estime el valor de lo social y desatienda la íntima implicación de las estructuras psíquicas con las estructuras sociales.

No todas las cuestiones problemáticas se reducen para Butler, sin embargo, a la asunción del marco lacaniano. Aunque el pensamiento de Deleuze sea más dinámico en su conceptualización de lo simbólico, en su intercambio comunicativo con Braidotti no deja de ser contundente al afirmar: "Me pregunto si lo simbólico está destinado a operar de esa forma, vale decir, como un conjunto de estructuras y dinámicas reguladoras que ponen un límite a lo que puede y no puede ser elegido. ¿Quién, por ejemplo, es el autor que decide estas cuestiones y por qué la autoría misma está decidida de antemano precisamente por este funcionamiento simbólico? Pienso que lo simbólico designa el carácter idealizado del poder regulador y que ese poder debe situarse y criticarse, en última instancia, dentro de una concepción intensificada de lo social. Se trata, pues, de una clara diferencia entre nosotras"<sup>25</sup>.

De la exposición y comentario de este debate entre el paradigma del género y el de la diferencia sexual, del cruce de preguntas y respuestas entre Butler y Braidotti, no perseguimos, sin embargo, poder dar por concluida la tensión del conflicto, ahora o en un futuro. Lo contrario es más bien lo acertado. La polémica es el núcleo mismo de la productividad del pensamiento feminista. Reconocer y apoyar el valor de la interrogación abierta por las tesis divergentes; poner en suspenso la seguridad de nuestras conceptualizaciones y categorías, así como la cualidad de bondad y justicia de la organización de nuestras vidas, tanto como dudar de la verdad de nuestro ser más íntimo, de nuestro sexo, es justamente lo destacable en mayor medida en este conflicto de paradigmas. Ahí reside, en asumir el riesgo de la quiebra de nuestras certezas ontológicas y epistemológicas, éticas y políticas, el potencial de transformación social, y de transformación también de nosotras mismas, de la teoría y práctica feminista.



En su ensayo "The End of Sexual Difference?"<sup>26</sup> Butler vuelve a referirse a los planteamientos de Braidotti y a retomar el análisis de la dificultad encerrada en los términos que necesitamos usar. El feminismo, en sus diferentes versiones, no entiende unánimemente el concepto de igualdad como una defensa de que mujeres y hombres son intercambiables. Nociones como las de igualdad, justicia, libertad, no son unívocas y hacen compleja una formulación de carácter internacional de significado plenamente compartido. La cuestión, y es cuestión subrayable, es que continúa el debate sobre qué es una mujer, cómo se define la categoría y quién la define. Éste es un problema no resuelto y de ahí su interés y su potencialidad productiva para Butler. Porque el feminismo no puede proceder postulando un conjunto de premisas como punto de partida y como fundamento para la confección de su programa de trabajo. Es, al contrario, acción dinámica en tanto sitúa en el punto de mira de la crítica sus premisas y presupuestos dentro de un irrenunciable marco democrático abierto al conflicto de sus identidades. Ello no supone la renuncia a la activa intervención en el mundo sino comprender que es justamente su vinculación directa con las prácticas sociales y políticas el motivo de la emergencia de las internas disidencias del feminismo. Butler afirma que "resistir el deseo de resolver esta disensión en una unidad es precisamente lo que mantiene al movimiento vivo"<sup>27</sup>. Entendiendo además, y como ya se comentó al comienzo de este texto, que el feminismo en cuanto movimiento social no es nunca algo completamente distinto del feminismo en tanto teoría, ya que el movimiento guarda siempre relación con actos de teoría y ésta, la teoría feminista, carecería de contenido sin el movimiento.

Perder el miedo a la crítica interna, aceptar que no hay premisas incuestionables, que los valores no proceden del silenciamiento de la polémica; así como actuar en el reconocimiento de la complejidad que somos, constituyen claras apuestas del feminismo elaborado y practicado por Butler. En este sentido y en el contexto concreto de este ensayo, "The End of Sexual Difference?", Butler se ocupa en indagar, de nuevo, en las relaciones conflictivas observables entre los conceptos de "diferencia sexual", "género" y "sexualidad". Su interés, lejos de luchar por la victoria en el combate, incide en pensar por qué son tan importantes los términos para aquellas personas que los utilizan y cómo a la vez que abren posibilidades en una dirección cierran otra variedad de caminos viables.

La diferencia sexual es defendida, la mayor parte de las veces, como base irrenunciable de la que surge el pensamiento, el lenguaje, el ser del cuerpo en el mundo. Incluso lo que contra ella se puede argumentar, se afirma, está ya dependiendo de la diferencia sexual puesto que la diferencia sexual estructura nuestro decir. Butler se pregunta, nos pregunta, si de la diferencia sexual, en un sentido primario, procede toda significación. De

Irigaray resalta Butler a este respecto cómo en su *Ética de la diferencia sexual* considera a la diferencia sexual no como un hecho o como algo dado ni como lo "real" de Lacan, sino como "la cuestión de nuestro tiempo"<sup>28</sup>, marca de la modernidad que inaugura la problemática de lo irresuelto como la nuestra propia. La diferencia sexual afirmada por Irigaray es, en palabras de Braidotti, "la gran paradoja de nuestro tiempo"<sup>29</sup>. Una cuestión que Irigaray se esfuerza en pensar; una cuestión que persiste como así lo indican tanto los argumentos a favor de la diferencia sexual como los que a ella se oponen. En opinión de Butler, en Irigaray la diferencia sexual no adquiere el carácter de lo fundacional; la diferencia sexual, antes que llegar a configurarse como la base del feminismo, incita la pregunta feminista, la actividad de la interrogación. Esto explica la atención prestada a Irigaray porque para Butler los términos deben ser usados, reapropiados, incluso aquellos que en ocasiones han sido instrumentos de exclusión y opresión, pero comprendiendo su apertura en direcciones divergentes, no previsible de antemano.

Cierto que puede ser fuerte el deseo de cerrar esa incertidumbre del futuro provocadora de ansiedad. La actividad que interroga nuestros presupuestos, nuestras convicciones, es considerada peligrosa pero porque sólo se percibe como un impulso hacia la pérdida de nuestras convicciones, no teniendo en cuenta la posibilidad de que ese trabajo de puesta en cuestión se encamine hacia una revitalización de los conceptos e ideas en su alejamiento de sus lugares fundacionales. Butler describe ese "miedo a pensar" como un miedo que ha sido moralizado como signo de la defensa de lo político advirtiendo que en ese sentido la política requiere de una cierta actitud "anti-intelectualista". Negarse a pensar, a volver a pensar las opciones políticas elegidas es, dice Butler, "optar por una posición dogmática al precio tanto de la vida como del pensamiento"<sup>30</sup>.

Cuestionar el feminismo, inquirir sobre las alteraciones de sus categorías, no es renunciar al feminismo ni al uso de sus términos. Quizá ese terror producido por la interrogación de los términos, terror que asimila la dislocación de los términos con la imposibilidad de su uso y con la puesta en duda de la vida misma, apunta, nos propone Butler, a que términos como "sujeto", "universalidad", son asumidos en un sentido "*moral*", bajo la "forma de un imperativo"<sup>31</sup> cuyo incumplimiento es terroríficamente penalizado. Ello explicaría, pero no legitimaría, la paralizante negativa a cuestionar los términos en los que se desarrolla la vida.

La tendencia, una tendencia fundacionalista, del marco político contemporáneo a elaborar una firme base teórica para la acción política, la ejemplifica Butler aquí comentando, no sin cierta ironía, cómo la propuesta metodológica de ciertos estudios *queer* concluyen que

mientras el género es el asunto propio del feminismo, el sexo y la sexualidad es el tema de análisis de los estudios lésbicos y gays. Género y sexualidad no deben confundirse, según se propone desde esos movimientos teóricos y políticos. Y, sin embargo, nos cuenta Butler, en tono claramente crítico, que en 1995 (y en la actualidad continúa en la misma línea intensificándola aún más<sup>32</sup>) el Vaticano propuso que la plataforma sobre el estatuto de las mujeres de *United Nations Non-Governmental Organizations* (NGO) debía condenar el término "género" con el argumento de que esa noción es un código para la homosexualidad<sup>33</sup>. Para el Vaticano es el término "sexo" el que se debe emplear como vía para asegurar la conexión entre feminidad y maternidad y como medio de mostrar la naturalidad y la divinidad de ese orden necesario de los sexos. De hecho, algunos estados miembros de NGO se dejaron dominar por las tesis del Vaticano y eliminaron la palabra "género" substituyéndola por "sexo" en sus disposiciones preparatorias del encuentro de 1995 en Beijing. Con razón y con acierto, otros miembros del comité reaccionaron afirmando que las tesis de la Iglesia Católica eran insultantes, que su finalidad era "invertir los logros conseguidos por las mujeres intimidándolas y bloqueando todo progreso futuro". Se oponían a que las mujeres volvieran a ser consideradas bajo la tradicional lógica de "la biología es el destino" que las confina y las reduce a sus "características físicas sexuales"<sup>34</sup>. Reclamaban en contra del Vaticano la reafirmación del uso del término género. Por lo tanto, en esta polémica señalada en torno a la noción género se observa cómo, paradójicamente, "género" es tomada, en un caso, como palabra que sostiene a la homosexualidad y, en otros casos, en los estudios lésbicos y gays, "género" es considerada como palabra opuesta a homosexualidad. Además, ocurre también que desde dentro de la teoría feminista, en algunas de sus versiones y como se ha dicho más arriba, se desprecia la categoría de género como signo de cualidades construidas y variables al tiempo que se defiende el concepto de diferencia sexual en tanto que este concepto sí remite a diferencias fundamentales.

De acuerdo con el análisis de Butler, son dos movimientos políticos, si bien opuestos en muchas direcciones, los que rechazan el término género. Para el Vaticano género se vincula con homosexualidad al potenciar la idea de que la homosexualidad es un género más, que ser homosexual es no ser ya ni mujer ni hombre, como si la persona homosexual renunciara a su sexo de adscripción. De ahí que la homosexualidad sea conceptualizada como una proliferación de géneros. Éste es el miedo del Vaticano. Junto al género masculino y al femenino se situarían la lesbiana, el homosexual, transexual, etc. El sexo reproductivo, el mandato de la necesidad de la heterosexualidad, perdería su lugar de privilegio en favor de las sexualidades. Los estudios *queer* que mantienen la división metodológica entre teoría *queer* y

feminismo, por su parte, participan de la presunción de que la sexualidad excede y desplaza al género proyectando la utopía de una vida posible más allá del género. Sin embargo, se hace evidente que mientras que el Vaticano rechaza al género para volver al sexo la teoría *queer* se mueve no hacia el sexo sino hacia la sexualidad. El Vaticano no queriendo la separación entre sexo y sexualidad que pone en peligro el supuesto de la naturalidad de la reproducción se opone al género y a la teoría *queer*. Y la negativa al género de la teoría *queer* es, a la inversa, porque es la base del feminismo y de su presunto asiento en la heterosexualidad. Pero tampoco se puede dejar de considerar el hecho de que el término "género" también en Estados Unidos es en ocasiones aplicado, como indicador de meras características culturalmente construidas, al margen del feminismo y de su dimensión política. Así en programas de estudios de género, algunos de ellos desarrollados asimismo en la Europa del este, el género adquiere legitimidad académica eludiendo la polémica feminista.

Una única y cerrada definición de género no es suficiente. Esto aprendemos del debate apuntado. Lo importante para Butler de este conflicto de perspectivas e interpretaciones es la puesta en evidencia de la habilidad del término, de los términos, para deslizarse de modo múltiple y dinámico a través del ámbito de lo público y de la cultura. La problematización del género por la que aboga reiteradamente Butler se inserta en este marco de intelección de la tarea del feminismo.

La complejidad de la tensión provocada por la polisémica categoría "género" se ve acrecentada aún más cuando, como ya se observó con anterioridad, se atiende a la teoría que opone al concepto de género el de diferencia sexual. Ahí, frente al significado de género como construcción social de la feminidad y de la masculinidad se alza el valor simbólico de la diferencia sexual y la especificidad de lo femenino en el terreno político. Junto a Braidotti, Butler menciona dentro de esta crítica al género efectuada por el modelo de la diferencia sexual a Naomi Schor y Elizabeth Grosz, sin por ello pretender agotar la enumeración de teóricas que se reconocen en esta línea de pensamiento. Pero qué sea la diferencia sexual no es un asunto de fácil y sencilla resolución. Butler insiste en que si no es una simple facticidad, si es algo psíquico es también algo social y de una manera que todavía no está articulada. Ésta es la cuestión de nuevo subrayada por Butler. Las estructuras psíquicas están conectadas con la dinámica del poder social. La diferencia sexual trae a escena la dificultad de delimitar el principio y el final, las lindes y fronteras, de aquello denominado como lo biológico, lo psíquico, lo discursivo, lo social. Braidotti niega la reducción de la diferencia sexual a lo biológico, a lo cultural, a lo social. Entonces, nos interroga Butler, cabe preguntar sobre dónde se asienta la base ontológica de la diferencia sexual. Tal vez sea que la diferencia

sexual permanentemente dificulta su determinación, que en parte sea dada y en parte construida, ambas cosas. Si ello es así, la diferencia sexual plantea una cuestión, no una respuesta, la cuestión de la relación de lo biológico con lo cultural y con lo social como tensión que reclama no su resolución sino ser pensada y repensada. Productivo para el feminismo antes que decidir en qué consiste la diferencia sexual es dejar abierta e irresuelta en su problematización la pregunta sobre la diferencia sexual. De este modo se posibilita, en el presente y para el futuro, rearticulaciones de la categoría en direcciones de consecuencias ni naturales ni necesarias para la organización social de la sexualidad.

En su libro *Metamorphoses*<sup>35</sup> Braidotti, nos dice Butler, argumenta sobre la necesidad de poner límites a las transformaciones del cuerpo. No en todas las direcciones están legitimadas, desde un punto de vista ético, político y feminista, las modificaciones corporales y, por tanto, la aplicación del desarrollo tecnológico. Aquellas que trabajan por desdibujar o superar la diferencia sexual, que pretenden ir más allá de la diferencia corporal, son las rechazadas por Braidotti sobre la base de que se acomodan al falogocentrismo restando el dominio de lo masculino e impidiendo la presencia del simbólico específico femenino. El cuerpo y la diferencia son para Braidotti las condiciones y el instrumento de la transformación y sin ellos la alteración de la norma no puede acontecer. Ciertamente que Braidotti, en contra de ciertas opiniones críticas con las teorías postestructuralistas en tanto reclaman la necesidad de un sujeto unitario para la tarea de la transformación, sostiene la capacidad de transformación en un sujeto concebido deleuzianamente, pero también psicoanalíticamente, de modo múltiple y móvil, siendo ésta una de sus aportaciones principales de su trabajo filosófico. Sobre la multiplicidad se eleva la voluntad afirmativa y ahí reside no su negación sino la potencia para la acción del sujeto. La interacción de las fuerzas múltiples es generadora de nuevas posibilidades de vida. Pero el punto de vista adoptado por Braidotti afirma que parte de estas fuerzas de capacidad transformadora y que trabajan a través de significados corporales son inconscientes, que el sujeto no es pura consciencia, que algo hay que precediéndome me constituye como yo.

Que la diferencia sexual produce al sujeto quiere decir, según Butler, que el sujeto es un cuerpo afectado por otros cuerpos. Sólo desde el cuerpo, entonces, se puede dar la transformación porque los procesos corporales, procesos que son especificados en términos de diferencia sexual, son las condiciones de posibilidad de la transformación. La diferencia sexual "es el nombre para un simbólico futuro que viene a valorar lo no-uno como la condición de la vida misma"<sup>36</sup>.

Ambas autoras feministas, Braidotti y Butler, son incluidas dentro del marco feminista postestructuralista. Aunque ciertas posiciones son coincidentes en una y en otra, no por ello dejan de enfrentarse en otros aspectos, como aquí se viene mostrando, porque sus fuentes de referencia y sus problemáticas privilegiadas son distintas. Butler se esfuerza por reflexionar sobre estas facetas de sus respectivas divergencias, mas como camino para enriquecer el debate feminista. Acuerda con Braidotti en el reconocimiento de que su teoría incorpora la dimensión de la falta, el trabajo de la negación en sentido hegeliano; por ello se ocupa de la melancolía, del duelo, de la culpa, el terror, y dirige su pensamiento hacia cuestiones relativas a la vida, a la posibilidad de vida, y a la diversas formas de violencia social. Analiza el sufrimiento, el dolor, la pérdida de aquellas personas, por ejemplo, que se ven obligadas a emigrar o que son expulsadas de sus casas, países. Braidotti, por su parte, se centra más fundamentalmente en conceptos como el de afirmación y transformación. Se propone pensar la difícil cuestión de la transformación desde la afirmación. No se trata de que rechace el sufrimiento sino de que lo considera un lugar posible para la instauración de nuevas posibilidades, un sitio para la afirmación transformadora.

Esta forma de lectura propiciada por el texto de Braidotti retiene el interés de Butler quien valora su capacidad para contrarrestar el pesimismo de ciertas teorías que proclaman que nuestras vidas son efectos del trabajo tramposo de los procesos sociales. También subraya Butler la potencia de Braidotti para proponer formas de agencia inspiradas en la dinámica de la multiplicidad, distintas a las falogocéntricas dominantes negadoras del cuerpo y de la diferencia sexual. Pero, entre Butler y Braidotti hay, no obstante, puntos de desacuerdo que el aprecio butleriano por la riqueza productiva del encuentro crítico no quiere dejar de analizar. La diferencia sexual es, con insistencia, el tema de la polémica. Para Butler no querer ajustarse al marco de la diferencia sexual no supone sin más la adopción de una perspectiva devaluada sobre lo femenino ni, menos aún, el giro hacia una actitud misógina. La búsqueda de la proliferación de la feminidad en múltiples direcciones, que suscribe asimismo Braidotti, no tiene por qué someterse necesariamente al horizonte de la diferencia sexual en su conceptualización binaria. Butler nos pregunta si no será posible desplazar la categoría de diferencia sexual fuera de la constricción del binarismo y en favor de la multiplicidad.

Éste es el trabajo esforzado perseguido por Butler a lo largo de su obra: quebrar la estrechez impositiva de consecuencias violentas y opresivas, incluso negadoras de vida, de la ley imperativa, que reclama coherencia y estabilidad, de la dualidad de sexos-géneros. Y ésta es, en nuestra opinión, una meta realmente valiosa para el feminismo, para lo humano. Mujeres amando a mujeres; mujeres que sin renunciar a la feminidad no se acomodan a la

categoría mujer si no es a través de la permutación de la categoría; mujeres cuyo deseo (como el deseo *butch*) indica no sólo participación en el deseo de las mujeres y de lo femenino, también juega con la masculinidad, con una masculinidad no fundada en los hombres, como se ejemplifica en los estudios de Judith Halberstam sobre *Female Masculinity*<sup>37</sup>, sobre masculinidades encarnadas en cuerpos de mujeres que no pueden ser simplemente entendidas como una consecuencia del repudio de lo femenino, que, por el contrario, exigen ser pensadas como una mutación posible de lo femenino y de lo masculino no reductibles a la lógica falogocéntrica. La masculinidad puede emerger en cuerpos de mujeres porque lo masculino y lo femenino no pertenecen en exclusiva a cuerpos diferentemente sexuados. El lenguaje de la diferencia sexual no es suficiente. La constitución del cuerpo obedece a una multiplicidad de fuerzas. No se justifica, entonces, que esa multiplicidad también perseguida por otra parte por Braidotti quede recluida en el marco binario de la diferencia sexual. Si la diferencia, dice Butler, "no es un código para la normatividad heterosexual, entonces seguramente necesita ser articulada para que la diferencia sea entendida como lo que desorganiza la coherencia de toda postulación de identidad"<sup>38</sup>.

Estas cuestiones, los diferentes caminos de apropiación del deseo y del género, no deben dejar de ser cruciales centros de interés de la teoría feminista si lucha por abrir espacios más liberadores para las mujeres, para los hombres y sus relaciones mutuas y si, asimismo, persigue extender el concepto de lo humano para posibilitar la vida de aquellas personas que siendo expulsadas de la categoría no hallan cobijo para llevar a efecto sus vidas. El feminismo de Braidotti ofrece variados elementos productivos para la tarea de la transformación social. Butler los ha especificado con acierto. Sin embargo, aquí coincidimos con la filósofa norteamericana en replicar las limitaciones del marco conceptual de la diferencia sexual. Es la problematización del género en su atravesamiento con el deseo y las sexualidades practicada por Butler con una fuerza y una inteligencia inigualada, por el momento, por ninguna otra teoría de nuestros días, la que sin duda valoramos como la más potente acción capaz del logro de una transformación social de alcance extensivo a la pluralidad de fluidas identidades presentes en la sociedad contemporánea.

---

#### Notas

<sup>1</sup> Judith Butler, "La cuestión de la transformación social", en Judith Butler, Elisabeth Beck-Gernsheim y Lidia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2001, p. 7. El texto, que en su primera y más extensa versión fue publicado en español, se ha recogido en inglés, con el título de "The Question of Social Transformation", en el reciente libro *Undoing Gender*, New York and London, Routledge, 2004, pp. 204-231.

<sup>2</sup> Judith Butler, "La cuestión de la transformación social", *op. cit.*, p. 7. Aunque en la redacción española que hemos citado se ha usado el género gramatical femenino en las palabras "todas" y "algunas", el texto en inglés utiliza palabras no marcadas ni en femenino ni en masculino. El texto dice: "Feminism is about the social transformation of gender relations. Probably we could all agree on that, even if "gender" is not the preferred



word for some", p. 204. Hay que resaltar a este respecto que la escritura de Butler muestra una intencionada predilección por los términos realmente genéricos, que no presentan marca de género y que engloban sin ambigüedad semántica a las mujeres y a los hombres. Esta preocupación de Butler por el lenguaje de sus ensayos y su renuncia a escribir en femenino forman parte de sus tesis feministas subversoras de las identidades de género normativas asentadas en un cerrado binarismo de sexos.

<sup>5</sup> Rosi Braidotti with Judith Butler, "Feminism by Any Other Name. Interview", en Elizabeth Weed and Naomi Schor (eds.), *Feminism meets queer theory*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 31-67. Traducción española, "El feminismo con cualquier otro nombre", en Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 69-106.

<sup>4</sup> Véase, Judith Butler, "Agains Proper Objects", en Elizabeth Weed and Naomi Schor (eds.), *Feminism meets queer theory, op. cit.*, pp. 1-30.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>6</sup> Rosi Braidotti, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 27.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, pp. 29-30.

<sup>8</sup> Judith Butler, "Agains Proper Objects", *op. cit.*, p. 22.

<sup>9</sup> Judith Butler, "La cuestión de la transformación social", *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>10</sup> Judith Butler, "Agains Proper Objects", *op. cit.*, p. 23.

<sup>11</sup> Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London, Routledge, 1990 (segunda edición de 1999). Traducción española: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001.

<sup>12</sup> Judith Butler, "La cuestión de la transformación social", *op. cit.*, p. 14.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>14</sup> Rosi Braidotti, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea, op. cit.*, p. 123.

<sup>15</sup> Véase, "El feminismo con cualquier otro nombre", *op. cit.* pp. 69-106.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 103.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>24</sup> Véase, "Sexual Traffic. Interview. Gayle Rubin with Judith Butler", en Elizabeth Weed and Naomi Schor (eds.), *Feminism meets queer theory, op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>25</sup> "El feminismo con cualquier otro nombre", *op. cit.*, p. 102.

<sup>26</sup> Judith Butler, "The End of Sexual Difference?", en Judith Butler, *Undoing Gender*, New York and London, Routledge, 2004, pp. 174-203. Este texto se publicó por primera vez en forma distinta en Misha Kavka and Elizabeth Bronfen (eds.), *Feminist Consequences: Theory for a New Century*, New York, Columbia University Press, 2001.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 177.

<sup>29</sup> Rosi Braidotti, "Deleuze, ética y derechos humanos", entrevista realizada por Amalia E. Fischer P. a Rosi Braidotti, publicada en Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada, op. cit.*, p. 229.

<sup>30</sup> Judith Butler, "The End of Sexual Difference?", *op. cit.*, p. 180.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>32</sup> Es de dominio público que en las recientes declaraciones (del año 2004) del Vaticano, el cardenal Joseph Ratzinger, encargado dentro de la *Congregación para la doctrina de la fe* de redactar el documento "Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo", ha condenado al feminismo radical y a la ideología de género con el argumento de que desconsidera la natural diferencia de sexo alentando la idea de la posibilidad de la elección del género y porque equipara la homosexualidad con la heterosexualidad incitando hacia una sexualidad polimorfa. Para Ratzinger es ese feminismo radical el culpable de la lucha de sexos y el responsable de la desestructuración de la familia natural, esto es la unidad compuesta de padre y madre. Lo interesante, por otra parte, de este conjunto de despropósitos de carácter dogmático moralizante al estilo más tradicional y reaccionario, es que revela la importancia de la teoría y de la práctica feminista como instrumentos capaces de una efectiva transformación social. No de otro modo se explica el afán del Vaticano por adoctrinar sobre la naturaleza del hombre, de la mujer y sobre el único modo natural de su relación.

<sup>33</sup> Judith Butler, "The End of Sexual Difference?", *op. cit.*, p. 181.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>35</sup> Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge (England), Polity Press, 2002.

<sup>36</sup> Judith Butler, "The End of Sexual Difference?", *op. cit.*, p. 194.

<sup>37</sup> Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Durham and London, Duke University Press, 1998.

<sup>38</sup> Judith Butler, "The End of Sexual Difference?", *op. cit.*, pp. 202-203.

¿Qué es el feminismo postestructuralista de Judith Butler y por qué están diciendo cosas tan horribles sobre él?

María Prado Ballarín

## ***1. Introducción***

It seems to me that our concepts of both textuality and worldliness are in the process of changing- likely forever (Hutcheon, 1989: 181).

En primer lugar nos gustaría aclarar que "What is metafiction and why are they saying such awful things about it?" es el título que Patricia Waugh dio al primer capítulo de su ya clásico estudio sobre la denominada *self-conscious fiction* en la narrativa contemporánea<sup>1</sup>.

Las razones por las que hemos decidido tomar prestada esa pregunta como encabezamiento para un ensayo que se propone analizar y calibrar la contribución de la filósofa norteamericana Judith Butler al panorama de la filosofía feminista actual son fundamentalmente dos:

La primera de ellas se refiere al hecho de que el objetivo de estas páginas no es otro que el de tratar de responder a ese doble interrogante. Y nuestro punto de partida para llevar a cabo esta tarea será la segunda de las dos proposiciones coordinadas que lo componen. Es decir, creemos que un examen atento de los ataques y acusaciones más comunes que desde dentro del feminismo se han lanzado contra la propuesta butleriana de pensar en qué puede consistir éste en el contexto de la denominada "condición postmoderna" (Lyotard, 2000) o, lo que es lo mismo, en "tiempos post-liberadores" (Butler, 1997a: 18), constituirá la mejor guía para valorar el carácter innovador y subversivo de esa "immanent critique that seeks to provoke critical examination of the basic vocabulary of the movement of thought to which it belongs [...] self- criticism that promises a more democratic and inclusive life for the movement" (Butler, 1999: VII).

De modo que el sujeto omitido en la segunda parte de la pregunta que nos ocupa es un "ellas" bajo el que quedan englobadas las dos tendencias o paradigmas que tanto en España como en Europa pretenden agotar el dominio de lo posible, lo pensable y lo legítimo en la teoría feminista y respecto a las cuales la alternativa abierta por Butler constituye la prometedora posibilidad de un tercera vía. Nos referimos al conocido como feminismo de la igualdad, ilustrado o humanista (inspirado en la obra de Simone de Beauvoir y que todavía mantiene los principales presupuestos ontológicos y epistemológicos de la filosofía moderna)

y a su falso opuesto, el denominado feminismo de la diferencia sexual (fundamentalmente francés e italiano). Decimos que estas dos posturas constituyen una falsa oposición o dilema porque comparten mucho más de lo que pudiera parecer a primera vista en la medida en que ambas consisten en la absolutización de uno de los dos polos de la no cuestionada oposición binaria Identidad-Diferencia que conduce al esencialismo (humanista en un caso, biologicista en el otro) y funcionan según un modelo jurídico opresor-oprimido que se niega a reconocer la faceta positiva o productiva del poder<sup>2</sup> en todo su alcance.

En segundo lugar, creemos que puede resultar provechoso establecer una analogía entre lo que la "metaficción" supone para las convenciones de la novela realista, por una parte, y lo que la propuesta de Butler, consistente "no en aplicar el postestructuralismo al feminismo, sino en someter a esas teorías a una reformulación específicamente feminista"<sup>3</sup> implica para el modo tradicional de entender la crítica y el activismo político. Ambas "redescripciones"<sup>4</sup> o "resignificaciones"<sup>5</sup> han provocado furiosas y enconadas reacciones de inquietud y rechazo en sus respectivos campos. Tal y como afirma Waugh con respecto a la "ficción auto-consciente":

There has been PARANOIA, on the part of both novelists and critics, for whom the exhaustion and rejection of realism is synonymous with the exhaustion and rejection of the novel itself (p. 7). The emergence in the novel of a sense of fictitiousness: a sense that any attempt to REPRESENT REALITY could only produce selective perspectives, fictions [...] in an epistemological sense (p.6). A greater awareness within contemporary culture of the function of language in constructing and maintaining our sense of everyday 'reality'. Realism certifies concepts like 'eternal human nature' or the assumption that authority as manifested through the omniscient narrator is somehow free of both gender distinctions and of historically constructed and provisional moral values (p. 13). The simple notion that language passively reflects a coherent, meaningful and 'objective' world is no longer tenable (p.3). The notion that LANGUAGE endorses and sustains POWER STRUCTURES through a continuous process of naturalization whereby FORMS OF OPPRESSION are constructed in apparently 'innocent' representations (p.11). (Waugh, 1984: 7, 6, 3, 13 y 11. Las mayúsculas son nuestras).

De modo similar a lo que ocurre en este tipo de escritura que trata de desenmascarar la impostura del narrador omnisciente no situado, sus pretensiones de transparencia y el ideal

descriptivista en el que se basan, también en Butler encontramos una exhortación al feminismo para que tenga en cuenta el carácter construido no sólo de las mujeres individuales sino también del sujeto colectivo o categoría identitaria "mujeres". Es decir, para que reconozca "the constitutive forces of its own representational claims" (Butler, 1990: 4). Como veremos, esta advertencia implica llevar a cabo una crítica, no sólo de esos Grandes Relatos Modernos de Emancipación a los que la práctica feminista ha acudido tradicionalmente para legitimar su lucha, sino también de ese modo de entender la política (identitaria y representativa), típica de nuestras democracias liberales, que exige articular un sujeto estable como fundamento y punto de partida necesario para la acción. Frente a esta imposición o mandato al que el feminismo ha de hacer frente Butler se pregunta

What notion of 'agency' will that be which always and already knows its transcendental ground, and speaks only from that ground? To be so grounded is nearly to be buried: it is to refuse alterity, to reject contestation, to decline that risk of self-transformation perpetually posed by democratic life: to give way to the very impulse of conservatism (1995d: 131 y 132).

En cuanto a la cuestión de esos discursos ontológicos totalizadores o metarrelatos legitimadores y unificadores a los que aludíamos se impone la pregunta ¿qué sería eso que hay que liberar o emancipar? La respuesta varía según a cuál de los dos feminismos ya mencionados se la formulemos. En cualquier caso, la propuesta butleriana rechaza ambos porque no cree ni en una feminidad "auténtica" u "originaria" a la que hay que liberar del olvido o del sometimiento al que el masculinista reinado de Lo Simbólico la había sometido ni en un Ser Humano/ Persona, soberano y anterior al género, que denota una capacidad universal para el lenguaje, la razón o la deliberación moral y que parece tener una existencia etérea y no situada, totalmente independiente del cuerpo sexuado en el que se aloja y del contexto espacio-temporal en el que se desenvuelve. De ahí que afirme:

Any effort to give a universal or specific content to the category of women, presuming that that guarantee of solidarity is required *in advance*, will necessarily produce factionalization, and identity as a point of departure can never hold as the solidifying ground of a feminist political movement. Identity categories are never merely DESCRIPTIVE, but always NORMATIVE, and as such, EXCLUSIONARY (Butler, 1995b: 50. Las mayúsculas son nuestras).

En su obra de 1993, *Bodies that Matter*, insiste de nuevo en los peligros que implica un uso de las categorías identitarias que no sea consciente del carácter contingente y semánticamente vacío de estos significantes políticos que designan posiciones de sujeto. O, dicho de otro modo, de los riesgos que supone para el potencial democratizador del feminismo caer en la tentación esencialista de sustituir la categoría "mujeres" por un conjunto de descripciones fijas y cerradas. Este intento de fijar el referente olvida que nos encontramos ya desde el comienzo usando y siendo usadas por un término no referencial que instituye una identidad provisional estratégica -siempre abierta a una posibilidad de resignificación o autotransformación desde dentro que la haga capaz de rearticular o incluir en su seno a parte de esa serie de exclusiones, también provisionales y contingentes, que hoy la hacen posible a la vez que amenazan su estabilidad y coherencia- cuyo propósito consiste en alcanzar ciertos objetivos políticos concretos.

La alianza del feminismo con el pensamiento postestructuralista (principalmente Foucault y Derrida) no implica en absoluto ni el final del sujeto ni el final de la política sino una nueva manera de entenderlos que pone en cuestión una versión específica y contingente de los mismos que pretendía presentarse como la única posible. Tal y como señala la propia Butler para defenderse de aquellas que la acusan de practicar una política "naively empty"<sup>6</sup>, un "quietism which collaborates with evil"<sup>7</sup> porque supone "the virtually complete turning from the material side of life, toward a type of verbal and symbolic politics that makes only the flimsiest of connection with the real situation of real women"<sup>8</sup>:

Who are these 'postmodernists'? Is this a name that one takes for oneself, or is it more often a name that one is called if and when one offers a critique of the subject, a discursive analysis, or questions the integrity and coherence of totalizing social descriptions? (p.35). A specific version of politics is shown in its contingency once these premises are problematically thematized (p.36). To claim that politics requires a stable subject is to claim that there can be no *political* opposition to that claim. Indeed, that claim implies that a critique of the subject cannot be a politically informed critique but, rather, an act which puts into jeopardy politics as such (p.36). (Butler, 1995b: 35 y 36).

Nuestra atención se centrará en los apocalípticos anatemas de condena lanzados contra esa alianza desde el feminismo de la igualdad, por ser ésta la tendencia todavía dominante no sólo en el contexto filosófico e institucional hispano sino también en el panorama feminista internacional. Los argumentos desarrollados por Seyla Benhabib y Martha Nussbaum son sin

duda los que han tenido una mayor repercusión en el debate académico y ejemplifican a la perfección los miedos y temores, la "paranoia", por seguir con la analogía, que el énfasis butleriano en la performatividad y su desmantelamiento del sistema sexo/género -entendidos como una radicalización y puesta al día postestructuralista de la concepción del género como construcción cultural desarrollada por la autora de *El segundo sexo*- provocan entre las teóricas del feminismo ilustrado.

Frente a su presupuesto incuestionado y aparentemente incuestionable de que sólo es posible elaborar una teoría feminista apoyándose en el discurso humanista y en la metafísica de la sustancia en la que éste se basa trataremos de mostrar las razones por la que creemos que Butler ofrece lo que Lyotard describe como "otra manera de llevar el duelo de la emancipación universal prometida por la Modernidad", que consistiría en:

"Elaborar", "trabajar", en sentido freudiano, no sólo la pérdida de este objeto sino también la pérdida del sujeto a quien le había sido prometido aquel horizonte. No sólo se tratará de que reconozcamos nuestra finitud, sino de que elaboremos el estatuto del nosotros, la cuestión del sujeto. Quiero decir: escapar no sólo a la despedida inapelable del sujeto moderno sino también a su repetición cínica (la tiranía). Esta elaboración sólo puede conducir, creo, a abandonar ante todo la estructura lingüística comunicacional (yo/ tú/ él) que, conscientemente o no, los modernos acreditaron como modelo ontológico y político (p. 39). La dirección antimitológizante en la que, según creo, deberíamos "elaborar" la pérdida del nosotros moderno (p. 41). (Lyotard, 1995, 39 y 41).

Este proceso de duelo, de despedida libre de nostalgias reactivas de lo que Vattimo denomina "las plenitudes soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo" (1992: 22) implica, en el campo de estudio que nos ocupa, un abandono del modo tradicional de conceptualizar el género basado en el modelo sustancialista de la relación binaria entre dos sexos diferentes e internamente coherentes que se expresan en dos géneros dotados de esa misma estabilidad y coherencia. Como sucedía en todos esos sistemas metafísicos de una belleza neoclásica indiscutiblemente tranquilizadora pero a la vez implacablemente destructora con todas aquellas diferencias que amenazaban con desestabilizar la perfecta armonía y simetría de sus líneas, el dualismo era dialécticamente superado en un movimiento de conciliación de los opuestos complementarios que retornaban a la plenitud de la Unidad del Ser a través de la sexualidad reproductora. El análisis deconstructivo y genealógico de la categoría "mujeres" y de las aparentemente neutrales o



meramente descriptivas y constataivas ontologías del sexo-género llevado a cabo por Butler nos invita a tomar conciencia de las exclusiones y borraduras que hacen posible la construcción y mantenimiento de esa mismidad fuerte requerida, no sólo por los grandes relatos modernos de emancipación de la Razón Universal, sino también por su sucesor en las democracias liberales actuales. Nos referimos a esas políticas de la Identidad/Diferencia en las que, como sucede tanto en el caso del feminismo de la igualdad como en el de la diferencia sexual, podemos detectar "un mismo llamado al orden, un deseo de unidad, de identidad, de seguridad, de popularidad [...] preservar las conciencias de la duda [...] ESTABILIZAR EL REFERENTE [...]. De este modo se multiplican los efectos de realidad o, si se prefiere, las fantasías del realismo" (Lyotard, 1995: 14. Las mayúsculas son nuestras).

Es decir, creemos que Butler propone una concepción de la política que se sitúa en lo que Lyotard denomina "una dirección antimitologizante" porque somete a crítica no sólo el privilegio no marcado a través del cual funciona el falso sujeto universal del humanismo sino también las limitaciones de las políticas de la Identidad y de la Diferencia que nacieron para oponerse al mismo. En su lucha contra los esencialismos, fundacionalismos y autoritarismos de todo tipo, la única orientación normativa que la escritura butleriana parece dispuesta a suscribir es la de la tarea inacabada e inacabable de trabajar por una rearticulación más inclusiva de las identidades. Es decir, el esfuerzo de incluir en nuestros propósitos representacionales a todos aquellos a los que el héroe épico de la modernidad y su sucesor el estado liberal -tanto en la forma del esencialismo antropológico del humanismo, rehabilitando al yo prediscursivo de esa tradición bajo los ropajes de un reconocimiento de la especificidad como rasgo secundario y no esencial más al gusto de la época, como bajo la máscara de un esencialismo pluralista y heterófilo que sólo conduce a la multiplicación de unas Diferencias a las que se dota de una consistencia ontológica no menos excluyente que la de la mismidad sin fisuras con respecto a la cual constituyen la fantasía de lo totalmente otro- condenaron y condenan a la invisibilidad y al ostracismo por constituir amenazas a todas esas fronteras nítidas e inquebrantables con las que, en su esfuerzo ordenador, tratan de delimitar los dominios de lo real y lo inteligible.

## ***2. Por una radicalización del concepto de crítica feminista: de la retórica de la expresión a la retórica de la performatividad***

En una conferencia titulada "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises" el filósofo norteamericano Richard Rorty nos invita a abandonar lo que denomina

la "retórica platónica del descubrimiento" (2002: 34), basada en la idea de que hay una Naturaleza Intrínseca de la Realidad esperando a ser descubierta por los sacerdotes, los filósofos o los científicos. Este lenguaje griego del desvelamiento progresivo de un orden esencial oculto tras el velo de las apariencias engañosas alcanza su máxima expresión en la filosofía moderna, con el yo sustancial cartesiano dotado de una autoconciencia transparente y plena presente a sí misma por intuición originaria y con el Sujeto Universal de Conocimiento poseedor de un lenguaje capaz de representar lo externo y expresar lo interno.

A cambio de este discurso de La Verdad como representación precisa de La Realidad Tal Como Es En Sí Misma, Rorty nos propone adoptar una "retórica nietzscheana de la creación" (2002: 34) que, a diferencia de su predecesora, no cree en la posibilidad de trascender el lenguaje por medio del lenguaje mismo ni en la idea de que en todo ser humano hay un centro o núcleo esencial llamado Razón en virtud del cual cada yo individual constituye una unidad dotada de autonomía, continuidad, coherencia, estabilidad y autoconciencia. Por ello, a la hora de crear sus redescpciones metafóricas del individuo y del mundo este nuevo lenguaje inspirado en Nietzsche ya no recurre a los dualismos apariencia-realidad, esencia-accidente o interior-exterior.

Sostenemos que también Butler lleva a cabo este cambio de retórica que propone Rorty y que marca el inicio de la denominada escritura postestructuralista. En su modo de entender el sistema sexo-género Butler sustituye el lenguaje tradicional de la expresión de un núcleo o verdad esencial por un lenguaje de la performatividad -desarrollado a partir de la revisión derridiana de la teoría de los actos de habla de Austin<sup>9</sup>- según el cual no hay ninguna identidad de género detrás de las expresiones de género. Es decir, el género es un hacer, un actuar que produce como efecto esa misma identidad o sujeto generado que afirma limitarse a expresar. Su apariencia sustantiva no es más que un efecto creado a través de un proceso obligatorio de reiteración o citación de las normas de género hegemónicas, de una mimesis identificatoria que constituye un intento continuamente renovado y siempre fracasado de aproximarse a un ideal, de identificarse con un original "mujer" que no existe.

Como la propia Butler reconoce, este cambio de retórica es crucial porque nos permite pensar el carácter construido del género que ya había anunciado Beauvoir fuera del marco de la metafísica de la sustancia y de las restricciones que esta ontología y el humanismo basado en ella todavía imponen a la filósofa francesa.

La obra de Butler esconde, tras la apariencia inofensiva del formalismo y del carácter apolítico del que los habermasianos han acusado a menudo al pensamiento postestructuralista, una declaración de guerra contra la rigidez y las restricciones impuestas por esa organización

diádica que pretende agotar las posibilidades del sexo y del género, cuando en realidad es sólo una función reguladora del poder que naturaliza las expresiones de género normativas (hombre y mujer en un marco heterosexual).

Consideramos que las diferencias más relevantes entre la tercera vía butleriana y la corriente dominante del feminismo ilustrado podrían resumirse en dos:

-En primer lugar, frente a los postulados humanistas Butler sostiene que no hay ningún yo prediscursivo, ningún ser humano o persona anterior al lenguaje y a la cultura que preceda al género que representa. Los individuos sólo se convierten en sujetos viables, sólo adquieren plena humanidad, al adoptar uno de los dos géneros que parecemos estar dispuestos a aceptar como posibles. Es decir, la existencia humana inteligible es siempre existencia generizada. La ilusión de una identidad sustancial, la coherencia interna del sujeto y su continuidad, son mantenidas y aseguradas a través de las prácticas reguladoras del género, que constituyen la identidad como una relación de causalidad entre el sexo anatómico, el género culturalmente construido y la expresión de ambos en el deseo y el intercambio sexual entre los dos términos del binomio. El género es pues un hacer, un actuar que produce como efecto ese mismo sujeto o identidad al que afirma limitarse a expresar a través de sus actos. Y las categorías identitarias hombre-mujer a las que hemos de tratar de aproximarnos para que nuestra existencia sea socialmente reconocida en su legitimidad y protegida como tal, son el vocabulario activo y productivo de ese mismo poder al que nos permiten oponer una resistencia que reconoce la complejidad que la hace posible.

-En segundo lugar, Butler considera que el cuerpo y el sexo han sido sin ninguna duda naturalizados, pero no son de ningún modo naturales. Nuestra autora se esfuerza por no reproducir el dualismo cartesiano mente-cuerpo que en la propuesta de Simone de Beauvoir obligaba a concebir a este último como el instrumento pasivo y neutral de un yo libre que se da a sí mismo un género como proyecto. El hecho de que en su modo de concebir la construcción esta autora permanezca atrapada en lo que Butler denomina "the conventional philosophical polarity between free will and determinism"<sup>10</sup> conduce a una ambigüedad que hace que para los lectores de su obra nunca llegue a estar del todo claro cómo es posible que el género sea una cuestión de elección si, por el mero hecho de tener ciertos atributos sexuales, ya estamos siempre y hasta cierto punto culturalmente determinados. El cuerpo mismo es una construcción, puesto que no adquiere una existencia significativa, no llega a ser considerado un cuerpo humano normal, hasta que no recibe la marca que lo distingue como masculino o femenino. De modo que el cuerpo es materializado o producido, leído por y a través de las categorías del sexo. De hecho la performatividad es una cadena de actuaciones o

citaciones que consigue los efectos reguladores que persigue a través de su naturalización en la superficie del cuerpo, por medio de una estilización del mismo según los criterios establecidos. Por ello, nuestra comprensión del término género debe incluir también el modo en el que tiene lugar esa producción o construcción del sexo y desmentir así su pretendido carácter prediscursivo o natural.

Siguiendo la inversión del discurso tradicional llevada a cabo por Foucault<sup>11</sup>, Butler sostiene que el sexo es el efecto, y no el origen o la causa, de la sexualidad. Y ni ésta ni el género expresan una realidad psíquica previa, un yo previo. El binarismo de sexo es discursivamente producido haciendo un uso político de la categoría de naturaleza que sirve a los objetivos de la sexualidad reproductora. De modo que las categorías identitarias macho-hembra y hombre-mujer, que aparecían como los fundamentos inquebrantables sobre los que se cimentaba el sólido edificio de la Identidad Personal compacta y permanente han resultado ser efectos, ilusiones ontológicas, ideales contingentemente creados a través de la ordenación obligatoria de los atributos en secuencias o esquemas de coherencia culturalmente establecidos.

Puesto que todos los géneros son asumidos o adoptados a través de una estructura imitativa y citacional, las expresiones de género normativas (que se naturalizan presentándose como los originales) y las excluidas (por considerarlas irreales, malas copias o ininteligibles) se sitúan al mismo nivel o distancia con respecto a un supuesto "ser" del género u origen pleno que se ha revelado ilusorio y completamente superfluo. Esto significa que todas las identidades de género, incluidas las hegemónicas, son simulacros, copias de copias, derivados para los que no existe ningún original. De lo que se trata entonces, como afirma Foucault, es de "liberarlos del dilema verdadero-falso, ser-no ser"<sup>12</sup>, de trabajar para devolver su legitimidad y su derecho a una existencia vivible a todos aquellos que no viven el género de acuerdo con las normas hegemónicas que regulan el proceso de citación o repetición ritualizada a través del cual tiene lugar la adquisición de la identidad de género o la reproducción cultural de identidades. Es decir, según Butler nuestra tarea más urgente en nombre de lo que denomina "el ejercicio de la libertad de género" (1990: 198) consiste en desbaratar la organización diádica del sexo y del género y la jerarquía que siempre llevan aparejada poniendo de relieve su contingencia e inestabilidad, su incapacidad para reflejar las discontinuidades e inconsistencias que existen tanto dentro de cada uno de los términos del binomio como en cada sujeto particular. Ello implica una rearticulación de los mismos términos que otorgan legitimidad e inteligibilidad que inevitablemente desestabilizaría el modelo jurídico opresor-oprimido y por ello sería contrario a los intereses de esos modos de

entender el feminismo que pretenden fijar de una vez por todas el contenido de la categoría "mujeres" y del término "intereses o preocupaciones femeninos" (ya sea inmovilizándolas en una posición de eternas víctimas de un enemigo único y universal, el patriarcado, o bien como una alteridad absoluta perteneciente al orden lacaniano de lo Imaginario).

Y es que tanto el feminismo de la diferencia como el de la igualdad creen que la lucha por "la transformación social de las relaciones de género" (Butler, 2001: 7) depende de mantener y proteger una concepción estable y binaria del sexo y del género. El primero de estos paradigmas hace de la diferencia sexual una función de la ontología, por lo que la convierte en una realidad material prediscursiva irreductible. Para autoras como Irigaray o Cixous el sexo no es una construcción social, sino que describe un aspecto esencial de la vida del cuerpo, de esa feminidad esencial e insuperable anterior a la cultura que hay que recuperar como el único lugar posible desde el cual articular una resistencia a la dominación patriarcal del orden simbólico. Este movimiento de mera inversión consistente en celebrar y afirmar en su especificidad el término degradado de la oposición binaria masculino-femenino no constituye un gesto deconstructivo ya que al reforzar y rehabilitar esa organización diádica nos devuelve al escenario de ese determinismo biológico a cuya refutación dedicó Beauvoir su obra.

En cuanto al feminismo ilustrado, sus principales representantes (Benhabib y Nussbaum, por ejemplo) coinciden en afirmar que por razones estratégicas, y de modo provisional, es necesario mantener el binarismo porque su desdibujamiento serviría para ocultar las relaciones asimétricas de poder que lleva consigo. Pero consideran que en último término el objetivo final de la lucha feminista sería la eliminación completa de las marcas de género. Pero ello implica postular un ser humano anterior al género (concebido como rasgo secundario o no esencial) al que es posible volver en un movimiento de autotranscendencia que para el feminismo postestructuralista plantea numerosas dificultades. De ahí que Butler no apueste por la imposible anulación de las diferencias de género, sino por llevarlas más allá de ese marco binario que las convierte en ilusiones ontológicas y pretende agotar sus posibilidades.

En *Situating the Self* Benhabib parece aceptar la tesis butleriana de que la distinción sexo-género debe ser rechazada poniendo de manifiesto el carácter también construido del primero, tesis ya desarrollada por Foucault y Wittig<sup>13</sup> al afirmar que "the construction and interpretation of anatomical difference is itself a social and historical process [...]. Sex and gender are not related to each other as nature to culture" (Benhabib, 1992: 192).

Pero se niega a aceptar la reformulación de estas dos categorías que Butler ofrece a través del concepto de performatividad -como único modo de pensar su construcción fuera del falso dilema voluntad libre-determinismo que impone el discurso humanista<sup>14</sup>- porque considera que eliminan la capacidad de acción del sujeto sexuado y generado. De ello nos ocupamos a continuación.

### ***3. El significado de la construcción en Butler: ni determinismo (Benhabib) ni voluntad libre (Nussbaum)***

To claim that the subject is constituted is not to claim that it is determined; on the contrary, the constituted character of the subject is the very precondition of its agency (Butler, 1995b: 46).

En este apartado vamos a tratar de mostrar las razones por las que consideramos que tanto Nussbaum como Benhabib malinterpretan la versión del constructivismo que está en juego en la teoría butleriana de la constitución preformativa del sujeto. Nussbaum y Benhabib vuelven a instalar un sujeto o agente soberano detrás de la acción, rehabilitando esa metafísica del sujeto que Nietzsche, Foucault y Butler tratan de desbaratar. Pero es importante constatar que lo hacen de manera diferente.

En cuanto a Benhabib, sostiene que la propuesta butleriana de la performatividad discursiva desemboca inevitablemente en el determinismo social o cultural (1995c: 110 y 111). Esta conclusión fatalista se debe a que Benhabib confunde la visión butleriana del constructivismo con la del denominado monismo lingüístico o discursivo, que entiende la construcción lingüística como impositiva y determinista. En esta interpretación (que insistimos, no es la defendida por Butler), una versión estructuralista de la palabra divina, una fuerza impersonal personificada, que puede adoptar el nombre de Discurso, Poder o Cultura, ocupa el lugar que la tradición humanista reservaba al sujeto soberano, quien ya no es el origen de la acción. Según esta interpretación, la afirmación de que el sujeto es construido significa que es exhaustivamente constituido y determinado en el proceso.

Por lo que respecta a Nussbaum, esta autora reduce el concepto de performatividad discursiva al de performance o representación teatral, que supone un sujeto humano voluntarista que asume su género a través de una acción instrumental. Esta confusión es la que le permite afirmar que en Butler el género y el sexo no son más que "artificios" (Nussbaum, 1999) manipulables por un sujeto previo. Ello significa negarse a tener en cuenta

las innumerables ocasiones en las que Butler reconoce tanto el carácter necesario del género y del sujeto (sin que este reconocimiento del papel fundamental que estas construcciones desempeñan en nuestras vidas suponga negar su carácter abierto a la transformación) como el hecho de que el sujeto es producido en y a través de esa matriz de relaciones de género, que por lo tanto es anterior a la emergencia misma de lo humano y no es ni singular ni soberana en su acción productiva. Esta misma interpretación voluntarista de la tesis butleriana de la construcción performativa del género es la que encontramos en la filósofa española Celia Amorós, para quien el género, tal y como ella lo lee en Butler, es una especie de "ficción" carnavalesca que un sujeto previo puede manejar a su antojo, como si se tratara de una máscara (Amorós, 1997: 458 y 1998: 140).

Como vamos a ver enseguida, estas maneras diferentes de concebir al sujeto (humanista y postestructuralista) llevan consigo diferentes modos de entender en qué consiste su *agency* o capacidad de actuar, qué es lo que la posibilita y cuáles son sus límites.

De modo que frente a las interpretaciones de estas dos autoras, consideramos que en el feminismo postestructuralista de Butler el sujeto no desaparece, sólo que es un efecto y ya no es soberano. Precisamente Butler es plenamente consciente del hecho de que,

The dismissal of the subject as a philosophical trope underestimates the linguistic requirements for entering sociality at all (p. 29). Individuals are said to acquire their intelligibility only by becoming subjects [...] The subject is the linguistic occasion for the individual to achieve and reproduce intelligibility, the linguistic condition of its existence and agency (p. 11). Subjection signifies the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject [...] the subject is at once formed and subordinated [...] Subjection consists in this fundamental dependency on a discourse we never choose but that, paradoxically, initiates and sustains our agency [...] Power is not simply what we oppose but also, in a strong sense, what we depend on for our existence and what we harbour and preserve in the beings that we are (p. 2). (Butler, 1997a: 29, 11 y 2)

Este modo de concebir la *agency* ya no apela a un fundamento transcendental anterior a la cultura para justificar su eficacia. Tanto Benhabib como Nussbaum conciben esa instancia de acuerdo con los ideales humanistas de autonomía, capacidad de elección, reflexión y autodeterminación. Frente a esta defensa de un fundamento ontológico prediscursivo que implícitamente afirma el carácter presocial de la libertad Butler sostiene que "there is no



ontologically intact reflexivity to the subject which is then placed within a cultural context" (1995b: 46).

Tal y como sugiere el título de su obra de 1992, en Benhabib hay un esfuerzo típicamente existencialista por situar a esa entelequia de herencia cartesiana. Pero este intento de concebir una conciencia encarnada mantiene el dualismo mente-cuerpo y no es tan radical como para admitir que esas circunstancias que constituyen su especificidad la configuran. De ahí que nos encontremos ante un sujeto voluntarista y soberano que existe separado y con independencia de los regímenes reguladores a lo que se opone y que extrae su capacidad de trascender lo dado y de oponerse a ese poder con el que mantiene una relación de oposición externa de otro dominio, del dominio de lo universal y de lo eterno.

Butler, en cambio, considera que esa capacidad de respuesta a los abusos de poder ya no necesita de un yo prediscursivo o puro, no contaminado por las prácticas del poder, como único origen posible de la libertad. El de Butler es un feminismo que, a diferencia de los de la igualdad y la diferencia, reconoce la faceta positiva y productiva del poder en todo su alcance, por lo que no cree que haya un afuera o un antes del poder y que la resistencia tenga que venir de allí para ser real. De ahí que sitúe esa capacidad de transformar o subvertir lo dado en la posibilidad de variación que se da en toda repetición. Es decir, dentro del poder, dentro de las prácticas políticas de significación que establecen y regulan la identidad. La construcción no es pues lo contrario de la capacidad de actuar, sino el único escenario en el que esa resistencia puede ejercerse de un modo eficaz. La iterabilidad de la performatividad, la cadena de actuaciones repetidas que constituye la identidad, presenta la posibilidad inmanente de ser contestada.

Como ya apuntábamos en el apartado anterior, la adquisición de un género es un proceso interminable que consiste en la repetición o citación de las normas culturales que lo rigen, de unos estilos corporales ya establecidos. Pero el repetirlos no significa que estemos condenados a reproducirlos acríticamente porque la propia inestabilidad de esa cadena de actuaciones en la que nos vemos envueltos posibilita que esas normas obligatorias pero contingentes puedan ser desplazadas y sometidas a nuevas configuraciones. Y es que en la repetición que constituye el yo nunca se da identidad, porque ese yo no puede repetirse, citarse a sí mismo con absoluta fidelidad. De ahí el carácter subversivo de esa imitación repetitiva en la cual nos vemos envueltos, que es el mecanismo por el cual tiene lugar siempre la reproducción cultural de identidades. Si todos los géneros se adquieren imitando un ideal que es producido por la propia imitación como su efecto, si son producidos como los efectos

de verdad de un discurso de la identidad primaria y estable, entonces no disponemos de criterios para calificar a unos de originales y verdaderos y a otros de derivados y falsos.

Benhabib, Nussbaum y Amorós comparten un mismo impulso consistente en trivializar y de este modo cuestionar la eficacia política real de las estrategias subversivas sugeridas por Butler, sobre todo la parodia y la resignificación. Según la ridiculización a la que Nussbaum somete al feminismo postestructuralista:

Feminist thinkers of the new symbolic type would appear to believe that the way to do feminist politics is to use words in a subversive way, in academic publications of lofty obscurity and disdainful abstractness. These symbolic gestures, it is believed, are themselves a form of political resistance. Symbolic verbal politics, in addition to being offered as a type of verbal politics, is held to be the only politics that is really possible [...]. Deprived of the power of larger or more lasting changes, we can still perform our resistance by the reworking of verbal categories [...] a stance that looks very much like quietism and retreat. (Nussbaum, 1999).

Dos son las objeciones fundamentales que a nuestro juicio pueden plantearse a esta lectura:

En primer lugar, Butler apuesta claramente por seguir usando la categoría mujeres para lograr objetivos de reforma en leyes referidas, por ejemplo, a la igualdad laboral en las que todas, desde Betty Friedan hasta la más joven de las mujeres trabajadoras, feministas o no, partidarias de uno u otro paradigma, estaríamos de acuerdo. Es decir, Butler no defiende una retirada lúdica del campo de la política representativa porque es consciente de que este modo de concebirla constituye la configuración contemporánea del poder en la cual tenemos que movernos. De modo que, lejos de creer en la posibilidad de un dominio político libre de poder, en el que una élite ociosa pudiera entregarse al juego de la proliferación paródica de los géneros como si se tratara de meros disfraces, la filósofa nortamericana nos invita a seguir usando la categoría mujeres (no cree que su deconstrucción y su crítica genealógica hayan acabado con su carácter útil y necesario). Pero habría que invocarla de un modo antiesencialista, manteniéndola abierta a futuras resignificaciones, y siendo consciente de su carácter construido y por lo tanto contingente. En Butler la misma constitución y regulación de la identidad (tanto individual como colectiva) es un asunto político. De este modo el popular lema acuñado en los Estados Unidos de la década de los sesenta, según el cual "The

personal is political" adquiere una nueva significación que viene a poner de manifiesto la insuficiencia teórica del feminismo ilustrado.

En segundo lugar, al oponer lo que denomina "política simbólica" a la verdadera política, es decir, aquella que trata de mejorar las condiciones de vida concretas de las mujeres reales, Nussbaum no tiene en cuenta que las intervenciones a nivel legal y judicial (las únicas que el feminismo liberal parece considerar legítimas) pueden, aún siendo necesarias, no ser suficientes porque no tienen en cuenta el hecho de la importancia central que para nosotros, seres discursivamente constituidos, tiene el lenguaje y ese dominio de lo simbólico en el que nos convertimos en sujetos viables. Butler intenta repensar lo simbólico lacaniano no como una estructura permanente imposible de modificar, sino como capaz de resignificación, como la dinámica temporal de esos discursos reguladores que establecen lo que cuenta como ser.

La capacidad de acción de este sujeto postsoberano que es un efecto de la acción preformativa del poder como discurso es el resultado de habitar y apropiarse activamente de los medios a través de los cuales tiene lugar esa subordinación que nos inicia y mantiene en la existencia. Puesto que hemos adquirido existencia social citando al poder, tratando de aproximarnos a ese ideal fantasmático o ilusión ontológica representado en la categoría identitaria mujer, hemos de seguir usando este término que previamente nos ha usado. Y podemos hacerlo a través de una imitación o repetición que, en lugar de servir para consolidar su hegemonía y el carácter supuestamente natural y necesario de sus representaciones normativas, ponga de manifiesto su arbitrariedad y su carácter contingente en cuanto mecanismos históricamente situados y por lo tanto modificables de decidir lo que es la feminidad. Nussbaum debería tener en cuenta que este reconocimiento de la constitución discursiva de la identidad de género y de la fuerza normativa del poder como discurso hace que, en la práctica, resulte muy difícil mantener la distinción teórica entre lo lingüístico y lo social.

Por otra parte, Butler se opone a la ingenuidad del modo que esas tres autoras tienen de concebir el lenguaje, como un medio transparente capaz de representar lo externo y expresar lo interno al servicio de un agente previo que mantiene con él una relación de exterioridad meramente instrumental. En su lugar, lo concibe como el lugar donde cristaliza y se sedimenta una compleja historia de poder y discurso de la que ese sujeto no es más que un efecto.

Lo que a nuestro juicio convierte a Butler en una figura indispensable en el panorama de la crítica actual es su capacidad para recordarnos que los esfuerzos feministas de lograr que

el género sea un lugar de libertad, más inclusivo y menos violento, sólo serán posibles si las diversas teorías agrupadas bajo ese calificativo continúan luchando para evitar que sus categorías se fijen y acaben convirtiéndose en los instrumentos de nuevos regímenes reguladores, igual de exclusivos y excluyentes que ese patriarcado al que pretendían oponerse. Ello significa que el significante "mujeres" ha de ser constantemente resignificado, sometido a una renegociación o reformulación que sea consciente de las exclusiones que lo hacen posible garantizando su coherencia e inestabilidad. La inclusividad total es imposible pero si aceptamos que, como categoría identitaria que es, el término "mujer" efectúa una totalización temporal que hace que nunca pueda ser capaz de describir esa frágil red o conexión variable de relaciones que somos, quizá estemos más dispuestas a aceptar su permanente rearticulación como término de afiliación cuyo futuro excede al control de todas nosotras.

### Bibliografía

- AMORÓS, C. 1997. *Tiempo de feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- AMORÓS, C. 1998. "Feminismo y perversion", en L. Posada Kubissa, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, Madrid, Horas y Horas.
- BEAUVOIR, S. 1987. *El segundo sexo* (2 vols.), Madrid, Cátedra.
- BENHABIB, S. 1992. *Situating the Self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Oxford, Blackwell.
- BENHABIB, S., BUTLER, J., CORNELL, D., FRASER, N. 1995. *Feminist contentions: A philosophical exchange*, New York, Routledge. Incluye, entre otros, BENHABIB, S., "Feminism and Postmodernism: An uneasy alliance", 1995a, p. 17-34, BUTLER, J., "Contingent Foundations: Feminism and the question of 'postmodernism'", 1995b, p. 35-57, BENHABIB, S., "Subjectivity, historiography, and politics: Reflections on the Feminism/Postmodernism Exchange", 1995c, p. 107-125 y BUTLER, J., "For a Careful Reading", 1995d, p. 127-143.
- BENHABIB, S. 1994. "From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties". Online: [http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/94\\_docs/BENHABIB.HTM](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/94_docs/BENHABIB.HTM).
- BURGOS, E. 2002. "Género y sexo en la teoría feminista contemporánea", en Joan B.Llinares y Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 369-393.

- BURGOS, E. 2000. "Judith Butler: hacia un feminismo 'postfeminista'", en *Riff Raff*, nº 013, 2ª época, primavera, p. 20-29.
- BURGOS, E. 2003. "Lecturas de Butler desde la filosofía feminista española", en *Riff Raff*, nº 021, 2ª época, invierno, p. 85-98.
- BUTLER, J. 1999 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London, Routledge. (1ª edición de 1990).
- BUTLER, J. 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York and London, Routledge.
- BUTLER, J. 2000. "Imitación e insubordinación de género", *Revista de Occidente*, 235, Madrid.
- BUTLER, J. 1990. "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en BENHABIB, S. y DRUCILLA, C., *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim.
- BUTLER, J. 1997a. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- BUTLER, J. 1997b. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York and London, Routledge.
- BUTLER, J. 2001. "La cuestión de la transformación social", en BECK –GERNSHEIM, E., y otras, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, p. 7-30.
- DERRIDA, J. 1989. "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, p. 347- 372.
- FOUCAULT, M. 1992. *Historia de la Sexualidad* (3 vols.), Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. 1995. "Theatrum Philosophicum", en *Theatrum Philosophicum/ Diferencia y repetición*, Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, M. 1999. "Sexo, poder y gobierno de la identidad", *La Balsa de la Medusa*, 49.
- HUTCHEON, L. 1989. *The Politics of Postmodernism*, New York and London, Routledge.
- LYOTARD, J. F. 2000. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
- LYOTARD, J. F. 1995. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa.
- NUSSBAUM, M. 1999. "The Profesor of Parody", *The New Republic*, 22 February. Online: <http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html>. Nuestras citas están tomadas de [http://www.eyedea.ch/archiv/texte/the\\_professor\\_of\\_parody.html](http://www.eyedea.ch/archiv/texte/the_professor_of_parody.html).
- RORTY, R. 2000. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel.

- RORTY, R. 2002. "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises".  
Online: <http://www.stanford.edu/~rrorty/redemption.htm>.
- VATTIMO, G. 1992. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- WAUGH, P. 1984. *Metafiction: The Theory and practice of Self-Conscious Fiction*, London and New York, Methuen.
- 

Notas

- <sup>1</sup> Patricia Waugh, *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*, London and New York, Methuen, 1984.
- <sup>2</sup> Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, 1988, p. 137.
- <sup>3</sup> Judith Butler, *Gender Trouble*, New York and London, Routledge, 1999, p. IX. (la traducción es nuestra).
- <sup>4</sup> Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 163.
- <sup>5</sup> Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York and London, Routledge, p. 241.
- <sup>6</sup> Martha Nussbaum, "The Profesor of Parody", *The New Republic*, 22 February, 1999.  
Online: <http://www.eyedea.ch/archive/texte/the professor of parody.html>.
- <sup>7</sup> *Ibíd.*
- <sup>8</sup> *Ibíd.*
- <sup>9</sup> Jacques Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 347-372.
- <sup>10</sup> Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, op. cit., p. 8.
- <sup>11</sup> Michel Foucault (ed.), "El sexo verdadero", en *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Madrid, Ed. Revolución, 1985, p. 11-20 e *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 187.
- <sup>12</sup> Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum/ Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 13.
- <sup>13</sup> Véase por ejemplo "One is not born a woman", en *Feminist Issues*, vol.1, núm. 2, 1981, p. 47-54.
- <sup>14</sup> Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversin of Identity*, op. cit., p. 9.

### *Introducción*

El pensamiento de Chantal Mouffe aporta claves y análisis que ayudan a pensar un presente complejo, en el que la diferencia y el conflicto, sin ser novedades, han adquirido una relevancia sobresaliente. La diferencia, sistemáticamente redirigida, incorporada y reducida a lo que José Luis Rodríguez llama corriente circulatoria principal<sup>1</sup> ha irrumpido con fuerza, situándose en los escenarios públicos a través de los movimientos sociales: el feminismo, el ecologismo, los países empobrecidos, los nacionalismos emergentes, los derechos sexuales... Un extenso número de voces distintas han proclamado en la plaza su exclusión de la política instituida, y pelean por otro marco. Pero el pensamiento político clásico no puede reconocerlas, pues las lentes que usa para mirar, la universalidad abstracta, las hace a sus ojos indistinguibles.

Por otra parte, el conflicto, inevitable en la convivencia entre personas o grupos, es a menudo equiparado conceptualmente y reducido a violencia, cuando conflicto y violencia son dos cosas distintas. La violencia se despliega en diversas dimensiones: no es lo mismo la violencia directa, la violencia estructural o la violencia cultural; pero todas ellas son formas de violencia. En cuanto al conflicto está ahí, en las relaciones humanas, y es cierto que taparlo, disfrazarlo o ignorarlo, finalmente puede hacerlo estallar en forma de violencia. Que el conflicto devenga en violencia es la muestra de una impotencia, generalmente de una impotencia política. Por eso es importante pensar un marco político que permita hacer aflorar los conflictos, huyendo de la ocultación derivada del simulacro de la homogeneidad. Y más en un momento en que muchos conflictos bélicos mantienen una relación estrecha con aspectos identitarios, pues a diferencia de lo que sucedía en la época de la Guerra Fría, en la que se libraba una pugna de poder entre dos bloques que trataban de lograr adeptos, de incluir, ahora predominan las situaciones excluyentes, en las que se trata de eliminar al Otro.

Pensar la identidad desde otras claves puede permitir comprender mejor los mecanismos que se ponen en juego en la irrupción de los conflictos identitarios y también las dificultades teórico-prácticas con las que se enfrentan los sujetos colectivos que en su lucha contra la subalternidad ven la necesidad de reafirmarse y constituirse en una voz. Por ejemplo, las mujeres.



Mouffe ha pensado sobre la identidad y defiende una noción de la política que no sea cauce de ocultamiento de los conflictos. Más aún, extiende la naturaleza conflictiva a la misma democracia moderna, pues al ser resultado de la articulación de dos tradiciones, la liberal y la democrática, está sometida a dos lógicas distintas. Una tensión que persiste, pese a que el liberalismo se democratizó y la democracia se liberalizó, y se hace patente también ante el conflicto que viven los nuevos actores sociales que, tras haber sido excluidos por un factor diferencial, el sexo, por ejemplo, tratan de encontrar un lugar en el sistema político. La repercusión de la diferencia en la concepción de la ciudadanía es un núcleo de debate que encuentra en el feminismo diferentes visiones y propuestas, un debate ante el que ni Mouffe ni quien esto escribe se sienten ajenas.

### *La identidad nómada*

La noción esencialista del sujeto como categoría universal, constituido por un núcleo ahistórico, central e irreductible es negada por toda la tradición estructuralista y post-estructuralista en la que se inserta el pensamiento de Chantal Mouffe. El psicoanálisis ha minado la noción de sujeto como un núcleo unitario, compacto y homogéneo, del que emanaría la voluntad de acción, mostrando que el ego no es transparente sino que se estructura en diversos niveles muchos de los cuales se escapan al control de la conciencia y la racionalidad del propio sujeto. Ampliando esta visión, Lacan habla de una serie de registros - simbólico, real e imaginario- que penetran la identidad, mientras el sujeto ocupa el lugar de la carencia: el vacío que es a la vez subversión y condición de toda identidad. Para Mouffe, opuesta al esencialismo y el objetivismo, no existen identidades cerradas y definibles, acotadas por categorías objetivas y fijas en el tiempo, no existen identidades naturales: "la historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y no hay una identidad oculta que deba ser rescatada más allá de la última identificación" (Mouffe, 1993: 110).

La crítica al esencialismo permite a Mouffe descabalar la noción de identidades colectivas como "la clase obrera" o "las mujeres", una operación que mejora la comprensión de la complejidad y los avatares políticos. En éste, como en otros aspectos su pensamiento se apoya o se beneficia de lo aprendido en la operación de deconstrucción de las categorías marxistas que efectúa junto a Ernesto Laclau en *Hegemony and Socialist Strategy*. Escrito en 1985, antes de la caída del Muro de Berlín, es éste un trabajo de crítica y reactivación de la experiencia histórica del marxismo; en él se recogen los debates que, a la luz de los nuevos problemas, van surgiendo en el mundo del marxismo, en los que se ponen en juego posiciones

encontradas y posiciones perdidas que ellos recuperan. Y que muestran que la tradición marxista no es un bloque monolítico y dogmático, sino un bagaje teórico diversificado y en muchos casos ambivalente. Es en los textos de Rosa Luxemburg en los que ellos perciben la tensión entre dos lógicas: la lógica de la necesidad, que es una lógica de lo literal y la lógica del espontaneísmo, que es una lógica del símbolo; llamarán "posiciones de sujeto" a la multiplicación de puntos de antagonismo y formas de lucha que aparecen en el análisis de Luxemburg. Lo destacable de este trabajo, a mi entender, es que Mouffe y Laclau ponen en primer plano el proceso de quiebra de visiones y conceptos que se va dando a lo largo de los años, en el que puede verse cómo nociones como "la necesidad histórica" y la clase obrera, sujeto del cambio revolucionario, irán retrocediendo y perdiendo peso, y cómo en las sucesivas reflexiones hay una expansión de "la lógica de lo contingente" frente a la "lógica de la necesidad histórica".

El desmoronamiento de la necesidad y la literalidad, aplicado a la identidad, conlleva la emergencia de las vicisitudes y tensiones contextuales que se cruzan en el sujeto, empujado a negociar u optar, aunque sea de modo implícito, entre diferentes identificaciones. A falta de fijación en torno a un punto preconstituido y puesto que la estabilidad no está dada de antemano, el hecho de que ningún centro de subjetividad preceda a las identificaciones del sujeto, no impide que se fragüen fijaciones parciales, en un doble movimiento de descentramiento y de institución de puntos nodales. Mouffe concibe el agente social,

como una entidad constituida por un conjunto de "posiciones de sujeto" que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento (Mouffe, 1993, 110).

Según Laclau y Mouffe, el sentido más profundo de la afirmación de Althusser de "que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico". Hablar de relaciones sociales sobredeterminadas equivaldría así a mencionar su carácter simbólico. Este carácter implica que "carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente" (Laclau-Mouffe, 1985, 110).

Mouffe ha calificado las identidades de nómadas, significando que se da un proceso continuo de mestizaje, que está continuamente constituyéndolas. La identidad se constituye siempre en relación, bajo una condición de diferencia que separa de algún "otro" que funciona

como "exterior". Las dos claves constituyentes de la identidad, que es dinámica y contingente, serían pues la relación y la diferencia. Como dice en uno de sus trabajos paradigmáticos sobre el tema,

el pensamiento liberal pone en escena una lógica de lo social que implica una concepción del ser en tanto que presencia y concibe la objetividad como propia de las cosas en sí mismas. Por eso le es imposible reconocer que puede existir una identidad sólo si está construida como "diferencia" y que toda objetividad social está constituida por actos de poder (Mouffe, 1996, 4).

Apoyada sobre la noción de exterior constitutivo de Derrida dirá que siempre hay un exterior con el que estamos en interacción, que es constitutivo, que nos constituye. Que el exterior y el interior están imbricados, que toda identidad "se desestabiliza irremediamente por su 'exterior'" (Mouffe, 1996, 9). Ese movimiento, ese tránsito de la identidad concebida como nómada, permite comprender el surgimiento del antagonismo.

De hecho, en el campo de las identificaciones colectivas –donde se trata de la creación de un "nosotros" mediante la delimitación de un "ellos"- habrá siempre la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación amigo/enemigo, es decir, que ella misma se convierta en el espacio de un antagonismo. Esto sucede cuando el otro, que hasta ahora se había considerado bajo el modo simple de la diferencia, empieza a ser percibido como aquel que niega mi identidad y cuestiona mi existencia. A partir de ese momento, cualquier forma de la relación nosotros/ellos, ya sea de tipo religioso, étnico, económico u otro, se hace política (Mouffe, 1996, 6).

La deconstrucción de la identidad esencial es necesaria para comprender la variedad de relaciones sociales donde se han de aplicar los principios de libertad e igualdad, pues

Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar acerca de la multiplicidad de las relaciones de subordinación (Mouffe, 1993, 110).

Una vez que se ha descartado una esencia común, nociones como la de "mujeres", "negros" o "clase trabajadora" pueden concebirse según lo que Wittgenstein designa como "semejanza de familia".

La revisión crítica de la noción de identidad como lugar esencial donde radicaría el sujeto universal, es uno de los puntales de la propuesta política que Laclau y Mouffe han llamado democracia radical pluralista. Para estos autores, la crítica del esencialismo, en sus múltiples formas: humanismo, racionalismo, universalismo, no es un obstáculo para un proyecto democrático sino su condición de posibilidad. A este respecto me pregunto cómo repercute esta negación del sujeto universal en el avance de la instauración y la defensa de los Derechos Humanos. Aunque no puedo aquí establecer los términos de desacuerdo entre ambas autoras, esta duda se relaciona con la confrontación que supone la defensa del esencialismo aristotélico efectuada por Martha Nussbaum<sup>2</sup>. Y es que Nussbaum considera fundamental para la defensa de los Derechos Humanos universales, el retener una noción del ser humano universal como categoría central.

### ***Conflicto y democracia: la democracia radical pluralista***

El establecimiento de la distinción entre lo político y la política, que hace Mouffe, permite incorporar las dos raíces de la palabra político/a: *polemos* y *polis*. Según la autora, tanto los liberales como los comunitaristas, en su deseo de destacar el convivir de la polis, dejan de lado la parte del antagonismo y el conflicto, el *polemos*. Pero esto no pasa de ser un mero deseo que impide orientar la reflexión política hacia la transformación del enemigo en adversario y también impide orientar la política hacia la creación de instituciones "que permitan transformar el antagonismo en agonismo" (Mouffe, 2003, 13). Lo político, tal como ella lo concibe, es otra forma de hablar del conflicto, algo inevitable,

ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, (mientras) "la política" apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por "lo político" (...) la política consiste siempre en "domesticar" la hostilidad y en tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas. El objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo (Mouffe, 2003,14).

El meollo de la política es la institucionalización de lo social, es decir, la definición y articulación de las relaciones sociales en un campo crispado por los antagonismos. Ése es el valor que Mouffe y Laclau dan a la política: la capacidad de influir en ese articular que no oculta el conflicto ni la diferencia. Es de destacar el empeño por dar un lugar al conflicto en la política cuando vemos crecer la tendencia a sacar los conflictos de ella y abordarlos mediante el uso de la violencia; también el compromiso con el reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia, que no es algo a orillar o asimilable sino un elemento crucial de la convivencia y un motivo de conflicto también.

Recuperar el peso del conflicto en la política me parece acertado y necesario. Puede impedir el deslizamiento del poder o de otros grupos hacia la búsqueda de salidas al mismo fuera de la política, es decir mediante la violencia. Determinados grupos sociales no ven que sus planteamientos, antagónicos con lo establecido, quepan dentro de la política que se hace. Asisten a ella desde una exclusión que no es reconocida como tal. La importancia de no negar el conflicto ni cerrarlo en falso, más bien al contrario, el reconocerlo y buscar cauces de acción política para su transformación, es uno de los presupuestos de la investigación orientada hacia la legitimación de una cultura de paz.

Mouffe critica el "modelo de consenso", que impregna las distintas propuestas de la democracia actual. Parte de una reafirmación democrática -para ella la característica fundamental de la modernidad es la revolución democrática- pero quiere mostrar el conflicto en el que se asienta la democracia liberal. Un conflicto que nace de la tensión entre las dos tradiciones incluidas en el proyecto político de la modernidad, la liberal y la democrática y que la dinámica de la política democrática moderna es incapaz de aprehender. La democracia liberal se asienta en una paradoja, escribe, dado que pretende servir a la vez la noción de libertad individual del credo liberal y la noción democrática de igualdad. Pretende también eliminar la existencia del conflicto, y la noción de adversario, al asentarse en un marco que apela a la racionalidad (Rawls) o a la argumentación deliberativa (Habermas) como procesos que llevan a un consenso que se postula como alcanzable y deseable. De este modo, piensa la autora, la pluralidad es arrojada fuera, por mucho que se hable de ella. Para Rawls, la pluralidad (religiosa, moral, etc.) queda confinada al ámbito de lo privado; para Habermas, es superada mediante la deliberación argumentativa. Para Mouffe,

es la incapacidad de los teóricos y los políticos democráticos para reconocer la paradoja cuya expresión es la política liberal democrática lo que se encuentra en el origen de su equivocado énfasis en el consenso y lo que sostiene su creencia de que el antagonismo puede ser erradicado (Mouffe, 2003, 24-25).

Compartiendo el fondo de la crítica al modelo de consenso, habría que insistir más en si el consenso puede servir de ocultación de posibles conflictos, así como distinguir si es tomado como punto de partida, sobreimpuesto, pues, o de llegada, conseguido por tanto a través de un proceso, del que será a su vez importante averiguar tanto su contenido como los actores involucrados; es decir, si el consenso se ha producido con o sin exclusiones.

Laclau y Mouffe hablan de acción política como algo que no sólo atañe a los partidos y al Estado. Cualquier lucha cuyo objetivo sea transformar una relación social que construye un sujeto ligado a una relación de subordinación es para ellos una acción política. A su entender, no se trata de renunciar a la ideología liberal-democrática, sino de profundizarla y extenderla a nuevas direcciones, en lo que llaman una democracia plural y radical. Algo posible porque los elementos de un discurso pueden ser campo de lucha por la hegemonía. El principal obstáculo es el esencialismo: pensar que es posible fijar el significado de los eventos, independientemente de cualquier práctica articuladora, que impide comprender que los puntos nodales estructurantes de una formación social están constantemente desplazándose, o lleva a admitir que existen a priori una serie de puntos nodales privilegiados, lo que limita la capacidad de análisis y acción de la izquierda.

La democracia pluralista radical reconoce la irreductibilidad de la diferencia, la existencia del adversario y del conflicto. Todo ello en un marco teórico que hace de lo político su base constitutiva, no lo moral ni lo racional. Es un proyecto moderno y posmoderno a la vez. Moderno porque persigue "el proyecto no realizado de la modernidad", el proyecto político; posmoderno porque utiliza los elementos teóricos elaborados desde el posmodernismo, en particular la crítica que éste realiza al racionalismo y al subjetivismo. Se trata de una reformulación del proyecto socialista, que tiene la pretensión de dotar "a la izquierda de un nuevo imaginario, un imaginario que recoja la tradición de las grandes luchas por la emancipación y que tenga también en cuenta las contribuciones recientes del psicoanálisis y la filosofía" (Mouffe, 1993, 29).

La construcción de una cadena de equivalencias democráticas es una de las condiciones de la lucha de la izquierda por la hegemonía, en las circunstancias actuales de ofensiva neo-conservadora. No hay que ignorar los límites estructurales, pero tampoco abandonar el imaginario utópico. No se puede limitar la política a plantear los cambios posibles en el presente. Sin "utopía", sin la posibilidad de negar un orden más allá del punto del que somos capaces de amenazarlo, no es posible la constitución de un imaginario radical. El avance de un proyecto de democracia radical significa por tanto, forzar el mito de una

sociedad transparente y racional para que alcance el horizonte de lo social. Esto llega a ser un "no-lugar", el símbolo de su propia imposibilidad.

El discurso de la democracia ya no es más el discurso de lo universal; el nicho epistemológico del que los sujetos y clases universales hablaban ha sido erradicado y ha sido reemplazado por una polifonía de voces, cada una de las cuales construye su propio e irreducible identidad discursiva (Laclau y Mouffe, 1985, 191).

Ningún área discursiva está eliminada como campo de lucha: las instituciones jurídicas, el sistema educativo, las relaciones de trabajo, los discursos de resistencia de los grupos marginales, todos construyen formas irreducibles de protesta social y con ello contribuyen a la complejidad discursiva y a la riqueza sobre la que la democracia radical ha de ser construida.

Pero no se puede establecer una teoría general de la política sobre la base de categorías topográficas, categorías que fijan de manera permanente el significado de ciertos contenidos como diferencias que pueden ser localizadas dentro de un complejo relacional. Así, dicen, en la división entre Estado y sociedad civil, la opresión no sólo la ejerce el Estado. A veces, es el caso de la lucha contra el sexismo, el Estado es un medio importante para avanzar, mediante la legislación, en contra de la sociedad civil. Sucede en otros campos, en países poco desarrollados, frente a las formas extremas de opresión de las oligarquías. Además el Estado tampoco está separado nítidamente de la sociedad civil, sólo está relativamente integrado por las prácticas hegemónicas que se desarrollan en su interior. Algo parecido sucede con la estructura de partido, que puede ser un freno o un instrumento de expansión de las luchas democráticas (Laclau y Mouffe, 1985, 180).

A través del largo proceso que va desde las luchas de los trabajadores del siglo XIX, a la lucha de las mujeres, las minorías raciales o sexuales, y las luchas de otros diversos grupos marginales y anti-institucionales en el siglo XX, las relaciones sociales se han politizado. Y la separación entre público y privado se ha ido difuminando. No porque lo público haya invadido lo privado, sino porque se han ido borrando las líneas de separación, que a su vez separaban también dos espacios: el público, en el que se habían eliminado todas las diferencias bajo la equivalencia universal de la ciudadanía, y el privado, en el que se mantenía la proliferación y fuerza de las diferencias. Se ha roto la noción de un espacio único de constitución de lo político, asistimos a una proliferación de espacios políticos y a la emergencia de una pluralidad de sujetos, cuyas formas de diversidad y constitución sólo



podemos pensarlas si abandonamos la categoría de "sujeto" como una esencia unificante y unificada (Laclau y Mouffe, 1985, 181).

### *Las mujeres como sujeto colectivo*

Mouffe proyecta las críticas al estatus tradicional del sujeto al campo del feminismo, en el que uno de los núcleos del debate es si existe el sujeto colectivo al que cotidianamente nos referimos como "mujeres". Muchas feministas piensan que si las mujeres no se ven como una identidad coherente, no puede haber una política feminista. Creen que la negación de una identidad de mujer es un escollo para el feminismo, pues sin identidad, "no se pueden sentar las bases de un movimiento político feminista en el cual las mujeres puedan unirse como mujeres para formular y perseguir objetivos específicamente feministas" (Mouffe, 1993, 110). Pero Mouffe niega la existencia de identidades esencialistas o naturales, también la de las mujeres.

En un plano filosófico general, queda claro que si el exterior constitutivo está presente en el interior de toda objetividad como su posibilidad siempre real, entonces el interior en sí se convierte en algo puramente contingente y se revela así la estructura de simple posibilidad de todo orden objetivo. Esto pone en duda la concepción esencialista de la identidad y elimina toda posibilidad de fijar de manera definitiva la identidad o la objetividad. En la medida en que toda objetividad depende de una alteridad ausente, necesariamente se remite a esa alteridad, está contaminada por ella. Esto impide para siempre la seguridad de una identidad que pertenezca a uno y a la que uno pertenezca (...). De hecho la identidad se constituye a partir de una multiplicidad de interacciones y esto no ocurre dentro de un espacio cuyos contornos podrían ser delimitados.

Muchas investigaciones feministas o inspiradas por la corriente "postcolonial" han mostrado que se trata siempre de un proceso de "sobredeterminación" que teje vínculos muy complejos entre muchas formas de identificación y una red compleja de diferencias. Para pensar en la identidad, hay que tener en cuenta a la vez la multiplicidad de los discursos y de las relaciones de poder que la atraviesan y el carácter complejo de complicidad y de resistencia que proporcionan la trama de las prácticas en las que queda implicada esa identidad. En lugar de ver las distintas formas de identidad y de pertenencia como una

perspectiva y una experiencia, hay que reconocer allí lo que se juega siempre como una relación de fuerzas (Mouffe, 1996, 9).

Mouffe aplica a las mujeres la idea de que es el exterior, múltiple y contradictorio el que las constituye. En cualquier instante, seríamos así el resultado precario de un mestizaje, de un entrecruzamiento de posiciones de sujeto con las que podemos identificarnos, un resultado que es a su vez inestable. La identidad de las mujeres, como cualquier otra, es para ella una identidad nómada sujeta a lo contingente.

Las mujeres han crecido políticamente como voz precisamente en la rebelión ante ese exterior que las constituye en la sumisión y la inferioridad. Puede decirse que, entre las feministas, hay un acuerdo amplio de rechazo de una identidad impuesta. Al mismo tiempo, sabiendo el peso de lo simbólico, algunas piensan que situarse sólo en el filo desubicador de la negación actúa en la práctica como una estrategia de disolución. No cabe duda que afirmar algo así como "las mujeres no somos nada pero estamos oprimidas" parece no tener sentido. La reafirmación y la negación de "las mujeres" es un conflicto vivo. A este respecto, la imagen de un campo de fuerzas usada por Mouffe me parece muy gráfica y cuadra con las tensiones que rodean este debate. En este caso, pero también en otros se constata que "la existencia social de un grupo se construye siempre en el conflicto (...) "la identidad cultural" es el escenario y también el objeto de combates políticos" (Mouffe, 1996, 10).

Un ejemplo de esta tensión identitaria múltiple es el que relata Pragna Patel del colectivo South Black Sisters (SBS)<sup>3</sup>.

En un sentido, la historia de SBS puede verse como la historia de la resistencia a un conjunto de identidades impuestas. A lo largo de nuestros veinte años de existencia, hemos intentado sacudirnos las identidades encajadas sobre nosotras por parte de la comunidad, el movimiento anti-racista y por el Estado. Los elementos reaccionarios dentro de nuestra comunidad buscan imponernos una identidad que nos confine en los roles tradicionales de esposas y madres, con el fin de asegurar que los valores religiosos y culturales permanecen intactos y son transmitidos de una generación a otra. Hemos tenido que resistirnos también a los intentos realizados por los movimientos anti-racistas más progresistas de adscribir sobre nosotras una identidad negra, en singular. Tales construcciones, algunas veces abiertamente y más a menudo tácitamente, demandan la subyugación de todas las demás identidades en aras de la justicia racial. Esto ha conducido a la negación de otras experiencias e identidades, como las que emergen del género, la

casta, la clase y otras divisiones dentro de nuestras comunidades. Añadido a esto, nos hemos encontrado teniendo que resistir a las categorías y estereotipos racistas promovidos por el Estado Británico, cuyo efecto ha sido subordinar la diferencia, denigrar las culturas y religiones minoritarias, y confinarnos en el estatus de ciudadanas de segunda clase (o, en el caso de refugiadas, de tercera)<sup>4</sup>.

Además de que niegan la libertad individual, estoy también de acuerdo con que defender las identidades esencialistas favorece la aparición de enfrentamientos, que se apoyan en el inmovilismo de toda identidad esencial ligada a "valores morales no negociables" (Mouffe, 1996, 8). Continúa Pragna:

Nuestra experiencia como mujeres negras pertenecientes a una minoría en Gran Bretaña muestra que las construcciones de la identidad están constantemente en estado de flujo. Están siendo siempre negociadas y renegociadas en los procesos políticos y sociales, aquí y en el extranjero. Por ejemplo, por una parte, la construcción de las identidades religiosas fundamentalistas dentro de las comunidades minoritarias en el Reino Unido ha sido una respuesta al racismo del Estado Británico y a acontecimientos en el país de origen. Por otra, tales construcciones han sido apuntaladas por los imperativos conservadores de mantener los "auténticos" valores religiosos y culturales, percibidos bajo amenaza en el Oeste. Los líderes fundamentalistas religiosos han utilizado las identidades religiosas reencontradas para ganar poder y control sobre los recursos, las comunidades y los territorios locales<sup>5</sup>.

Esta descripción respalda las apreciaciones de Mouffe de que

un conjunto de posiciones de sujeto vinculadas por medio de su inscripción en las relaciones sociales, hasta ahora consideradas apolíticas, se ha convertido en sitio de conflicto y antagonismo y ha dado lugar a la movilización política (...) (de que) esta pluralidad no implica la coexistencia, punto por punto, de una pluralidad de posiciones de sujeto, sino más bien la constante subversión y sobredeterminación de una por las otras, lo cual hace posible la generación de "efectos totalizantes" dentro de un campo que se caracteriza por tener fronteras abiertas e indeterminadas (Mouffe, 1993, 111).

Ahora bien, la capacidad de mover y conmover que tiene el sujeto colectivo, la atracción de identificación que moviliza es inmensa. También su impacto político. Todavía hoy nos estamos beneficiando de los avances logrados bajo la invocación de la "clase obrera". Y ahí están las reflexiones de Hannah Arendt, cuando dice que la falta de comunidad de pertenencia deja a un ser humano huérfano, sin lugar en el mundo.

Los refugiados, los apátridas, los encerrados en los campos de exterminio... han podido comprobar que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro (...). Parece como si un hombre que no fuera más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante (...) la privación fundamental en el terreno de los derechos no es la de la libertad, sino la de "un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones" esto es, la privación de una comunidad de pertenencia, de una nación soberana en la que poder vivir como ciudadano el derecho a la diferencia frente a los otros pueblos<sup>6</sup>.

Lo destacable de esta cita, es el peso que da Arendt a la pertenencia a una comunidad política. Por otra parte, su noción de comunidad conlleva una problemática identitaria similar a la que atañe a las mujeres, a saber: el derecho a la diferencia que se reclama ¿se concibe como una diferencia definida por un conjunto de características cerrado y fijo, esencial, o es algo precario, a negociar, nómada, en definitiva?

En esta tensión, el planteamiento de Mouffe no niega la posibilidad de lograr la unidad ya que las distintas posiciones de sujeto pueden ser articuladas. La negación de un vínculo a priori no tiene por qué transformarse en una separación efectiva. De hecho, no pueden negarse los constantes esfuerzos hechos por las mujeres y tantos otros grupos para establecer vínculos históricos. Así pues, para ella, la unidad de las mujeres es posible. La describe como el resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales. Lo que no me queda claro es si a esta unidad posible entre las mujeres le da la categoría de comunidad o no.

En cualquier caso, el dilema entre igualdad y diferencia se derrumba, "pues ya no tenemos una entidad homogénea "mujer" enfrentada a otra entidad homogénea "varón", sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales" (Mouffe, 1993, 112). Ahora las cuestiones pasan a ser: "¿Cómo se construye la categoría "mujer" como tal dentro de diferentes

discursos? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? ¿Cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción?" (Mouffe, 1993, 112).

Para mí, es casi, casi, como situarse en el punto de salida, lo que en absoluto tiene un carácter peyorativo. Es decir, nos desembarazamos de esencialismos y falsas nociones, abrimos la puerta a la libertad, admitimos la plasticidad identitaria y marcamos la necesidad de las alianzas. En este punto, ¿cómo nombramos la unidad de las mujeres? ¿Cómo logramos identificarnos simbólicamente y a la vez no quedarnos atrapadas en esa identificación?

### *Judith Butler y Chantal Mouffe*

La posibilidad de ser nombradas para la identificación colectiva implica de por sí un conflicto. Judith Butler atribuye al nombrar un carácter performativo; su enfoque aclara algunas cautelas que se observan en Mouffe,

Los nombres, dentro del ámbito de lo político, producen la posibilidad de identificación, pero también anulan esa posibilidad. En la medida en que no son descriptivos (...), se convierten en puntos para una rearticulación hegemónica de posiciones de sujeto. Pero, ¿en qué consiste su poder productivo y cuáles son las condiciones de la posibilidad de ese poder? (...) ¿Será que tal vez el nombre abre un abismo que hace posible la contienda respecto de su función "correcta" y "propia"?<sup>7</sup>.

Con respecto al género, Butler niega que sea una esencia, "sino una realización reiterada de las normas que producen retroactivamente la apariencia de género como una profundidad interna constante (...) (el género) se constituye performativamente, mediante una repetición de actos (que en sí son la acción codificada de las normas) (pero) no por esa razón está determinado. De hecho, el género puede rehacerse y reescenificarse mediante la necesidad reiterativa por la cual se constituye"<sup>8</sup>. En cuanto a nombrarlo, sucede

1. Que el término que dice representar una realidad anterior retroactivamente produce esa anterioridad como un efecto de su propia operación.

2. Que toda estructura determinada adquiere su determinación mediante una repetición y, por lo tanto, una contingencia que pone en riesgo el carácter determinado de esa estructura.

Para el feminismo, eso significa que el género no representa una profundidad interna, sino que produce esa interioridad y profundidad performativamente como un efecto de su propia operación<sup>9</sup>.

Butler apoya también la noción de democracia radical y plural, haciendo una apuesta por la libertad y contra la violencia normativa de género, y de sexo, que ha sido leída de manera muy desigual entre las filósofas feministas. Tras leer a Elvira Burgos (2003) creo como ella que Butler puede ser interpretada en clave de defensa de la libertad y en contra de la violencia. Es lo que hace Burgos al adentrarse en una discusión de Butler que, a mi parecer, tiene muy presente a Mouffe y Laclau. Escribe Burgos que

La intelección del género como performativo implica entonces que las normas de género que nos configuran no nos atrapan, que pueden ser disputadas y que deben serlo si se pretende abrir la categoría en un movimiento más inclusivo y, por tanto, menos violento (Burgos, 2003, 7).

La aproximación de Burgos a Butler en el artículo citado es muy rica pero en el contexto de este trabajo lo que me interesa resaltar únicamente es algo que he podido descubrir personalmente, ya que me cuento entre quienes se habían aproximado a Butler hace tiempo: creo que leerla teniendo en mente a Mouffe y Laclau, es lo que permite cabalmente captar y defender "una lectura de la dimensión ético-política del feminismo de Butler así como su valor para la transformación social" (Burgos, 2003, 2).

### *Ciudadanía y política feminista*

Otro núcleo de debate y conflicto dentro del feminismo es el que hace referencia a si existe un conjunto de demandas específicas que expresen los intereses de las mujeres y un conjunto de valores específicamente femeninos que éstas puedan llevar a la política democrática. Es sabido que las feministas liberales, orientadas hacia la reclamación de la igualdad de derechos de las mujeres, o la ética de la justicia, son criticadas por otras que defienden la "ética del cuidado". Estas últimas, entre las que se encuentran Gilligan, Elstain y Ruddick<sup>10</sup>, y que Mouffe llama "maternalistas", defienden valores ligados a la experiencia de las mujeres de maternidad y cuidado, y acusan a las primeras de no desafiar los modelos dominantes de ciudadanía y política, a los que califican de masculinos. Para las maternalistas, valores como el amor, el cuidado y el reconocimiento de las necesidades (la dependencia) habrían de guiar la política. Siempre según Mouffe, quieren

que abandonemos la política liberal de lo público configurado desde el punto de vista abstracto de la justicia y del "otro en general", para adoptar en su lugar una política feminista de lo privado inspirada en las virtudes específicas de la familia: amor, intimidad y compromiso con el "otro en concreto" (Mouffe, 1993, 114).

Creo que es ésta una lectura reduccionista y parcial de las autoras mencionadas. Personalmente hago una bien diferente<sup>11</sup>. En absoluto interpreto que quieran que abandonemos la política liberal de lo público, sino que ésta se vea enriquecida con la experiencia que aportan las mujeres. En particular, Ruddick trata de rescatar el trabajo maternal como fuente de un pensamiento específico que, por su origen y contenido, entra en contradicción con el recurso a la violencia para la solución de los conflictos, y por tanto con la guerra. Pero defiende el trabajo maternal, que también llama maternaje, no sólo para las mujeres, sino para todos.

Me parece una lectura muy pobre de Ruddick, la que hace Mouffe, apoyándose en Díetz<sup>12</sup>. Esta última autora critica que el pensamiento maternal y la práctica de la maternidad pueda aportar algo a la política democrática, pues, dice, se trata de una actividad que es expresión de una relación desigual: la que se establece entre la madre y el hijo. La ciudadanía democrática, por el contrario, dice, debe ser colectiva, inclusiva y generalizada. Y "como la democracia es una condición en la que los ciudadanos aspiramos a ser iguales, la relación madre-hijo no puede aportar un modelo adecuado de ciudadanía" (Mouffe, 1993, 115). El argumento de Díetz no me parece concluyente. En primer lugar, ella habla de relación maternal como relación entre madre e hijo, y que ésta es una relación íntima, exclusiva y particular. Pues bien, íntima sí, pero exclusiva y particular no tiene por qué ser. Ni es así formulada por Ruddick, para quien una madre

es la persona (él o ella) que toma para sí la responsabilidad de las vidas de los niños y las niñas; aquélla para la que proporcionar cuidado a la infancia es una parte sustancial y regular de su trabajo y de su vida (Ruddick, 1989, 32)<sup>13</sup>.

Ruddick no identifica las madres con las mujeres y distingue la práctica maternal del hecho de dar a luz o trabajo de alumbramiento. Esta separación conceptual es la base sobre la que apoya su defensa de que el trabajo maternal es y puede ser llevado a cabo tanto por un hombre como por una mujer. Un corolario de esta distinción es que todas las madres son adoptivas, incluida la biológica. Por una parte, la adopción es un compromiso en el que



alguien decide dedicar parte de su vida al cuidado de un niño o una niña. Por otra, ser madre biológica no implica automáticamente hacerse cargo del trabajo maternal que ese nuevo ser va a requerir. Y si adoptar es comprometerse en el sentido mencionado, hasta la madre biológica más amorosa ejemplifica una adopción al comprometerse ante sí misma, de hecho, con el trabajo maternal cotidiano. Algo que podría decidir no hacer.

La práctica maternal se da, según Ruddick, como respuesta a tres tipos de demandas: el cuidado o mantenimiento de la vida del niño o niña, su necesidad de crecimiento y el logro de la aceptabilidad social por parte del grupo de referencia. Ser una madre equivale a comprometerse con estas demandas, realizando trabajos característicos que se despliegan en multitud de actos cotidianos: el trabajo del amor que preserva, atento a mantener esa vida que está a su cuidado; el trabajo de nutrir para el crecimiento y el trabajo de entrenar para la vida social e incorporación al grupo. El maternaje, pues, preserva, nutre, alimenta, hace crecer y entrena para la vida, es decir, socializa. Previamente, importa captar el hecho biológico de la vulnerabilidad como algo significativo socialmente. Y responder con el cuidado.

A mi entender esta noción de vulnerabilidad y dependencia del ser humano merece ser destacada y su respuesta de cuidado universalizada. El grueso de la tradición filosófica occidental ha pasado por alto el reconocimiento de la dependencia originaria del ser humano. Éste ha sido concebido fundamentalmente como ser autónomo que piensa. Su corporeidad y vulnerabilidad han sido tenidas en cuenta sólo puntualmente y de manera asimétrica. Mientras se ha puesto el énfasis en el extremo de la muerte, en la equivalencia de ser humano con ser mortal, el nacimiento y la vulnerabilidad de los primeros años han sido ignorados en su significado e importancia. En consecuencia el trabajo de las madres, ligado al extremo de la preservación y el crecimiento de la vida en sus inicios, en la etapa de vulnerabilidad y dependencia máximas, ha sido constantemente invisibilizado y devaluado, una devaluación escondida a menudo en una retórica ensalzadora.

Tanto la percepción de la vulnerabilidad como la respuesta del cuidado que esta reclama tienen un carácter opcional para una persona adulta. En esta opcionalidad se asienta la posibilidad de que el ejercicio del trabajo maternal lo sea también. Para Ruddick,

estar comprometido con las demandas de preservación no requiere ni entusiasmo ni amor; significa sencillamente ver la vulnerabilidad y responder a ella con el cuidado en vez de con el abuso, la indiferencia o la huida. Preservar las vidas de los niños es el fin invariante y central de la práctica maternal; el compromiso para lograr este fin es el acto maternal constitutivo (Ruddick, 1989, 18).

A su vez, un padre no es simplemente el compañero de la madre sino la persona que proporciona tanto el apoyo material para el cuidado de los niños como la defensa ante la amenaza externa. Se supone que representa el "mundo" –su lenguaje, cultura, trabajo y reglas– y que ejerce de árbitro de la aceptabilidad del niño en el mundo social que representa. Aunque la mayoría de las personas que han ejercido de madres han sido y siguen siendo mujeres, Ruddick insiste en la importancia de desligar el trabajo maternal del sexo de quien lo lleva a cabo. No niega que puede haber diferencias basadas biológicamente, en los estilos en que se ejerza la práctica maternal. Pero no cree que haya que considerar la biología como un sustrato inamovible, ni que conozcamos las potencialidades y los límites que surgirían en una sociedad libre de los estereotipos de género. En cualquier caso, "cualesquiera que sean las diferencias que puedan existir entre madres mujeres y madres varones, no hay razón para creer que un sexo es más capaz que otro para hacer trabajo maternal" (Ruddick, 1989, 32).

Sólo le concedo a Díetz que los ciudadanos hemos de ser iguales y que por tanto, en la medida en que el trabajo maternal no se ha universalizado, la igualdad no se cumple y universalizarlo es una tarea pendiente.

En segundo lugar, la maternidad sólo es un aspecto de una tarea más amplia en la que todos estamos involucrados o habríamos de estarlo, es la tarea de cuidado que exige la dependencia y la vulnerabilidad humana, y que no sólo sucede en la niñez, sino en la enfermedad, la vejez y otras situaciones. En esa relación de dependencia, todos podemos ocupar cualquiera de las posiciones: cuidar y ser cuidado. Se trata de una relación que no es desigual más que en su realización, pero no en la posición de sujeto, pues todos podemos interiorizar ambos polos.

Mouffe evalúa también la crítica que realiza Carole Pateman<sup>14</sup> a la ciudadanía liberal, crítica realizada desde el feminismo radical que pone en el foco central el antagonismo varón-mujer. Esta autora retiene algunas de las aportaciones del pensamiento maternal. La ciudadanía es para ella una categoría patriarcal, pues quién es ciudadano, qué hace y en qué terreno actúa la ciudadanía, son cuestiones que se han construido tomando al varón como única referencia. La ciudadanía formal ganada por las mujeres, sigue dándose dentro de una estructura de poder patriarcal donde las tareas y las cualidades de las mujeres todavía están devaluadas (Mouffe, 1993, 115).

Pateman piensa que para eludir el dilema Woolstonecraft<sup>15</sup>, hay que elaborar una concepción "sexualmente diferenciada" de la ciudadanía, "que reconocería a las mujeres como mujeres, con sus cuerpos y todo lo que ellos simbolizan"<sup>16</sup>. Esto implicaría dar significación

política a la maternidad que debería tener la misma relevancia política para la ciudadanía que la disponibilidad de dar la vida por la patria del varón, el servicio de armas, ligado a la ciudadanía del varón. Lo que esta autora plantea es dar peso a la diferencia sexual en un contexto de igualdad civil, reconocer la especificidad femenina dentro de la humanidad común de hombre y mujer, lo que requiere "el abandono de una concepción unitaria (es decir, masculina) de lo individual, que hace abstracción de nuestra existencia corpórea, y de la división patriarcal entre lo privado y lo público".<sup>17</sup>

Esta postura, al entender de Mouffe, identifica a las mujeres con la maternidad, es decir, convierte la maternidad en esencia de las mujeres. Rompe el falso modelo de individuo universal estableciendo dos tipos de individualidad que deben ser expresados en dos formas de ciudadanía: como varones y como mujeres.

En realidad, Mouffe está de acuerdo con parte del análisis de Pateman, pues afirma que "la categoría moderna de individuo ha sido construida de tal manera que postula un "público" universalista, homogéneo, y que relega toda diferencia y particularidad a lo "privado"; y también en que esto trae consecuencias muy negativas para las mujeres. Sin embargo, (sigue diciendo) no creo que el remedio sea reemplazarlo por una concepción sexualmente diferenciada, bigenérica del individuo, ni agregar las tareas consideradas específicamente femeninas a la mera definición de ciudadanía" (Mouffe, 1993, 117). Se queda, pues, paralizada sin dar solución. Me pregunto si borrar la tradición de cuidado soluciona u oculta de nuevo. A mi entender, el planteamiento de Pateman puede leerse de otro modo, no necesariamente como esencialista. Ser varón y mujer puede entenderse como discursos, en alusión a las tradiciones y valores que se arrastran en torno a ser varón y mujer, y que pueden convertirse en posiciones de sujeto opcionales para ambos sexos. En cuanto a dar relevancia a la maternidad, me sigue pareciendo algo necesario para el enriquecimiento del concepto de ciudadanía, aunque, como ya he dicho, no en su sentido biológico sino en el sentido de práctica maternal y, por tanto, no ligada necesariamente a las mujeres.

Pateman pone el acento en la separación entre lo privado, ámbito de la sujeción natural, el mundo femenino de la particularidad, de la emoción, el amor y los lazos de sangre, la desigualdad y el ámbito público, universal y masculino, de la convención, la igualdad, la libertad, la razón, el acuerdo y el contrato. Es por esta razón, continúa Mouffe,

que el nacimiento de los niños y la maternidad han sido presentados como la antítesis de la ciudadanía, y se han convertido en el símbolo de todo lo natural que no puede ser parte de lo "público" sino que debe permanecer en una esfera separada. Al afirmar el valor político de la maternidad, Pateman trata de superar

esa distinción y de contribuir a la desconstrucción de la concepción patriarcal de la ciudadanía y de la vida privada y pública. Como resultado de su esencialismo, sin embargo, nunca desconstruye la mera oposición entre varones y mujeres. Éste es el motivo por el cual termina, como las maternalistas, proponiendo una concepción inadecuada de lo que debería ser una política democrática inspirada en el feminismo (Mouffe, 1993, 117).

No comparto la valoración de Mouffe de que la solución de Pateman permanece atrapada en la misma problemática que trata de solucionar. Lo único que puede achacársele es la noción biologista de los sexos. Para Pateman el problema es cómo incorporar los dos cuerpos de la humanidad, y la individualidad femenina y masculina, a la vida política. Para Mouffe, por el contrario, la diferencia sexual no ha de ser incorporada en una nueva concepción de ciudadanía sino convertirse en algo "no pertinente". Yo creo que el problema no son los cuerpos sino las tareas que realizan, las tradiciones que acumulan y el modo en que éstas habrían de pasar a ser comunes. Pienso que la tradición donde cuidar era la actividad central, tradición que estaba ligada a la identidad de las mujeres y era invisible para el espacio público, creaba cultura y es un legado para la humanidad. Que en la pelea por visibilizar la voz de las mujeres y recuperar su libertad no se incorpore este legado es una pérdida para todos y puede significar, ya está significando, que muchas mujeres renuncien a la estulticia de una ciudadanía que viven con "extrañeza". ¿Por qué deconstruir la identidad de las mujeres ha de significar eliminar su experiencia para el conjunto de la humanidad? ¿Por qué ésta no puede siquiera pasar a constituirse en una de las "posiciones de sujeto" que pueden circular entre hombres y mujeres?

Es cierto que no hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales y que éste es el objetivo de muchas luchas feministas, pero también es objetivo feminista el criticar que se conciba la experiencia masculina como única referencia válida y como medida única de ciudadanía. La cuestión no es disolver la diferencia sexual, haciéndola no pertinente, solamente. Esto sólo puede ser equitativo si se incorporan a los valores liberales, los valores de cuidado que fueron relegados al ámbito privado, no como sistema de diferencias cerrado, sino como opciones abiertas para hombres y mujeres. La no pertinencia de esta diferencia tal vez se de en el futuro, cuando las normas de construcción de los géneros, hayan dejado de ser opresivas, cuando hombres y mujeres hagan lo mismo en la sociedad, dejando de lado el alumbramiento. Mientras, ¿quién reivindicará, para toda la humanidad, la tradición de cuidado? ¿Desde dónde si no es desde la ciudadanía democrática?

¿No es éste uno de las direcciones en las que la democracia ha de extenderse, al ámbito de los cuidados? ¿O por no politizarlo quedará asignado para siempre a las mujeres, o a los miembros de las minorías marginadas de la sociedad, como ya sucede ahora que el cuidado va quedando en manos de los inmigrantes?

El no considerar pertinentes los trabajos de cuidado para la remodelación de la ciudadanía entra en contradicción con la oferta de Mouffe de pluralismo y valoración de la diversidad de posiciones de sujeto, así como con la idea de extender la democracia a nuevos ámbitos.

### *Política feminista y democracia radical*

Mouffe piensa que desde el feminismo no sólo hay que abordar los problemas de las mujeres sino todos los problemas que tiene la democracia, algo que otras autoras han formulado diciendo que "la política de las mujeres es la política", un enfoque que comparto. No creo que haya "asuntos propios de las mujeres". Ni siquiera la violencia contra las mujeres lo es: la violencia contra las mujeres es un asunto público que concierne o habría de concernir a todos.

Su propuesta de democracia radical y plural, "entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos" (Mouffe, 1993, 120). La lucha por la extensión y radicalización de la democracia conlleva la articulación de las demandas democráticas de los distintos movimientos: las mujeres, los trabajadores, los negros, los homosexuales, los ecologistas...Y hablar de actores políticos plantea el problema de cómo constituir una identidad política que no homogeneice el juego de diferencias internas. El feminismo, basado en la unión de las mujeres, bajo su noción de mismidad, y su "causa común" como mujeres, parece derrumbarse<sup>18</sup>. Pero si no hay un sujeto femenino, ¿quien protagoniza la política feminista?

Mouffe rechaza que el negar una condición femenina "a priori", suponga la eliminación de la unidad y la política feminista:

La ausencia de una identidad esencial femenina y de una unidad previa, sin embargo, no impide la construcción de múltiples formas de unidad y de acción común. Como resultado de la creación de puntos nodales, pueden tener lugar fijaciones parciales y pueden establecerse formas precarias de identificación

alrededor de la categoría "mujeres", que provean la base para una identidad feminista y una lucha feminista (Mouffe, 1993, 125).

Es importante destacar lo que ella menciona como un malentendido de la posición antiesencialista: "que la crítica a una identidad esencial debe necesariamente conducir al rechazo absoluto de cualquier concepto de identidad" (Mouffe, 1993, 125). Lo que ella rechaza es la identidad de mujeres, como mujeres, y la posibilidad de una política específica y estrictamente feminista. En eso estoy de acuerdo, pero el problema queda pendiente. ¿Qué tipo de identidad no esencial pueden adoptar las mujeres? Mouffe dice que la política feminista es perseguir las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas.

Estas metas y aspiraciones podrían consistir en la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría "mujer" está construida de manera que implica subordinación. Para mí, dice, el feminismo es la lucha por la igualdad de las mujeres (Mouffe, 1993, 125).

Me pregunto, subordinación a qué, cuál es la medida, y si las mujeres pueden poner medida. Hay muchos feminismos, de acuerdo. No hay una esencia, de acuerdo. Pero hay una historia, una tradición, y una experiencia múltiple que pueden ser identificadas. ¿Significa la igualdad elevar a la categoría de universal todas las experiencias? ¿O simplemente adaptarse a la que hay como dominante?

Estoy de acuerdo con que "en lugar de tratar de demostrar que una forma dada de discurso feminista es la que corresponde a la esencia "real" de la femineidad, uno debería tratar de mostrar cómo esa forma abre mejores posibilidades para una comprensión de las múltiples formas de subordinación de las mujeres" (Mouffe, 1993, 126). Pero pienso que finalmente achata mucho su propuesta acoplándola a la mera igualdad. Sin aclarar la norma, sin aclarar la igualdad a qué. Para mí resta el vacío de la ubicación, dignificación y recuperación del legado inserto en la lógica de sostenibilidad de la vida, que Mouffe no reconoce y al que no concede papel, y que para muchas mujeres todavía es presente. Sin embargo, su propuesta tiene una mayor potencialidad. Que iría en la línea de lo que en una carta Butler le escribe a Laclau:

Entiendo que, en tu idea de hegemonía democrática, siempre habrá una inconmensurabilidad radical entre contenido y universalización, pero que también ambas de alguna manera se engendrarán mutuamente. La tarea democrática sería

impedir que cualquier universalización dada de contenido se convierta en definitiva, es decir, cerrar el horizonte temporal, el horizonte futuro de la universalización en sí<sup>19</sup>.

En esta apertura del contenido de la universalización veo la posibilidad de incluir el legado histórico de sostenimiento de la vida, para que deje de negarse y no acabe diluyéndose sino que, por el contrario, pase a formar parte de ese horizonte temporal abierto y cambiante.

### Bibliografía

- ARENDETT, Hannah (1987) *Los orígenes del totalitarismo: Imperialismo*. Madrid, Alianza.
- BURGOS DÍAZ, Elvira (2003) "Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler". En: Domingo García Marzá y Elsa González (eds.) *Entre la ética y la política. Éticas de la sociedad civil*. Publicacions de la Universitat Jaume I, Col·lecció e-Humanitats, 1, Libre Electrónica, 750-768.
- BUTLER, Judith y LACLAU, Ernesto (1999) "Los usos de la igualdad", *Debate Feminista*, vol. 19, abril.
- COCKBURN, Cynthia (1998) *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*. Londres, Zed Books.
- DE PERETTI, Cristina y VIDARTE, Paco (1998) *Derrida, 1930*. Madrid, Ediciones del Orto.
- DERRIDA, Jacques (1972a) *La dissémination*. Paris, Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1972b) *Positions*. Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1987) *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée.
- ELSTHAINE, Jean Bethke (1981) *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press
- GILLIGAN, Carol (1982) *In a Different Voice*. Cambridge, MA, Harvard University Press. (Trad. Juan J. Utrilla, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985);
- LACLAU, Ernesto and MOUFFE, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso, second edition, 2001. (Hay traducción: *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI, 1987).
- LOIS, Marta (2001) "Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: hacia una teoría radical de la democracia". En: Ramón Máiz (comp.) *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia, Tirant lo blanch, 397-417.



- MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (2001) "El pensamiento maternal. Una epistemología feminista para una cultura de paz". En: Francisco A. Muñoz (ed.) *La paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, colección Eirene, nº 15, 123-141.
- MOUFFE, Chantal (1993) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999.
- MOUFFE, Chantal (1996) "Por una política de la identidad nómada", *Debate feminista*, nº 7, Vol. 14.
- MOUFFE, Chantal (2003) *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa.
- NUSSBAUM, Martha (1998) "Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico". En: Jorge Riechmann (coord.) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid, Los libros de la catarata, 43-104.
- SOPER, Kate (1990) "Feminism, Humanism and Post- Modernism", *Radical Philosophy*, 55, 11-17.
- PATEL, Pragna (s.d.) "Difficult Alliances: Treading the Minefield of Identity and Solidarity Politics", texto inédito.
- PATEMAN, Carole (1988) *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis (2002) *Mirada, escritura, poder*. Barcelona, Editions Bellaterra.
- RUDDICK, Sara (1989) *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, London, The Women Press, 1990.

---

#### Notas

- 1 Una mirada sobre la historia de la asimilación de la diferencia, puede verse en Rodríguez García, 2002.
- 2 Martha Nussbaum (1998) "Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico". En: Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los libros de la catarata, 43-104.
- 3 Se trata de un colectivo de mujeres del Sur de Asia, radicado en Southall, Londres, área cosmopolita con predominio de población asiática, en la que están presentes todos los grupos étnicos y religiosos del Subcontinente Indio. Las referencias están extraídas del documento no publicado de Pragna Patel, sin fecha, "Difficult Alliances: Treading the Minefield of Identity and Solidarity Politics", que me fue enviado personalmente por Cynthia Cockburn, autora de *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, Londres, Zed Books. (Mi traducción del inglés).
- 4 Pragna Patel, *op. cit.*, p. 2.
- 5 *Ibid.*
- 6 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo: Imperialismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 435.
- 7 Butler, 1999, p. 134.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.*
- 10 Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982. (Trad. Juan J. Utrilla, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985); Jean Bethke Elsthaime, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981 y Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, London, The Women Press, 1989.

11 Puede verse en MAGALLÓN, 2001.

12 Mary G. Dietz, "Citizenship with a Feminist Face. The Problem with Maternal Thinking", *Political Theory*, febrero, 13, nº 1, 1985.

13 A partir de aquí cuando ella menciona a las madres lo hace bajo esta concepción, que adopto también.

14 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

15 Enunciado por Pateman, Mouffe lo refleja así: "exigir igualdad es aceptar la concepción patriarcal de ciudadanía, la cual implica que las mujeres deben parecerse a los hombres, mientras que insistir en que a los atributos, las capacidades y actividades distintivos de las mujeres se les dé expresión y sean valorados como forjadores de la ciudadanía es pedir lo imposible, puesto que tal diferencia es precisamente lo que la ciudadanía patriarcal excluye" (Mouffe, 1993, 115).

16 *Ibid.*

17 Carole Pateman, "Feminism and Participatory Democracy", 1986. Citado en Mouffe, 1993, p. 116.

18 Kate Soper, "Feminism, Humanism and Post- Modernism", *Radical Philosophy*, 55, 1990, pp.11-17. Citado en Mouffe, 1993, p. 124.

19 Butler, en Butler y Laclau, 1999, p. 128.