



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS E INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA POLÍTICA

**Identidades visibles, identidades quiásmicas.
El cuerpo y la materia en los debates filosóficos del feminismo**

Tesis
Que para optar por el grado de
Doctora en Filosofía

Presenta:
Cintia Martínez Velasco

Director de Tesis:
Dr. Pedro Enrique García Ruiz
Facultad de Filosofía y Letras (UNAM)

Miembros del Comité Tutor:

Dr. Santiago Castro-Gómez
Universidad Javeriana

Dr. Enrique Dussel Ambrosini
Universidad Autónoma Metropolitana

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. septiembre 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos	4
Introducción	7
Capítulo 1. El sujeto en el feminismo. Beauvoir y el postestructuralismo	14
I. El segundo sexo, lo que puede ser una mujer	14
<i>¿Qué es una mujer? La especificidad de la pregunta</i>	18
<i>Cuerpo</i>	21
<i>Qué no es una mujer. La mujer como lo otro: la definición desde lo masculino</i>	24
II. La crítica postestructuralista al sujeto del feminismo	31
<i>El feminismo cultural, un ejemplo de las tesis que el postestructuralista cuestiona</i>	33
<i>El feminismo postestructuralista</i>	35
<i>Derrida y el feminismo</i>	36
<i>Derrida leído por el feminismo</i>	38
<i>La irrelevancia de la pregunta de Beauvoir, la función del mise en abyme</i>	44
<i>Foucault e Historia de la sexualidad</i>	46
<i>Foucault y el feminismo: la lesbiana como práctica de libertad</i>	51
III. Esbozo del problema	56
Capítulo 2. ¿Deconstrucción de la materia? Un cuestionamiento a Judith Butler	59
I. La teoría de lo performativo	60
II. Performatividad y género	64
III. Sujeto y tropo	68
IV. La deconstrucción de la distinción materia-cultura	77
<i>¿Solamente cultural?</i>	80
<i>¿Prescindir de la distinción analítica clase-género?</i>	90
V. Cuerpos que importan, la deconstrucción de la materia	106
Capítulo 3. De identidades visibles a identidades quiásmicas	121
I. Nuevos recuentos epistemológicos sobre la identidad	124
II. Cinco preguntas	130
<i>Autoconocimiento</i>	131
<i>Experiencia</i>	133
<i>Identidad grupal</i>	138
<i>Localización social</i>	141
<i>Relevancia epistémica</i>	144
III. Identidad visible	146
IV. La fusión de horizontes y el género	152
<i>Quiasmo en Merleau-Ponty</i>	167
VI. Metafísica del género	174
VII. La ontogenia del sexo	187
VIII. Comentarios críticos a las identidades visibles	199
Conclusiones	203

Agradecimientos

Esta tesis está escrita *in memoriam* del Profesor Ignacio Palencia, un profesor que me enseñó un modo de pensar que me acompañará siempre y que, sobre todo, fue infinitamente sensible en momentos complicados. A esa sensibilidad incomparable le dedico esta tesis. Gracias profesor por enseñarme que la filosofía toma tiempo y requiere paciencia.

Dedico este trabajo al Dr. Enrique Dussel, mi profesor querido. Agradezco los años de trabajo y su inigualable escucha. Gracias por la relevancia de su obra, y sobre todo, por compartir la convicción de que la filosofía es algo a lo que también nosotros tenemos acceso.

Dedico este trabajo, con mucho afecto al Santiago Castro-Gómez porque siempre me ha llamado colega pero en realidad siempre he sido su alumna. A él le debo mucha de la confianza que se necesita para escribir y errar.

Agradezco mucho al apoyo de Pedro Enrique García, mi director de tesis. Agradezco que apoyara un tema tan polémico y que confiara en mi, también agradezco sus asesorías y escucha.

Agradezco a la Linda Alcoff, quien sin conocerme me aceptó como interlocutora y compartió conmigo tiempo, asambleas, tardes en familia, textos, desacuerdos. Su sencillez y solidaridad es algo que valoro y espero algún día imitar.

Agradezco a la valentía y trayectoria de Ana María Martínez de la Escalera y Griselda Gutiérrez, gracias a ustedes por ser antecedente e inspiración para todas nosotras.

Agradezco a Zenia Yébenes, porque ella ha acompañado mucho de los procesos que fueron posibles para escribir este trabajo. Gracias a su inteligencia que admiro tanto.

Agradezco con especial atención a la querida dra. Mariflor Aguilar, quien siempre me ha apoyado, quien ha sido generosa y a quien le debo mucha de mi formación. Mariflor es una filósofa a la que muchas buscamos imitar. Agradezco mucho sus comentarios a este trabajo.

Dedico este trabajo a Rebeca Maldonado, lectora de esta tesis y profesora que me ha incentivado a compartir parte de lo aprendido en este proceso.

Este trabajo ha sido posible también por la interlocución del seminario de Feminismo y Marxismo, gracias a todos por ayudarme a clarificar muchas inquietudes, gracias por el trabajo arduo y gozoso.

Agradezco de corazón el apoyo incondicional de Penelope Deutscher, quien desde que me conoció no ha parado de apoyarme.

Agradezco a José Medina, por su amorosa forma de incentivar a sus alumnos y por su calidad intelectual.

Agradezco con especial atención a Stella Villarmeja y a la International Association of Women Philosophers, plataforma que me ha dado acceso a una cantidad basta de

bibliografía, gracias por su interlocución y por permitirme ser parte del esfuerzo que comenzaron hace varias décadas.

Dedico con mucho cariño esta tesis a mi madre, quien siempre me ha recordado que aquello que reconozco como valioso, es aquello a lo que debo aspirar.

También, dedico este trabajo a mi padre, quien siempre ha estado ahí, a la expectativa de mis decisiones, para apoyarlas sin dudar. Si de alguien he aprendido sobre disciplina y constancia es de él.

Agradezco de corazón la compañía de mi hermano, quien siempre me enseña cuáles son las cosas que verdaderamente importan y a quien tiene toda la dulzura de su lado. También agradezco a mi hermana, porque me hace reír como nadie, gracias por mostrarme todo aquello que no puedo ver y por dar a luz a Ty, sin duda, el niño más tierno que podré conocer.

Dedico este trabajo a Yankel Peralta porque todos los días me muestra que su amor es más grande que mis expectativas.

Dedico este trabajo a mi abuelita Lupita, porque sé que de estar con nosotros estaría orgullosa. Dedico este trabajo a mi abuelita Francisca, quien siempre me alegra la existencia.

Agradezco de corazón a Sebastian Lomelí, el primer amigo que hice en la Facultad y un interlocutor constante a quien comparto mis intuiciones más incómodas y también mis ideas más convincentes.

Dedico este trabajo a Dulce Trejo no sólo por ser mi amiga entrañable, también porque creo que la mitad de mi vida no se puede contar, si no hablo de ella.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la compañía de Daniela Fuentes, porque con ella empecé a entender qué es la sororidad y porque sabe reconocer mejor que yo en qué momentos la necesito.

Este trabajo no hubiera tenido cauce sin el constante apoyo de Diana Fuentes, persona admirada por mi y que, por suerte, me suele dar su toda su confianza.

Agradezco que Sarah Aubrey esté presente en mi vida. Gracias por ser esa persona que va a visitar a Chicago en pleno vórtice polar y además se toma la molestia de llenar de suéteres su maleta.

Este trabajo fue posible gracias a la interlocución que desde hace varios años he entablado con Donovan Hernández, amigo querido y colega de aventuras.

Agradezco la compañía de Queletzu Aspra, persona sin la cual estos años hubieran sido aburridos los viernes por la noche. Gracias Quele por toda la alegría que me compartes.

Agradezco de corazón la compañía de Laura García, porque estoy convencida de que nadie sabe decir cosas tan bonitas como ella.

Agradezco a Ana Miranda, colega que al igual que yo ve la importancia de la filosofía feminista, gracias a ella muchas de las ideas de esta tesis han cobrado claridad.

Gracias a Gemma Argüello, porque verla me pone de buen humor y porque sé que vamos a planear muchas cosas juntas.

Gracias a Rosa María por ayudarme a recuperar mi centro y mucha paz.

Dedico este trabajo a mis queridos alumnos, porque ellos hacen que todo lo trabajado aquí cobre sentido y adquiera perspectiva. En especial, dedico este trabajo a Laura Rosales y a Fernando Vélez, porque todavía nos quedan muchos proyectos pendientes.

Dedico de corazón este trabajo a Antonio Gómez, gracias a él he podido vencer muchos miedos.

Dedico este trabajo también a mi querida amiga Gabriela Cárdenas y su café Alebrije (por mucho, el mejor café de Santa María la Ribera) ellos suministraron la cafeína necesaria para esta tesis, agradezco a ellos la compañía cotidiana que se requiere para escribir.

Agradezco con especial atención a Oswaldo Barrera quien ha hecho la corrección de estilo de esta tesis. Sin Oswaldo esta tesis no hubiera sido posible. Agradezco muchos años de amistad de él y de Tamara.

Por último, dedico este trabajo a Simone de Beauvoir, por mucho, mi filósofa preferida. Gracias por ese claro de bosque.

Introducción

Gender Trouble y *Ondoining Gender* son textos que marcaron el inicio de un canon en el feminismo de la segunda mitad del siglo XX, canon al que aquí llamaré postestructuralista. Tengo presente que al hablar de canon corro el riesgo de hacer generalizaciones e incluso caricaturizaciones de un interlocutor; con todo y ese riesgo, lo que busco es empezar a delinear cierta tendencia que se ha vuelto un lugar incuestionable en el feminismo. Los ya casi 20 años de este nuevo siglo se han caracterizado en las discusiones feministas por un recurrente intento por discutir, cuestionar y reubicar muchos de los problemas heredados del canon mencionado; a esos nuevos intentos me adscribo. Mi primer propósito en este trabajo es discutir algunas de las expresiones de ese canon que tuvieron lugar a finales de los años ochenta. Mi segundo propósito es volver a un tema declarado muerto por el paradigma aquí aludido: me refiero a una consideración del cuerpo y la materialidad, así como a la consideración de la identidad visible que deriva de esa materialidad.

Esta tesis es afín a la sospecha de Toril Moi expresada en su texto *What Is a Woman?*, en el cual reconoce un error idealista que apareció desde Gayle Rubin, en el momento en que ella separó sexo de género. Para Moi, la tendencia idealista consistió en dar por sentado que el sexo se agotaba en la facticidad del cuerpo y que el sexo permanecía aislado del género. Rubin, quien puede considerarse por muchos como la madre de los estudios de género, con esta separación volvió imposible la posibilidad de pensar en los efectos del sexo en el género. Moi nos deja ver que esta separación de tipo cartesiana eliminó, desde un inicio, el cuerpo de la cuestión del género. Mi interés es seguir a Moi, por ello discutiré las repercusiones de este giro idealista en algunos momentos del canon postestructuralista y específicamente me concentraré en que, al estar enmarcado en ese giro

idealista, hay una tendencia a dejar de lado el cuerpo y asumir que cualquier relación con él apunta a la reproducción de un patriarcado que asocia la materialidad con lo femenino. Pienso que hay algo de contraintuitivo en este giro idealista, dado que el feminismo, como movimiento social, siempre ha estado ligado a demandas vinculadas con el cuerpo. Para Moi, el mismo problema que tuvo Descartes al separar la mente del cuerpo se repite por Rubin con los mismos efectos, ya que igual que Descartes no pudo recuperar el cuerpo, Rubin sacó el sexo de la historia. Nos interesa ver cómo este movimiento idealista es heredado por el feminismo de los años noventa.

Me ubico cercana a autoras como Toril Moi, Linda Alcoff, Asta Kristjana, Sally Haslanger, Marilyn Frye, Natalie Stoljar, Nancy Bauer, Elizabeth Grosz, entre otras, porque ellas acuden a recursos teóricos distintos del postestructuralismo y que les permiten desconfiar un poco del rechazo generalizado al cuerpo y la materialidad. Corregir a Rubin de raíz significa reformular el cuerpo como algo histórico y social. El cuerpo es más que aquello que porta la diferencia sexual, es decir, en él convergen aspectos más allá de ella, como la corporeización de los cambios ambientales (alimentarios, hormonales, entre otros) y la corporeización de las prácticas sociales –como la disciplina y la biopolítica, en el sentido en que fueron planteadas por Foucault–. El cuerpo y los sistemas humanos no pueden ser separados con nitidez ni es necesario hacerlo. Estas autoras sugieren un camino alternativo al error idealista: en lugar de hacer la biología sexual irrelevante, se trata de mostrar simplemente que la biología no determina las normas sociales.

El interés por recuperar el cuerpo de una manera más compleja nos lleva a un segundo tema que el mencionado canon abandonó, me refiero a la identidad social. El tema de la identidad se ha hecho a un lado por la desconfianza que el postestructuralismo ha

fomentado al asociar identidad con esencialismo ahistórico. Creemos que una agenda feminista deja ver la urgencia de una discusión filosófica sobre la identidad, no por una inquietud meramente intelectual, sino por algo que autores como Linda Alcoff y José Medina ven con mucha claridad: la identidad social es motivo de segregación y eso no puede ser irrelevante en momentos en que las políticas estatales y la ley están montadas en un paradigma liberal que niega la diferencia racial y sexual, la ciudadanía es homogénea en el ideal liberal pero, de hecho, hay ciudadanos racializados y sexualizados, quienes por su raza y sexo tienen accesos distintos a lo que ofrece dicho Estado. Esto me parece un debate necesario en un momento como éste en México, en donde cada vez cobra más fuerza la implementación de lo que Rita Laura Segato reconoce como pedagogía de la crueldad. Ella deja ver que el sentido de la guerra actual en América Latina se articula con la mujer y su aniquilación tortuosa como territorio. Considero que esta situación es un aliciente que nos obliga a reconsiderar las identidades sociales como identidades visibles, como marcas en el cuerpo.

Esta tesis comienza con Beauvoir y siempre, de múltiples modos, vuelva a ella; después de más de medio siglo de ser abandonada por muchas feministas, me interesa su aporte. Recupero de ella la necesidad de preguntar quiénes somos, como primer paso para hacernos presentes en la historia del pensamiento. También recupero la consideración, aparentemente obvia pero no tanto, de que basta pasear en el mundo con los ojos abiertos para comprobar la división entre hombres y mujeres; me agrada la forma en que Beauvoir apela al sentido común para llevarnos de vuelta al origen de las reflexiones filosóficas del feminismo, aquellas en las que el cuerpo y su identidad visible resultaban más posibles.

El primer tema que trabajaré es la subjetividad, a eso dedico el primer capítulo de la tesis. Me interesa mostrar cómo hay una tendencia teórica que ha logrado cierto consenso, en mi opinión; dicha tendencia parte de Foucault y Derrida como los autores fundamentales que llevan a mirar la subjetividad con profunda desconfianza. Mi interés no es hacer un estudio exhaustivo de dicha tendencia. Me acotaré a relacionar a algunas autoras (como Monique Wittig y Diane Elam) con lo que considero la raíz de dicha tendencia, la raíz de la que parten muchas de estas autoras. Revisé dos textos que se volvieron referentes obligados para las postestructuralistas: *Historia de la sexualidad* y el prefacio de *De la gramatología*; me interesa mirar las incorporaciones que el feminismo ha hecho con dichos textos. El propósito del primer capítulo es mostrar que, a pesar de la diversidad de interpretaciones, persisten dos posibilidades. 1. Desde Derrida, la sospecha ante la subjetividad. Al ver el signo como una dinamicidad referencial infinita, las derrideanas ven con desconfianza los compromisos estáticos con el significado. Estatizar signos, estatizar la subjetividad implicaría generar exclusiones y reproducir jerarquías. 2. Con Foucault, la subjetividad aparece como posición de subjetividad que es efecto de dispositivos de poder, por lo tanto, el énfasis feminista consiste en reconocer ese poder como patriarcal y heteronormado. Así, las posiciones de subjetividad serán aquello de lo que hay que deslindarse para poder hacer feminismo.

Inspirado por las necesidades políticas que dichas tendencias teóricas no resuelven, el tema de la subjetividad será reformulado por el de la identidad visible en el tercer capítulo. Identidad visible es una alternativa para seguir pensando, de cierta forma, en el sujeto del feminismo, también es un intento por recurrir a otros recursos teóricos que se deslinden de la desconfianza generalizada de pensar en grupos sociales, a la luz de un

montón de pugnas en las cuales pensar en grupos sociales es la condición necesaria para la formulación de demandas básicas en el feminismo, como el derecho al voto, el derecho al aborto, la desaparición de la brecha salarial, la posibilidad de pensar en agendas políticas, el rechazo al acoso sexual y un largo etcétera.

El segundo capítulo lo dedicaré a hacer un diálogo puntual con Judith Butler. Mi diálogo con la autora comenzó desde la tesis de maestría, en donde trabajé la teoría de la performatividad. La elijo como interlocutora central porque a pesar de pertenecer a, y en cierta medida fundar, lo que llamo aquí el canon postestructuralista, da un paso adelante del mismo en un segundo momento de su obra. Butler aventura tesis más elaboradas que las de sus compañeras y replantea muchos de los supuestos incluidos en sus primeras obras. El trabajo que tengo sobre la autora y que resumo y sintetizo en algunas páginas me permitirá dialogar no sólo con su teoría, sino también con una metodología de argumentación que empecé a reconocer en ella. Me refiero a la tendencia a deconstruir divisiones analíticas y a leer en la formulación de dichas divisiones la exclusión de minorías sociales. Si pude reconocer tal constante, fue gracias al diálogo que entabla Fraser con ella en su reciente libro *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, debate que reconstruyo aquí y que busco imitar. Mi interés es cuestionar la deconstrucción como recurso argumentativo: si Fraser cuestiona la construcción de Butler a propósito del binomio materia-cultura, yo busco hacerlo a propósito del binomio forma-materia. Para Butler, la materia es una noción que desde su formulación platónica, con el binomio forma-materia, conserva la exclusión de la mujer –y de otras minorías, como las raciales y la niñez–. Me interesa leer que esto tiene como consecuencia que la teoría de la performatividad se ciña a pensar el cuerpo como acto de habla, asunto que toca la

materialidad del cuerpo, pero de manera limitada. Butler presenta uno de los diálogos más elaborados respecto al tema de la materialidad y por ello elegí dedicarle un capítulo antero.¹ Mi conclusión es que en este caso la deconstrucción transforma un problema moral en una afirmación ontológica que merma la posibilidad de integrar el sexo a la reflexión feminista.

El tercer y último capítulo es en realidad el central en esta tesis, ahí se ve un esbozo de lo que empiezo a reconocer como una posición propia. Por su puesto, me falta mucho trabajo al respecto, pero por lo menos algunas intuiciones están ahí expuestas. En el tercer capítulo entablaré una discusión con algunas ideas de la panameña Linda Alcoff, quien ubica muy bien el momento en que el problema de la identidad (subjektividad en el feminismo) se dio por cerrado gracias al prejuicio que lo asociaba con el esencialismo. Con ella recorro las razones por las que ve todavía relevancia en aquellos temas que fueron olvidados por el canon postestructuralista, a saber: la experiencia, la localización social, la identidad grupal, el autoconocimiento y la relevancia epistémica. Si decidí profundizar en Alcoff, es porque su trabajo sobre identidades visibles brinda el sustento filosófico para pensar en la identidad sexuada y racializada. Desafortunadamente, mis conocimientos no me permitieron llegar a sus debates con la filosofía sobre la raza, eso quedará para futuras investigaciones. Por razones de interés y de tiempo, sólo pude concentrarme en pensar en las repercusiones de su teoría en los debates feministas. Mi exposición consistirá en señalar el uso que hace la autora de dos de los autores centrales para su teoría de la identidad visible, me refiero a Gadamer y Merleau-Ponty. Posteriormente, entablo un debate con una de las consecuencias de su teoría de la identidad visible. Debato con su noción objetiva de

¹ Cabe mencionar a otras dos buenas autoras para la señalada cuestión. Irigaray, de cuya interpretación abreva Butler y es cercana Derrida; ella toma la materialidad de una manera particular y muy elaborada. La otra es Rosi Braidotti, deleuziana cercana a Spinoza, a quien no conozco y por sugerente queda como una tarea pendiente.

identidad sexual, definida por Alcoff en virtud de la capacidad o incapacidad biológica de la reproducción. Veo esto atinado en tanto recupera la objetividad de un materialismo sexual y refuerza la posibilidad de hablar de identidades visibles en virtud de ese materialismo sexual –en gran medida, lo considero un avance respecto a posiciones como la de Butler, Wittig, Rich, Elam, etcétera–. Sin embargo, considero que su noción presenta un error. Para mostrar lo anterior recurro a dos nociones, por un lado la de quiasmo de Merleau-Ponty y, por otro, el desarrollo de la sexualidad como sistema ontogénico de Anne Fausto-Sterling. Mi aporte consistirá en sostener que la sexualidad dual (hombre-mujer) debe ser problematizada; no hacerlo corre el riesgo de reproducir los roles sexuales tradicionales de hombre-mujer, que son insostenibles para la biología, la cual lleva muchas décadas explorando la complejidad de la sexualidad. Me interesa hacer un recorrido muy superficial sobre lo que la biología contemporánea ha problematizado, a saber, la imposibilidad de hacer una distinción clara entre machos y hembras. Es imposible conservar, por ejemplo, la misma preferencia sexual a lo largo de la vida humana, porque las hormonas y sus variantes posibles dependen del ambiente y la interacción de organismo-ambiente. Además, la diversidad de estadios intermedios entre hombre y mujer (como la intersexualidad, el hermafroditismo, la insensibilidad a los estrógenos, etcétera) son condiciones que tiran los intentos por definir la objetividad sexual a partir de la diferencia sexual binómica o la capacidad reproductiva (idea de Alcoff). Por ello, me aventuro a decir que tomaré la noción de quiasmo que usa Alcoff por parte de Merleau-Ponty para cuestionarla. Se podría decir que intentaré hacer una lectura quiásmica de su noción de objetividad sexual. Espero, al final de este trabajo, abrir discusiones y cuestionamientos. Es poco lo que se ha explorado en español en materia de filosofía feminista y filosofía de género. Véase esto como una búsqueda por empezar a ubicar referentes, debates, preguntas.

Capítulo 1. El sujeto en el feminismo. Beauvoir y el postestructuralismo

I. *El segundo sexo*, lo que puede ser una mujer

Uno de los puntos más fuertes de Simone de Beauvoir es la justificación de su obra. Ella ubica su preocupación por hacer un libro “sobre la mujer” dentro de un proyecto de *moral existencialista*, al cual define en los términos siguientes. *El segundo sexo* deriva de una urgencia ética y política, se trata de la búsqueda de una vida más digna para un sector de la población que ha sido histórica y culturalmente inferiorizado. En su lugar, propone que el objeto de reflexión sea un sujeto proyectado a su trascendencia: aquel tenaz en su tendencia a distintas libertades, a porvenires infinitos. “Cada individuo se postula como un concreto trascendente a través de lo que puede proyectar de sí, alcanza su libertad con un perpetuo ir más allá hacia otras libertades; no hay otra justificación para el presente que su expansión hacia un futuro abierto indefinidamente.”² La tarea teórica que propone Beauvoir brinda herramientas para evitar que el potencial de trascendencia recaiga en inmanencia, o que la libertad sea degradada en facticidad.³ Con esto propone la posibilidad de autotrascendencia de “todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia”.⁴ Como se ve en

² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. de Constance Bord y Sheila Malovany-Chevallier, Vintage Books (edición íntegra), Random House, Nueva York, 2011, p. 16.

³ Esta caída se concibe aquí como falta moral si es aceptada por el sujeto.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

estas citas, el tema aparece al lado de una incuestionable confianza en la libertad, en la agencia y en la tarea moral de buscar la trascendencia. Su libro está enmarcado en esa necesidad.

Veámoslo con más detalle. Simone de Beauvoir abre su escrito con la pregunta ¿existen las mujeres? Su inquietud responde a su tiempo, en el que los cambios de la generación de la posguerra invitaban al ciudadano común y a la opinión pública a cuestionar ¿qué pasó con las mujeres que una vez conocimos?, ¿en dónde quedó eso que la costumbre reconoce como mujeres? Su pregunta va más allá del simple reconocimiento de la existencia de hembras humanas; los cambios sociales de su tiempo veían un desvanecimiento gradual del *eterno femenino*.⁵ A finales de los años cuarenta, en Francia, las mujeres como materializaciones de ese *eterno femenino* empezaban a desdibujarse y ello suscitaba preguntas. ¿Es la feminidad secretada por los ovarios?, ¿será que pervive en el cielo platónico? Beauvoir ve claramente que la feminidad no puede definirse desde un biologicismo ramplón que asocie por entero lo femenino a una cuestión de órganos reproductivos, glándulas y hormonas. Se pregunta si la palabra mujer carece de todo sentido. Ella reconoce en la filosofía de las luces, en el nominalismo y en el pensamiento americano, la inclinación a pensar que la mujer no tiene lugar. Los ejemplos desfilan y abundan: ella menciona a novelistas o trostkistas, quienes en sus apariciones públicas piden no ser identificadas como miembros de “el sexo débil” para ganar reconocimiento político o presencia en el mundo artístico: en los primeros intentos por salir del *eterno femenino*, el abandono por completo de la condición femenina es visto como el único modo de superar el problema. La pugna por la igualdad con los hombres es una expresión de la desaparición

⁵ El *eterno femenino* es una expresión muy utilizada en el tiempo de Beauvoir y refiere a la proyección masculina que asocia lo femenino con un plano irracional, sentimental, corporal y pecaminoso.

de la mujer. Los orígenes del feminismo como movimiento político ilustran lo anterior, porque dejan ver que se luchó por la integración al mundo masculino, por la pérdida de la condición femenina y el acceso a la ciudadanía. Esto tuvo pertinencia en términos legales o de derechos humanos, porque permitió a la mujer ser sujeto de derechos.⁶

Sin embargo, a pesar del fervor que estas luchas despertaron, Beauvoir sospecha, reconoce los riesgos de los posicionamientos por la igualdad entre hombres y mujeres: en ellos reconoce una pérdida. Retomamos aquí la siguiente cita: “Rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres: esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica”.⁷ Con estas palabras parecía presagiar (y de antemano oponerse a) las consecuencias que sus más frontales críticas plantearán años después. Para ella, rechazar la existencia de la mujer no es una salida teórica adecuada frente a su subyugación, sino una huida que es vista aquí como una reacción inmediata. No distinguir feminidad de masculinidad es optar por ser ciudadano asexuado. Esto oculta para Beauvoir un deseo de ser hombre. El problema de esto tiene dos cauces. El primero, una inclusión acrítica con una noción de ciudadanía a la que se llega por “alcanzar” cierta neutralidad, por inclusión y reconocimiento, y, a la vez, una pérdida de elementos distintivos que hay que abandonar

⁶ Desde la aparición de la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, redactada por Olympe de Gouges, hasta principios del siglo XX, las mujeres libraron una dura batalla para alcanzar igualdad jurídica, política y económica, lo que las volvió objeto de fuertes represiones. Podemos hablar de episodios importantes como la Convención de Séneca Falls en Nueva York, en 1848, la experiencia de las *suffragettes* inglesas lideradas por Emmeline Pankhurst o las sufragistas en Cleveland, en 1912. Esto se mantuvo hasta el fin de la llamada Segunda Guerra Mundial, momento en que la mayoría de los países reconoció el voto femenino y a la mujer como ciudadano.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

para entrar a esa categoría. El segundo, creer que tener acceso a la ciudadanía es superar por completo el sometimiento y la subyugación.⁸

Beauvoir lo plantea del siguiente modo. No es igual hablar de pobreza o esclavitud, por ejemplo, que de género. La pobreza y la esclavitud son claros ejemplos de condiciones deleznable sin más. El tema del género (y yo agregaría la raza) ofrece un mayor grado de complejidad; desde esa época, Beauvoir lo vio claramente. Esto es, combatir la desigualdad de género implica la desaparición de la particularidad que representa. Si las mujeres piden igualdad, anulan la posibilidad de reconocimiento y, viceversa, si piden reconocimiento, anulan la igualdad. Esto se presenta en la cautelosa duda de la francesa ante la efervescencia del sufragismo que reivindica el reconocimiento de la mujer como “igual” al hombre.

Aunado a lo anterior, le parece importante tomar en cuenta una impresión básica sobre diferencias que para ella son evidentes: “Basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos...”⁹ Por ello, su razonamiento es el siguiente: si hay hembras (o por lo menos eso nos deja ver un primer acercamiento a cómo se distingue “la Humanidad” más inmediata) y éstas, para su época, se deslindan más y más del *eterno femenino*, Beauvoir ve pertinente preguntar ¿qué es una mujer? No se trata de un tema secundario si reparamos en la tinta que se ha corrido para resolver su contraparte: ¿qué es el hombre? El meollo de la pregunta radica en que su

⁸ Después de obtenido el voto, la generación de posguerra europea se da cuenta de que no ha logrado mucho al alcanzar ciudadanía, puesto que la vida privada, la familia, la vida afectiva, etc., aún son escenario de injusticias.

⁹ Años más tarde, a principios del siglo XXI, Nancy Fraser reproblematicará lo anterior en su texto *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época “postsocialista”*. Adelantamos que Fraser ve una dificultad en las exclusiones por género y raza. Ambas diferencias implican desigualdades socioeconómicas y de reconocimiento por combatir, pero optar por su eliminación es anular una “marca del cuerpo” (para utilizar los términos de Linda Alcoff), cuyos efectos no son deseables del todo: en algunos casos queremos conservar el género y la raza para dar cuenta de que hay una diferencia que debe reconocerse.

formulación visibiliza una situación: cualquier voz enunciada es asumida, de inmediato, como masculina. En otras palabras, cuando un hombre habla, jamás se enuncia como tal. Pero si una mujer habla, su palabra tiende a “feminizarse”, lo que significa que piensa, o dice o escribe como lo hace porque es mujer. Preguntar ¿qué es una mujer? es abrir un claro de luz dentro de una constatación: al menos la mitad de la humanidad ha sido sustituida por un “yo” que no habla en nombre de la mitad, sino del todo.¹⁰

¿Qué es una mujer? La especificidad de la pregunta

Beauvoir hace una distinción muy importante sobre la que descansarán las reflexiones posteriores. Indaga en qué sentido se puede plantear la pregunta y en cuál no. Para saber en cuál sí, hace un recorrido por el tipo de sujeto del que estamos hablando. Reconoce una tendencia en toda civilización: aquella que define una colectividad a partir de otra, a la que pone enfrente para denostarla. Los judíos son otros para el antisemita, los negros lo son para el racista, los indígenas para los colonos y los proletarios para las clases poseedoras. La autora remite al pasaje más útil en la historia de la filosofía para pensar dicho fenómeno: dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.¹¹

Repasemos brevemente este pasaje. Hegel desarrolla tal momento del espíritu como un avance en el reconocimiento de la autoconciencia. “La autoconciencia es primeramente simplemente ser para sí [...] por la exclusión de sí de todo otro”;¹² hasta ahora, lo otro de la autoconciencia quedaba fuera, negado, era inexistente. La dialéctica del amo y el esclavo se

¹⁰ En un primer momento, que la mujer sea silenciada es un asunto epistémico, esto significa que su posición como sujeto enunciativo de verdad es borrada. También, que las voces masculinas no enuncian la violencia epistémica perpetrada al hablar en nombre de la “humanidad”.

¹¹ Así como Fanon, en *Los condenados de la tierra*, una década después hará una relectura contundente de la dialéctica del esclavo si se piensa dentro de reales condiciones de esclavitud. La autora, para ese tiempo, vio con mucha claridad los límites de dicho momento en la historia de la filosofía.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 115.

anuncia en el momento en que la conciencia se encuentra con otras. Cuando reconoce que: “lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo”.¹³ Es ahí cuando la necesidad de autoafirmarse lleva a poner a la otra autoconciencia como lo otro, como negación de ella misma. El efecto es, para Hegel, obvio: el encuentro de conciencias se vive como lucha a muerte porque las autoconciencias se afirman en la aniquilación de la otra, en un anhelo de aquel momento en que la otra no representaba un riesgo. La revelación de la verdad de este momento del Espíritu es expuesta por el alemán del siguiente modo: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer...”.¹⁴ Sólo alcanza un individuo la verdad de su ser en un momento doble: aquel en que se arriesga a perder la vida y en el que lo hace desde el deseo de dar muerte.¹⁵

En un regreso inmediato al tema que la francesa está pensando, ella modula los alcances explicativos de Hegel y pregunta: ¿qué grupo femenino ha podido vivir sin los hombres?, ¿cuál ha deseado su muerte? El caso femenino no alcanza ni en sus más hostiles sueños a declarar el combate del que habla Hegel. Para él, la dialéctica amo-esclavo es posible porque se da entre dos autoconciencias que buscan afirmar su ser. Y si llegan a la lucha a muerte, a ese deseo de autoconfirmación, es porque ambas están en la misma condición para ocupar el sitio del amo; ésa es la condición para la vivacidad del encuentro entre el amo y el esclavo en Hegel. Beauvoir reconoce que la mujer históricamente no se asume como autoconciencia; no ha alcanzado ni siquiera a plantearse la posibilidad de esa

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵ Hagamos una pausa a las sugerentes palabras de Hegel. De entrada, se trata de un planteamiento con fuertes cargas belicistas que obedecen mucho al contexto histórico del autor, al orden geopolítico al que pertenece y a su género.

soberanía ni de ese combate. Para que se den esas luchas, debe haber mínimas condiciones de igualdad, o incluso de movilidad social. El caso que nos interesa no es compatible con el nivel de abstracción de Hegel. En su lógica hay verdadera incertidumbre sobre quién tomará la posición del amo y quién la del esclavo. El tema del género plantea limitaciones a la dialéctica del amo y el esclavo porque, podemos decir que a lo largo de la humanidad, por lo menos en los procesos civilizatorios como los conocemos impera un sometimiento del hombre a la mujer. La autora de *Los mandarines* da un paso más: nos dice que el estatuto particular de las mujeres dista de otros sujetos políticos. Acontece que proletarios, negros, indígenas pueden fácilmente pensar en un “nosotros”. Los proletarios han hecho la revolución en Rusia; los negros, en Haití; los indochinos, en el sureste de Asia: “La acción de las mujeres jamás ha sido una agitación simbólica y no ha obtenido más de lo que los hombres han tenido a bien otorgarle”.¹⁶ Con esto, expresa un diagnóstico, la solidaridad femenina, si no imposible ni nula, presenta grandes dificultades. ¿Cómo explicar que la historia nos deje ver que las burguesas son solidarias con los burgueses, no con las mujeres proletarias; las blancas con los hombres blancos, no con las mujeres negras?¹⁷

Una primera respuesta es que no hay una tradición, cultura, religión o algo común en las mujeres que corrobore su existencia fuera de la abnegación; es más, en el pasado han sido igual o más abnegadas. Por eso no hay pasado idílico por añorar. No hay un estado que

¹⁶ Beauvoir, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ La historia sabe reconocer perfectamente un tipo de opresión, que no es la femenina. Estamos plagados de ejemplos en los que la dominación es efecto de la desigualdad numérica, la fuerza o alguna desventaja económica o industrial. La historia abunda en casos en los que la mayoría impone su ley sobre la minoría. Hay grupos que fueron independientes, pero a partir de un momento histórico –como la diáspora judía, la esclavitud americana, las conquistas coloniales o Auschwitz– cambiaron a subordinados. Algo pasa con ese tipo de oprimidos, distinto de la opresión femenina. Para aquellos grupos ha habido un pasado común que facilita la integración de un nosotros y una visualización clara de su opresión (tradiciones, religión, cultura, etcétera). Por esta razón, es más fácil reconocer cualquier subordinación que no sea la fémica. Es moralmente aceptable la condena a la esclavitud, al holocausto, al aniquilamiento de indígenas en la conquista. En contraste, la opresión femenina es mucho más difícil de identificar, incluso por las mujeres. Beauvoir pregunta por las razones de ello.

se haya perdido, sino una constante repetición a lo largo de muchas culturas del sometimiento. Una segunda razón que oculta la opresión femenina es que la aparición de la mujer no se explica por completo a partir de un evento histórico específico. La humanidad en su generalidad, con sus excepciones e interesantes pluralidades, ha reconocido como base el rol femenino y el masculino. Freud, autor de *Tótem y tabú*, donde habla de la prohibición del incesto como el inicio de los procesos culturales civilizatorios, deja ver que, en el tránsito de las asociaciones entre homínidos complejos a las propiamente humanas, las diferencias de género ya operaban. La diferenciación sexual no es un evento histórico, ha acompañado a la humanidad. Si bien los tipos en que se vive esa diferenciación son históricos, lo que nos interesa por el momento es exponer que la mujer no surge en la historia, a diferencia de otros muchos grupos sociales.¹⁸

Cuerpo

Beauvoir piensa que, si bien no hay una religión, tradición o historia que a las mujeres les permita conformar el “nosotros”, de lo que sí se puede hablar es de un horizonte común desde lo biológico. El primer capítulo de su libro es un apartado destinado a discutir con los contenidos usuales que asocian lo femenino con las proyecciones naturalistas/esencialistas de las representaciones de la hembra en el reino animal. Me refiero a aquellas asociaciones de lo femenino con la naturaleza incontrolable, misteriosa, caótica e irracional. Con estas concepciones de lo femenino está en desacuerdo Beauvoir, por ello su acercamiento al tema consiste en afirmar que aquello que conforma la diferencia sexual se puede interpretar

¹⁸ Nuestra lectura de Beauvoir no busca un regreso a un naturalismo esencialista/ahistoricista; aceptamos que los cuerpos son modificados por la historia o por el poder estatal-político operante en ellos. A donde nos queremos acercar es a la tesis de que podemos hablar de una diferencia biológica que ha distinguido los cuerpos desde los orígenes de la civilización.

como un asunto de sustancias, hormonas, cromosomas, etcétera, tan importantes para la reproducción de la vida en su versión masculina como en su versión femenina. Es decir, no hay jerarquías en la diferencia biológico-sexual, simplemente son distinciones biológicas reproductivas. La autora reconoce el dimorfismo sexual entre las especies, en el cual los dos sexos representan dos aspectos diversos en la vida de la especie. Su propósito es desjerarquizar las diferencias corporales, lo que podemos ver en la siguiente cita: “Una vez constituidos, los órganos genitales son simétricos en los dos sexos, las hormonas de uno y otro pertenecen a la misma familia química, la de los esteroides...”¹⁹

Las consecuencias de lo anterior vuelven un absurdo oscurecer el hecho de que la mujer sea más pequeña que el hombre, tenga menos peso, su esqueleto sea más frágil, su pelvis más ancha porque se adapta a las funciones de la gestación y el parto. No podemos dejar de mencionar que tiene menor fuerza muscular, capacidad respiratoria, diferente gravedad en el tono de voz y fija menos la hemoglobina que el hombre; está más dispuesta a la anemia y a un pulso más inestable, etcétera. Beauvoir agrupa las características de la hembra mamífera humana: “crisis de pubertad y menopausia, ‘maldición’ mensual, largo y a menudo difícil embarazo, parto doloroso y en ocasiones peligroso, enfermedades accidentales”²⁰ Exenta de tonos victimizantes, afirma que en el macho mamífero su existencia genital significa obstáculos en su vida personal. Las mujeres viven más tiempo, se enferman con mayor frecuencia y hay numerosos periodos en los cuales no disponen de sí mismas. El aspecto a considerar aquí es que las diferencias sexuales corporales no son datos secundarios, en gran medida condicionan una apertura al mundo. De esto se desprenden dos cosas: a) el dimorfismo sexual es un asunto de distinción de sustancias y

¹⁹ Beauvoir, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ Beauvoir, *op. cit.*, p. 44.

formas no jerarquizantes, con esto se gana una descripción que no necesariamente busca igualdad entre machos y hembras, y *b*) el reconocimiento de que la experiencia corporal de los cuerpos femeninos humanos presenta más dificultades en diversos periodos de la vida.²¹ Comenzamos con Beauvoir; esta tesis va a ser un regreso a ella desde diversos frentes. Desde la pertinencia de la pregunta por el ser mujer que hará eco en el tercer capítulo, cuando hablemos de identidades visibles, hasta la constante referencia al cuerpo en el segundo capítulo. Veremos cómo un paradigma postestructuralista hace a un lado estos dos temas: cuerpo e identidad. De lo que se trata en este trabajo es mostrar la pertinencia de volver a ellos a partir de debates recientes y resignificando lo expuesto durante ya 70 años por Beauvoir.

²¹ Cabe mencionar la crítica a las reflexiones biológicas de la autora francesa que ha significado una revolución de los estudios feministas. Ésta es propuesta por Judith Butler. Hablaremos con extensión y detalle de ella en el siguiente capítulo, pero basta resumirla del siguiente modo. Para Butler, Beauvoir propone que la sexualidad biológica es natural y previa a las formaciones culturales. Por lo tanto, la francesa separa sexo de género, lo que significa que separa aquello que corresponde a una diferencia biológica reproductiva de las formaciones culturales. El propósito de Butler ha consistido en defender, a lo largo de los primeros libros que conforman su obra, que “el género no es a la cultura ni el sexo es a la naturaleza; el género es también discursivo/cultural”. Esto significa que para Butler el género conforma al sexo. El género modula, conforma, condiciona, establece las condiciones para las prácticas sexuales. Esto para la norteamericana es una crítica frontal al modo en que Beauvoir habla sobre el cuerpo. Este desarrollo teórico lo leemos de forma paralela al estandarte de gran parte del feminismo europeo y norteamericano blanco. Gran parte de éste ha visto con desdén la cuestión de la maternidad y ha cuestionado a Beauvoir al leer en ella un esencialismo que asocia a los cuerpos femeninos con la maternidad. Esto lee en la francesa un biologicismo, determinismo, esencialismo de la corporalidad de las que el feminismo precisamente debería deslindarse. Sus críticas se orientan a subvertir el orden social que condiciona los cuerpos femeninos a la maternidad, no a confirmarlo.

Esto no hace eco en sitios de América Latina, donde gran parte del potencial de la lucha feminista deriva de su vinculación con fuertes compromisos maternos: baste pensar en las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina, o Nuestras Hijas de Regreso a Casa, en Ciudad Juárez. Nos preguntamos, ¿qué relación necesaria y suficiente hay entre hablar de cuerpos femeninos y hablar de cuerpos femeninos maternos? La lectura que hacemos aquí de Beauvoir ve en ella la consideración de la sexualización de los cuerpos, lo que no se asocia necesariamente con compromisos con la maternidad. Hay cuerpos sexuados y eso significa que tienen órganos reproductivos, los usen o no, y el que no los usen para la reproducción no significa que no sean aptos para la misma. Si esto no se aclara, sería igualmente válida una crítica desde el feminismo latinoamericano al europeo, porque en este último no incluye el amor maternal, lo que quiera que esto signifique. Lo anterior nos llevaría a no haber superado la confusión inicial ni distinguir la particularidad de las luchas políticas, con la descripción de sus actores.

Qué no es una mujer. La mujer como lo otro: la definición desde lo masculino

En adelante, haremos referencia al segundo camino que toma Beauvoir para evidenciar la pertinencia de pensar lo femenino. Expondremos una alternativa que consideramos, con Beauvoir, descartable por las razones que ella expone. La francesa va a cuestionar las definiciones de la mujer como lo *otro*; la principal razón de la distancia que tomará de estas alternativas es que dicha solución comete el error de definir algo a partir de lo que no es. La formulación general que ella lee en estas pretensiones es la siguiente: la mujer es la negación del hombre.

La francesa pide detenernos a pensar qué está implicado en aquellos momentos en los que la mujer aparece como lo otro y se complace con ese papel. “La mujer no se reivindica como sujeto [...] porque a menudo se complace en su papel del otro”; más adelante afirma que “se precisa mucha abnegación para negarse a aparecer como sujeto único y absoluto”.²² Lee esa asociación mujer/otro como síntoma de abnegación cuando es propuesta por la mujer. *El segundo sexo* es un recorrido por diversos aspectos y personajes que la tradición tipifica en aquello que reconoce como “las mujeres” –en cada una de sus etapas de vida y en distintas situaciones afectivas–. El libro recorre cuáles son las condiciones para que la mujer asuma fácilmente su identificación con lo otro. Dentro de la diversidad de casos de los que habla la autora, nos interesa un momento: la importancia para deslindarse de una tendencia filosófica masculina, aquella que habla por lo femenino. Se trata de una posibilidad que de antemano sugiere evitar.

A lo largo de la historia, ningún grupo, ningún sector, ninguna clase se ha descrito a sí mismo como lo inesencial, como lo otro. Lo anterior se debe a que impera una conciencia de que usualmente la primera disputa es por tomar el papel del ser, de lo uno. Entre las

²² *Ibid.*, p. 8.

numerosas referencias que la autora hace a textos filosóficos, la discusión se torna más interesante a partir del diálogo que establece con Levinas. Es de sobra conocida la cita de su libro en la que cuestiona al filósofo lituano. Nos detenemos aquí porque el diálogo crítico con Levinas ilustra muy bien una salida para pensar lo femenino y de la que buscamos deslindarnos por completo. Al final de este apartado explicaremos las razones.²³

Beauvoir caracteriza una tradición en la cual la mujer es un sujeto abnegado: “La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto: ella es el Otro”.²⁴ Después, añade en una nota al pie: “Esta idea ha sido expresada en su forma más explícita por Levinas en su ensayo sobre *El tiempo y el otro*”.²⁵ Y concluye:

Supongo que el señor Levinas no olvida que la mujer es también, para sí, una conciencia. Sin embargo, es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de varón, sin señalar la reciprocidad del sujeto y el objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobrentiende que un misterio para el hombre. De tal modo que esta descripción es en realidad una afirmación del privilegio masculino.²⁶

Se puede argumentar, y levinasianas como la argentina Marta Palacios lo hacen, que la existencialista dialogó sólo con sus escritos juveniles *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*, en donde aparece lo femenino como figura primera de alteridad y ve en ella la salida a la unidad del ser, a la ontología de lo mismo. Pero, después de un silencio de

²³ De ahí la declaración que dio Levinas al respecto. En 1993, en una conversación con Brecha Littenberg-Ettinger, Levinas hizo referencia a la famosa crítica en *El segundo sexo* y los efectos que de ahí se han desencadenado. Afirmaba: “Las feministas me han tratado muy mal”.

²⁴ Beauvoir, *op. cit.*, p. 6.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

algunos años, Levinas regresa al tema en *Totalidad e infinito*, donde ubica lo femenino dentro de su erótica.

Veamos con más detalle esta elaboración más madura del tema. Dentro de *Totalidad e infinito* hay dos nociones sobre lo femenino. La primera, que no nos interesa y a la que podemos llamar positiva, lo asume como morada, hospitalidad o casa, y da al “sujeto” la dulzura de la intimidad, del recogimiento. Y la segunda, que está en el capítulo IV, se refiere por entero al tema de la erótica. Este capítulo IV es el más cuestionado por diversas feministas posteriores a Beauvoir, porque ahí Levinas persiste en contraponer al sujeto viril con la alteridad femenina y aclara su interpretación de lo femenino. La razón de dicha claridad es su interés por hablar de una erótica. El amor, como él lo ve, se caracteriza por su arrojo hacia lo Otro: ese otro es la debilidad, como metáfora de la mujer amada. Entonces, ahí se definen dos modos de subjetividad: el sujeto como luminosa sagacidad racional y la mujer como su modo de trascendencia –que tendrá las formas de lo equívoco, lo profanable, el secreto, lo esencialmente oculto, modos que bien pueden englobarse en el misterio–. La alteridad femenina queda en un plano más allá del ser, de lo uno, distinto de aquel del lenguaje, como presencia discreta y muda: “El rostro de la amada que no expresa el secreto que el Eros profana, deja expresar, o sólo expresa la negación del expresar”.²⁷

Coincidimos con la crítica de autoras como Marta Palacio. La francesa leyó únicamente al primer Levinas, por razones obvias que tienen que ver con el año de publicación de *El segundo sexo* (1949). No obstante, el segundo Levinas no escapa a lo que ella cuestionó en tanto sustancial. Hay puntos de la discusión que deben diferenciarse. Cuando Levinas afirma que la identidad del sujeto viril es algo por trascender, el filósofo pretende descentrar al sujeto omnisciente y omnipotente, al héroe viril de la filosofía

²⁷ Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 270.

moderna. Él busca otro modo de ser, en donde lo femenino es aquello que quiebra la lógica de la mismidad y abre un pluralismo ontológico. El género del que habla Levinas es lógico y no refiere a la diferencia sexual directamente. En ese sentido, el interés por descentrar al sujeto moderno coincide con el interés feminista de cuestionarlo. Puesto así, se sugiere que aquello que no le agrada a Beauvoir en realidad tiene como base su incompreensión del tema. Palacio afirma que, cuando el autor de *Totalidad e infinito* asocia lo femenino con el misterio, lo tierno, el rostro bello, el hogar o incluso lo animal, se trata de momentos secundarios de su argumentación, de errores estratégicos producto de “su tiempo”. Para Palacio, Levinas plantea esta cuestión dentro de la crítica radical al sujeto (masculino) de la tradición filosófica; con lo femenino, en realidad está hablando de la cualidad misma de la diferencia, una que no se puede concretar. Se trata de la diferencia de las diferencias. Si él usa el término femenino, es para hablar de algo distinto de la mujer. Esta idea se confirma en el momento en que, en *Totalidad e infinito*, lo Otro se amplía al incorporar otras figuras bíblicas asociadas con lo femenino, a saber: el pobre, el huérfano y la viuda.²⁸ Según Palacio, sus metáforas no deben distraernos de su propuesta teórica, porque ¿qué autor no ha usado dichas metáforas en la historia de la filosofía? Creemos que el punto de Beauvoir aún es pertinente.

Partamos de algo, las reflexiones de Levinas no tienen como interlocutor central al feminismo; no podemos reprochar lo que no intentó, porque no estaba en su horizonte de intereses. Sin embargo, sí podemos cuestionar sus asociaciones, que tienen como efecto confundir recursos explicativos (como metáforas o imágenes) con una definición —en este caso se trata de la definición central para el feminismo—. Queremos señalar en dónde vemos

²⁸ Palacio nos advierte sobre la incompleta lectura de Beauvoir. No podemos hablar de una fenomenología del eros sin más; hay una diferencia crucial entre su obra de juventud y madurez: en la segunda, la mujer como figura de alteridad es acompañada por dichas figuras.

el problema: Levinas usa “lo femenino” para ilustrar un terreno ontológico, en este caso el de no ser.

Vemos dos efectos cuestionables, producto de dicha asociación levinasiana:

- a) Pauperizar lo femenino: en Levinas hay un juego doble de definición, uno que confiere superioridad ética a la mujer, al tiempo que la ubica en lo abyecto. Esto, en el horizonte del llamado Tercer Mundo y de América Latina, nos parece de gran riesgo. Pensemos qué pasa si esa condición se lleva al extremo. Para desarrollar esta idea tomaremos el caso extremo de pauperización discursiva ejemplificado en los textos sobre mujeres en el Tercer Mundo. Chandra Mohanty, en *Bajo los ojos de Occidente*, ubica una suposición subyacente a las metodologías y estrategias analíticas de los estudios feministas sobre el Tercer Mundo. En su estudio analiza todos aquellos ejercicios discursivos en los que las mujeres son definidas como víctimas de la violencia masculina, dependientes universales, víctimas del proceso colonial, víctimas del sistema familiar y del sistema religioso. Descubre un punto compartido: lo que ella llama un esencialismo (no naturalista, sino) sociológico y antropológico. De su situación particular, social, cultural, económica, religiosa y familiar se salta a su definición como sujeto paupérrimo. El resultado es una victimización esencialista con sesgos coloniales. Mohanty pregunta si las autoras europeas podrían aceptar que alguien las defina como producto de la opresión; su respuesta es negativa. Asumirlo tiene un sesgo colonialista. Salir del colonialismo implicaría una modificación de las representaciones victimarias. Vemos un posible efecto análogo en la versión que ofrece Levinas con lo

femenino, su pauperización y victimización. Con gran esfuerzo por parte del feminismo poscolonial y decolonial, ha cuidado de no caer en esta alternativa.

- b) Ver a la mujer como *diferencia de diferencias*, como respuesta a la pregunta ¿qué es una mujer?, cierra la posibilidad de pensar el problema particular que esta pregunta representa. Nuestra inconformidad no va más allá de eso. No deseamos sostener que responder de antemano la pregunta sea imposible, como muchos feminismos contemporáneos sostienen. No cuestionamos la respuesta dada por Levinas porque creamos en el sinsentido de la pregunta. Lo que nos interesa señalar es que una oportunidad se pierde cuando, con fines teóricos, se toma lo femenino como herramienta explicativa de aquello que es ajeno a lo femenino. Se ejerce un tipo de violencia, a la que Gayatri Spivak llama violencia epistémica.²⁹

²⁹ Spivak explica la violencia epistémica en *Can the subaltern speak?* Y a partir de Marx, en *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, donde el sujeto es concebido como aquél en donde deseo e interés no coinciden. Se trata de sujetos que desean lo que puede no convenirles; en otras palabras, Marx muestra que no hay coherencia ni continuidad entre el sujeto de la economía capitalista y el de la política (comprendida como el sujeto-agente histórico); construye un modelo de sujeto fragmentado, porque la conciencia (ausente a nivel colectivo) de los pequeños propietarios campesinos encuentra su “portador” (*Träger*) en un “representante” que aparece como interceptor del interés de otros. Hay entonces un contraste entre una persona que sirve como apoderado de alguien y el retrato de ese alguien.

Nos detendremos en el significante *representación* y mostraremos por qué es el tema central de las reflexiones de la autora en este contexto. Representación, ve ella, tiene el primer sentido de “hablar por otro”; del modo en que es usado por la economía política, se trata de hablar por alguien que no tiene las condiciones para tomar la palabra y necesita mediación; un segundo sentido refiere a sus usos filosóficos en la teoría del sujeto. Para la primera acepción, Marx usa la palabra alemana *Vertreten* y, para la segunda, usa *Darstellen*. Marx utiliza la palabra alemana *Vertretung* para el caso en que, en español, usamos la palabra *representar* en la siguiente cita, respecto a los pequeños campesinos propietarios (cita en la p. 30):

...no se pueden *representar* sino que tiene que ser *representados*. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado del gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política en el lugar del interés de clase, dado que no existe un sujeto unificado de clase de los campesinos, encuentra su última expresión en una cadena de sustituciones.

El autor de *El capital* cuestiona la subjetividad como agenciamiento colectivo: hay una ruptura importante entre la maquinaria de una historia que funciona con la identidad de intereses de esos propietarios, pero que falla (y esta falla es constitutiva) en el momento de producción de un sentimiento comunitario en la

Beauvoir reconoce que este riesgo de perder la pregunta por lo femenino desemboca en dos posibilidades por las que transita Levinas: pauperizar y enaltecer lo femenino. La autora ve dicho patrón en los intentos filosóficos por dar un estatuto privilegiado para lo femenino –en tanto trascendente al capitalismo, al ser, al uno, como horizonte metafísico o crítico, etcétera–. Su advertencia radica en evitar la sustitución de lo femenino con cualquier otro contenido que busque otros fines explicativos.

organización política. *Vertretung* aquí funge en realidad como persuasión, pero aparece como representación directa de la voz de los campesinos; es una representación ideológica.

La tradición europea ha ocultado –política e ideológicamente– dicha diferencia al asumir que se trata de lo mismo *Vertreten* que *Darstellen*; lo anterior se refleja en la cercanía que Europa encuentra entre el poeta y el sofista. Se trata de personajes tan cercanos que es casi imposible distinguir sus diferentes modos de acceso a la palabra y los efectos que se persiguen al hacerlo.

A este punto nos interesaba llegar, recalcar una posible complicidad del intelectual que constituye al *otro* y “lo deja hablar por sí mismo”. A esta operación epistemológica, Spivak la llama *violencia epistémica*, porque hace pasar *Vertreten* por *Darstellen*. Confunde ambos modos de representación como si sólo hubiera un modo posible. Como resultado, se “habla por” y se constituye al *otro* como si él hablara por sí mismo, lo que “representa la anulación asimétrica de la huella de ese *otro* en su más precaria subjetividad”.²⁹ Dicha confusión asume que el subalterno tiene conocimiento por debajo del nivel requerido para adquirir dignidad cognoscitiva. A pesar de que su descontento frontal es con el colonialismo implícito en la intelectualidad francesa de izquierda, éste no será nuestro principal tema en estos momentos; nos interesa arribar al reconocimiento del riesgo de *violencia epistémica* que ella ve en el caso de las representaciones de lo femenino. Para dicho caso, la autora ve estructuralmente el mismo problema: “Está en juego una figura de la mujer, pero una figura cuya mínima predicación como algo indeterminado ya ha sentado toda una tradición dentro del falocentrismo”. Nuestra intención hasta aquí es llevar a su extremo la crítica de Beauvoir a Levinas. Beauvoir escribe: “Cuando Levinas escribe que la mujer es misterio, sobreentiende que es misterio para el hombre. De modo que esta descripción, que se quiere subjetiva, es en realidad una afirmación del privilegio masculino”.²⁹ Se puede interpretar como un intento de hablar por ella.

Spivak va más allá y advierte el riesgo de creer que ello puede sustituirse por un “dejarla hablar por sí misma”, sin antes tener el cuidado de tomar una distancia de la ideología falocéntrica que operará en el momento en que “habla por sí misma”. En términos de la representación, debe haber un ejercicio de desplazamiento respecto a la tradición falocéntrica que se deslinde de los modos tradicionales en los que se habla de lo femenino como *Vertreten*. En otras palabras, la representación hace pasar *Vertreten* por *Darstellen*; esta sustitución es un espacio en el que pervive la tradición falocéntrica. La teoría es una praxis en tanto sienta las condiciones en las que los subalternos hablan sobre sí mismos. Si Spivak tuvo la pericia de reconocer estos riesgos en las mejores intenciones de la intelectualidad francesa, ahora recobra fuerza el señalamiento de Beauvoir. Si no se puede confiar en “dejar hablar” al subalterno, por los riesgos ideológicos que esto conlleva, menos se puede “hablar por” o definirlo sin una desconfianza justificada. En definiciones inmediatas, hablará por nosotros un lenguaje heredado, el falocéntrico. Cfr. Spivak Gayatri, “Can the Subaltern Speak?”, en *Reflexions on the History of an Idea*, Columbia University Press, Nueva York, 2010.

II. La crítica postestructuralista al sujeto del feminismo

Como dijimos antes, cuerpo e identidad serán los temas propuestos por Beauvoir sobre los que regresaremos constantemente. Nuestro propósito al abordar *El segundo sexo* ha sido exponer la centralidad de ambos temas en el feminismo. El propósito del apartado anterior fue mostrar que hay fuertes razones para sostener que tampoco es deseable que la pregunta por el ser mujer se resuelva en la negatividad, de ahí que profundizáramos en la célebre cita sobre Levinas en *El segundo sexo*. Consideramos que ni el activismo más radical ni las aproximaciones teóricas más sofisticadas y eruditas prescinden de volver a esos puntos vistos por Beauvoir. Sigo la afirmación de Mari Mikkola, quien, antes que encontrar una definición común en el feminismo, dice que “a fin de cuentas todas queremos la misma cosa: justicia social”,³⁰ a lo que creo que sigue la pregunta: ¿justicia para quién?, así como la inevitable necesidad de pensar en identidad y volver a la pregunta de Beauvoir: ¿quiénes somos ésas que queremos justicia?

El resto de este capítulo consistirá en dar un panorama de aquello que, autoras como Benhabib y Fraser, han mal llamado *posmodernidad* y que se asocia con una corriente muy conocida del feminismo, que parte de Derrida y Foucault. Trataremos de mostrar que ese mal llamado *feminismo posmoderno* es un contrincante menos débil de como es caricaturizado por sus detractoras. También trataremos de mostrar que ese feminismo postestructuralista, al que preferimos llamarle así (con Butler), tiene dos tendencias comunes: *a)* ver con desconfianza la pregunta por la subjetividad o la pregunta por la identidad en el feminismo –a la que se la condena por excluyente, por esencialista, por reproducir mecanismos de poder– y *b)* un olvido del cuerpo, una tendencia a verlo como aquello que puede ser formulado sólo en términos lingüísticos, que no excede al lenguaje y

³⁰ Mari Mikkola, “Ontological Commitments, Sex and Gender”, en *Methaphysics of Gender*, University of New Hampshire, 2011, p. 75.

que cuestiona su postulación por razones políticas. La estrategia expositiva será la siguiente. En este capítulo desarrollaré el inciso *a*): mostraré cómo el feminismo postestructuralista es una respuesta crítica al feminismo conocido como cultural. Después haré una revisión de la relación entre Derrida y el feminismo, usando como textos clave el prefacio de Spivak a la traducción *De la gramatología* (texto central para el feminismo derrideano) y el texto de Diana Elam, *Feminism and Deconstruction*. Deseo explicar, con ellas, cómo el feminismo derrideano evita caer en la metafísica de la presencia y por ello cuestiona la subjetividad usando la figura del *mise en abyme*. Por último, utilizo *Voluntad de saber*, referente obligado para el feminismo foucaultiano, y muestro las tesis que de ahí desprenden Monique Wittig y Adrienne Rich, en las que también la subjetividad es severamente cuestionada, pero por su asociación con el deseo heteronormado. Esta exposición no agota las numerosas alternativas que la apropiación del pensamiento francés de ambos autores ha motivado. Busco ilustrar que hay motivos fuertes para elegir la deconstrucción y la genealogía como herramientas del feminismo, y voy a lo que considero como textos seminales de ese feminismo. Por ello, en este capítulo me interesa abordar la desconfianza en la subjetividad o la identidad, en la que coinciden estas autoras. En el segundo apartado me dedicaré a hacer una revisión un poco más exhaustiva de una de las autoras más complejas dentro de este paradigma y que aborda con profundidad el tema del cuerpo, me refiero a Judith Butler. Para ello haré un resumen de su tratamiento del tema de la performatividad y del modo en que de ahí se desprende la subjetividad. Mi interés es llegar a la deconstrucción que hace Butler de la materia-cuerpo, punto que discutiré. Sin duda, Butler es una de las mejores exponentes del paradigma postestructuralista, por ello le dedicaré un capítulo entero. Creo que Butler nos deja ver que hay fuertes razones para sospechar de la distinción materia-cuerpo como principio para el feminismo. Sin embargo,

mi discusión con ella será respecto a la deconstrucción como método, porque en su caso politiza distinciones analíticas al ir al momento en que se crearon las mismas y ver en ellas relaciones de poder involucradas –así como la exclusión de minorías como efecto de esas relaciones.

El feminismo cultural, un ejemplo de las tesis que el postestructuralista cuestiona

Como se vio a propósito de Levinas en el *Segundo sexo*, los primeros logros del feminismo teórico han consistido en tomar distancia de las definiciones de la mujer a partir de los ojos masculinos. En ese propósito se colocó el *feminismo cultural*, movimiento cuyo propósito fue subvertir el valor del discurso masculino y sus formas de caracterizar lo femenino. La argumentación de muchas de ellas tiene la siguiente lógica: todo aquello que antes se asociaba con lo femenino, en sentido peyorativo, ahora se verá como su principal fortaleza. Por ejemplo, si el discurso masculino asociaba lo femenino con la pasividad, el sentimentalismo y la ternura, estas autoras ven en ello su espacio de lucha y su principal virtud.

El feminismo cultural defiende la naturaleza femenina o la esencia femenina, y busca hacer contrapeso a la constante devaluación de los atributos femeninos. Se trata de uno de los feminismos menos interesantes teóricamente; nos interesa detenernos en él para caracterizar una de las alternativas más problemáticas y cuestionables asociadas con el esencialismo de género, ante la que el feminismo postestructuralista reacciona con desaprobación. Para ellas, el enemigo de la mujer no es el sistema social, la institución económica o un conjunto de creencias, sino la masculinidad en sí misma. Mary Daly ha sido una importante representante de esta postura. Para Daly, el hombre parasita la energía femenina, que fluye como una afirmación viviente; es una condición biológica creativa:

“Mientras la energía femenina es esencialmente biofílica, el espíritu-cuerpo es el principal elemento en esta perpetua guerra de agresión contra la vida”.³¹ Se trata de un maniqueísmo biologicista. Daly ve un estado de infantilismo en la biología masculina y explica la violencia de género como el modo en que el hombre, temeroso, frena la fuerza vital de la mujer. Para Daly, la energía femenina debe ser liberada y recargada al tejer redes con otras mujeres. Su interés está en fomentar la liberación del patriarcado desde un esencialismo biológico. Su posición abrió la puerta a un desarrollo extensivo del feminismo, que alcanzó mucha presencia a inicios de los ochenta con Alice Echols y otras autoras, como Susan Griffin, Kathleen Barry, Janice Raymond, Florence Rush, etcétera.

El feminismo cultural hace peligrosas generalizaciones sobre lo femenino. Su interés por pensar en un sujeto independiente de los ojos masculinos cae en una versión tradicional de un esencialismo innatista.³² Estas autoras fortalecen teóricamente la uniformidad, tienden a concepciones universalistas de los atributos “femeninos” y, además, no consideran el contexto histórico y cultural. Revertir la dominación jerarquizante masculina con un esencialismo, sin previos planteamientos deconstructivos o críticos de los binomios sexuales, tiene por efecto asumir al hombre (por entero y generalizado) como ente malo, temeroso y culpable de la violencia de género. Y como contraparte, una confianza exacerbada en los dones femeninos.³³ El problema de fondo aquí es que estos

³¹ Mary Daly, *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978, p. 355.

³² Decimos tradicional porque recientes propuestas de autoras que forman parte del grupo Metaphysics of Gender contemplan nuevos tipos de esencialismo. Para este momento, el feminismo cultural asume un esencialismo tradicional al ver efectos necesarios y directos entre la biología y la conducta (como potencial o como las características) de los cuerpos sexuados.

³³ Si somos justos con el feminismo cultural. La creencia de que las mujeres son “paz innata” y tienen el “don del cuidado” tuvo efectos políticos favorables en su momento. Esta idea resurgió dentro del activismo de los años setenta y ochenta, del que el feminismo cultural deriva. Las funciones políticas que esta postura tuvo se pueden ver, por ejemplo, en la organización de espacios como Women for Non-Nuclear Future, que enarbolaba el amor maternal en contra de la violencia de la guerra. Para su tiempo, las autoras aquí aludidas ayudaron a montar los términos de modos de resistencias claras y giros significativos en el momento histórico

planteamientos responden al sexismo sin distanciarse de su lógica aplastante del sexo opuesto.

El feminismo postestructuralista

Por ahora podemos decir que el feminismo postestructuralista parte de lo hasta aquí ganado: definir a la mujer como lo *otro* de lo masculino y mirar ahí una superioridad o fortaleza crítica es no salir de la definición dada por el discurso masculino. Para las postestructuralistas hay una idea compartida: la crítica al sujeto al reconocerlo como efecto del discurso humanista. Para ellas no hay cabida para aquel sujeto kantiano autónomo, de atributos naturales, de privilegiada conciencia. Sus herramientas son principalmente la deconstrucción (que busca deslindar el feminismo de cualquier metafísica de la presencia), la genealogía (que lleva las principales tesis de la *Historia de la sexualidad* a la cuestión del género), relecturas críticas del psicoanálisis y también apropiaciones muy interesantes de Deleuze. Algunos casos representativos son Judith Butler, Beatriz Preciado, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Monique Wittig, Rosi Braidotti, entre otras. Es imposible hacer generalizaciones de todas estas autoras y en adelante no abordaremos las aproximaciones deleuzanas ni psicoanalíticas, por motivos de espacio y porque nos desviarían a otros temas que será imposible abordar aquí. Nos parece importante, sin embargo, mostrar las trayectorias de dos corrientes significativas: el feminismo foucaultiano y el derrideano. Se trata de asimilaciones que no son (ni pretenden ser) adaptaciones fidedignas de la obra de estos autores; se trata de reflexiones que comienzan con ellos, pero son llevadas a otros terrenos útiles para las autoras (prefiero que sean vistos como apropiaciones de algunas

que se gestaron. Sin embargo, su efectismo es estratégico y no extrapolable a otros movimientos, y teóricamente muy cuestionable.

tesis foucaultianas y derrideanas). Sin duda, la riqueza de las reflexiones de diversas feministas en este paradigma teórico es imposible de abarcar. A riesgo (grande) de caer en simplificaciones, sólo mencionaré ciertas coincidencias en ambas tendencias.

Derrida y el feminismo

Para comenzar, expondremos las razones por las que Derrida se declara no feminista, porque son precisamente esos cuestionamientos los que adoptan y agotan muchas de sus más interesantes lectoras. En 1989, Cristina de Peretti entrevista a Jacques Derrida. Es evidente el interés de la autora por llevarlo al terreno del discurso feminista, lucha a la que Derrida no se quiso adscribir directamente, pero en la que ha participado como estandarte por medio de sus alumnas y lectoras. Peretti le pregunta: “¿Cree usted que es posible elegir entre las dos formas esenciales de la teoría feminista, esto es, entre el feminismo de la igualdad –una especie de radicalización de la idea de igualdad en la Ilustración– y el feminismo de la diferencia –que pone el acento en las eventualidades de lo femenino–?”.³⁴

Derrida advierte sobre el fracaso de las dos:

Si optamos por el feminismo igualitario... tenderemos a borrar las diferencias, a regular simplemente el progreso de la condición de las mujeres sobre el progreso de la condición de los hombres. Pero si nos limitamos a un feminismo de la diferencia, nos arriesgamos también a reproducir una jerarquía, a hacer caso omiso de las

³⁴ Cristina de Peretti, “Entrevista con Jacques Derrida”, *Política y Sociedad*, 3, 1989, Madrid, p. 103. A grandes rasgos, el feminismo de la igualdad busca la inclusión de la mujer en el mundo masculino, esto es como ciudadana, como sujeto de derecho. Consiste en una búsqueda de reconocimiento de la mujer como igual respecto al hombre. El feminismo de la diferencia ve esto como insuficiente; ve en lo femenino un potencial que no debe integrarse al sistema masculino, porque eso significaría la nulificación que la mujer representa. Para las pensadoras de la diferencia, la disputa no debe ser por la igualdad, sino por la conservación de su diferencia, que puede alcanzar en algunas autoras niveles legales, epistemológicos o incluso ontológicos.

formas de lucha política, sindical, profesional, so pretexto de que la mujer, en la medida que es diferente y para afirmar su diferencia sexual, no tiene por qué rivalizar con los hombres en todos estos planos.³⁵

Derrida incentiva la deconstrucción de modelos binarios que para el feminismo han adquirido forma en la disputa entre el feminismo de la diferencia y el de la igualdad. Propone con esto luchar en dos frentes. Primero, conservar un terreno de lucha política clásica del feminismo, el terreno clásico de la reivindicación que debe llevarse lo más lejos posible (lucha inaugurada por el sufragismo, el sindicalismo, etcétera.). Segundo, buscar un espacio de cuestionamiento constante de los supuestos de la tradición del pensamiento occidental y de los feministas. Derrida es detonador de uno de los puntos nodales del feminismo postestructuralista por la siguiente razón: cuando Peretti pregunta “¿Piensa usted que la deconstrucción implica un cierto punto de vista feminista, y viceversa, que la crítica feminista tiene que articularse como deconstrucción?”, él responde: “Si el feminismo existiese como tal, correría el riesgo de incorporarse al modo del falocentrismo”.³⁶ En otras palabras, la postura de Derrida es que la existencia del feminismo amenaza con reproducir la lógica jerárquica (que el feminismo critica porque en ella la mujer ocupa el lugar inferior), al sustituir lo masculino sin desmantelar al verdadero enemigo: la lógica binaria (hombre-mujer), que como lógica favorecerá siempre a algún lado del binomio. (De ahí que muchas seguidoras de Derrida utilicen esta idea para cuestionar el que fue llamado feminismo culturalista.) Entonces, para el autor, el feminismo debe sospechar siempre de la

³⁵ *Ibid.*, p. 104.

³⁶ *Idem.* Falocentrismo se puede definir brevemente como la tradición en la que el hombre habla por sí mismo y por la mujer aparentando un punto cero, universal y abstracto, aparentemente despojado de sus cargas ideológicas.

confianza en un “nosotras”, porque éste siempre será excluyente. En otras palabras, el sujeto del feminismo siempre repetirá aquello que busca subvertir. Veamos por qué afirma lo anterior.

Derrida leído por el feminismo

¿Cuál es el andamiaje teórico que soporta la posición derrideana respecto al feminismo?, ¿qué implicaciones tiene en la pregunta por el sujeto?, ¿en qué sentido se abre una beta cercana pero no idéntica a la foucaultiana? Las reflexiones de Derrida se han vuelto indispensables para autoras francesas y norteamericanas, filósofas y literatas, quienes han tomado la deconstrucción como la no metodología idónea para el feminismo. Su alcance ha sido mayor en número que el de Foucault en el feminismo. Por mencionar algunas, tenemos a Sarah Kofman y Luce Irigaray, desde el psicoanálisis; Sylviane Agacinski, desde una reinterpretación de Kierkegaard; Hélène Cixous, con sus trabajos sobre lenguas ficcionales; Catherine Malabou, desde su noción de plasticidad y ciencia médica, y la hindú Gayatri Spivak, desde los estudios poscoloniales.

La gama de tesis al respecto es diversa. No es nuestro objetivo hacer resumen alguno de sus líneas centrales, sólo queremos mostrar el punto de partida común del que derivaron. Para explicar lo anterior nos referiremos al prefacio que, en 1976, hace Gayatri Spivak a la traducción del francés al inglés de *De la gramatología*. Si los estudios feministas derrideanos tienen un texto inaugural, es este prefacio.³⁷ En dicha introducción al mundo anglosajón del pensamiento del Derrida, Spivak ilustra las razones por las que el francés afirmó: “Si el feminismo existiese como tal, correría el riesgo de incorporarse al

³⁷ Expreso mi agradecimiento al profesor Juan Fernando Mejía, especialista en Derrida y profesor de la Universidad Javeriana, quien me sugirió ahondar en dicho prefacio para entender la base teórica sobre la que descansa el feminismo derrideano.

modo del falocentrismo”.³⁸ En otras palabras, muestra el descontento y los riesgos de un feminismo de la igualdad que busque integrarse sin más a la metafísica de la presencia. Para lograr explicitarlo, Spivak plantea la crítica del francés y una alternativa a los feminismos de la igualdad y de la diferencia.

La autora de *¿Puede hablar el subalterno?* comienza refiriéndose a Heidegger en *Hacia la pregunta por el ser*, carta escrita a Ernst Jünger. Ahí, el autor de *Ser y tiempo* confronta el problema de la definición. Para el alemán, el ser de todo ente debe ser tachado (ser) como representación gráfica precautoria ante la posibilidad de que se entifique. En dicho texto, Heidegger cruza la palabra ser y hace explícito que este tachonado marca los límites del lenguaje, gesto no necesariamente pesimista, sino sintético de su reflexión ontológica sobre la imposibilidad de confundir el ser con un ente. La autora explica la relación paradójica que Derrida ve dentro del signo lingüístico. Inspirado por el ejercicio heideggeriano, Derrida ve el signo –a diferencia de Heidegger, quien ve el ser– como aquello cuya realidad es la imposibilidad de nombrar. De ahí la necesidad de su tachadura, (en francés, *sous rature*; en inglés, *under erasure*). *Sous rature*, el signo, nos permite apreciar enteras las letras que lo conforman; la marca sobre esas letras recuerda los límites de dicha representación. El propósito es dejar una marca de la imposibilidad de la representación presente en cada palabra; la palabra siempre será insuficiente.

Sous rature no es una palabra, sino un haz de significados; dentro del trabajo de Derrida se sustituye por diversas *no palabras* equivalentes, como *huella*, *archi-escritura*, *différance*,³⁹ *hymen*, *fármaco*, *margin*, *parergon*. Por mor de su funcionalidad, la lista no

³⁸ *Idem*.

³⁹ Del verbo latín *differre*, que además de su acepción cotidiana como no ser idéntico tiene el sentido de temporizar, recurrir a la mediación temporal de un desvío que suspenda el cumplimiento de la satisfacción de un fin, de un deseo o de la voluntad.

puede cerrarse; ésta no cumple una función conceptual ordinaria en la que el significante refiera a un significado, por eso, entre más “no palabras” aparezcan, mejor se cumple su función, que consiste en mostrar el carácter paradójico de las palabras. *Huella* o *hýmen* o *fármaco* actúa como la marca de una ausencia y de una presencia que remite a otras presencias, las cuales a su vez remiten a otras, porque todo signo refiere a otros, así hasta el infinito.

Derrida se asume continuador de un camino que comenzó a trazar Heidegger. Cuando el alemán estableció el ser como preocupación fundamental de la ontología, lo volvió un signo final, porque a él todos los demás se refieren y en ese sentido es rector. Pero Heidegger aclara que el ser, a la vez, no está contenido en la significación. Para Derrida, ése es el motivo de la trascendencia del signo en Heidegger: el ser es significante libre y a la vez rector. Derrida lee en esta doble función cierta nostalgia por la unidad del ser. “Al otro lado de la nostalgia la llamo esperanza en Heidegger; me refiero a lo que permanece de metafísica en su *Der Spruch des Anaximander*, específicamente el interés de un mundo propio y un nombre único”.⁴⁰ Derrida ve en Heidegger un episodio más de la historia de la filosofía en el que el ser es presencia; en este caso particular, presencia se entiende como nostalgia por su ausencia. En la interpretación de Derrida, que Heidegger tache el ser es su modo de añorarlo.⁴¹

En su lugar, el autor *De la gramatología* propone deshacerse de dicha nostalgia al emprender otro comienzo. Para ello cree que el camino no es partir del ser para encontrar su límite, sino cambiar el orden, comenzar por la función *otra* del signo, desde el lugar de

⁴⁰ MP 29, SP 159-60.

⁴¹ Derrida encuentra coincidencias entre Heidegger, Nietzsche y Freud. Son los tres protogramatólogos, y los reconoce así porque, del mismo modo en que Heidegger es un ontólogo que tacha el ser, Nietzsche es un filósofo que se distancia de los fundamentos de la verdad y Freud un psicólogo que pone a la psique en cuestión.

la ausencia, de la *huella*, de la *différance*, *del margen*, etcétera. Así hace patente que, por principio, significados y significantes nunca serán uno y lo mismo; ése es, y no otro, el punto de partida no nostálgico. Lo anterior alcanza el grado de atribuir sentido al signo, no por la capacidad que éste tenga de hacer coincidir significante y significado, sino por su diferencialidad. “La estructura de referencia trabaja y es efectiva no por la identidad entre los dos componentes que forman el signo, sino por su relación de diferencia.”⁴² Esto es, el signo es incapaz de significar y eso es lo que le permite hacer sentido. Su mirada que ve en el signo, tanto gráfico como fónico, la estructura de la diferencia sugiere que lo que abre la posibilidad de pensamiento no es sólo la cuestión del ser, sino la “nunca anulada diferencia del completo otro”.⁴³ El hecho de que no exista una coincidencia absoluta significante/significado es lo que permite su reuso y que éste jamás se consuma por completo en una significación. Esa no anulada diferencia latente es la que le interesa a Derrida priorizar sobre el ser, por ello afirma que “el lenguaje trae consigo la necesidad de su propia crítica”.⁴⁴ En *De la gramatología* escribe: “La huella es no sólo la desaparición del origen, significa que el origen no desaparece nunca, porque su constitución nunca estuvo constituida más que recíprocamente por un no origen; la huella se vuelve entonces el origen del origen”.⁴⁵ Antes de la huella hubo otra, y así hasta el infinito; nunca podremos llegar a una presencia última por la cual dar cuenta. De ahí que el francés tuerza la concepción tradicional del ser: éste es desplazado (no sustituido) por *huella*.

El francés lee en la historia de la reflexión filosófica, de esta metafísica de la presencia que le antecede (en donde está incluido Heidegger), una incesante búsqueda de

⁴² Gayatri Spivak, “Prefacio a *De la gramatología*”, John Hopkins University Press, Baltimore, VI.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Derrida, *De la gramatología*, México, 2005, p. 80.

fundamentos, de principios. *Eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousía*, *aletheia*, trascendentalidad, conciencia, dios o el hombre son ejemplos de cómo el pensamiento filosófico ha encontrado fundamentos. Jonathan Culler lo sintetiza en un apartado en *Sobre la deconstrucción*:

...la inmediatez de la sensación, la presencia de las verdades últimas a una conciencia divina, la presencia efectiva de un origen en un desarrollo histórico, una intuición espontánea o no mediatizada, la trasunción de la tesis y la antítesis en una síntesis dialéctica, la presencia en el habla de las estructuras lógicas y gramaticales, la verdad como lo que subsiste tras las apariencias, y la presencia efectiva de un objetivo en los pasos que a ella conducen.⁴⁶

Como desplazamiento crítico a la metafísica de la presencia, Derrida propone la gramatología. Ésta es la ciencia de la *sous rature* que mantiene una contradicción irresuelta: tratar sobre logos de la *grame*. La *grame* se entiende aquí como la marca escrita y tachada en tanto *sous rature*. Y el logos, por un lado, se asume ley y, por otro, como voz.⁴⁷ La función de la *grame* es cuestionar la autoridad de la ley que viene contenida en el privilegio que con el logos se da a la palabra hablada sobre la escrita. Gramatología entonces mantiene la tensión de la contradicción viva, a diferencia de la metafísica de la presencia

⁴⁶ J. Culler, *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1986, p. 86.

⁴⁷ Dentro de las jerarquías centrales que trabaja Derrida está la del logocentrismo fundado en el binomio: palabra hablada/palabra escrita. Al signo se le da el lugar secundario al considerar a la escritura como el significante gráfico del habla. Si la escritura ha sido el representante gráfico, la deconstrucción situará el potencial crítico en considerar escritura/habla como dos significantes que no tienen supremacía uno sobre el otro. Si desplazamos la existencia de un significado trascendental es posible pensar en significantes que a través de la remisión entre ellos formen un contexto en donde no haya primacía del significado. Este es el intento de Derrida a lo largo de su obra, lo que desemboca en que escritura y habla designan con completa autoridad el funcionamiento de la lengua. Esto está detrás de la noción de *grame* y de gramatología.

(que busca resolver la tensión). Para Derrida, esto no lo pudieron ver los protogramatólogos (Nietzsche, Freud y Heidegger), quienes encontraron el límite (*grame*) a partir de la búsqueda frustrada del logos. Con esto, Derrida propone un paso más respecto a los autores que le anteceden.

Para volver al tema que en esta tesis nos interesa, hay algo que cuestiona la gramatología: se trata de las estructuras binarias de oposición. La función de la *différance* (*huella, sous rature*, etcétera) es deshacer ecuaciones equivalentes, en las que cada término es una oposición/cómplice de otro. “Al punto en el que el concepto de *différance* interviene [...] todas las oposiciones conceptuales de la metafísica –como significante/significado, sensible/inteligible, escritura/habla, habla (*parole*)/lenguaje (*langue*), diacronía/sincronía, espacio/tiempo, pasividad [aquí agregamos hombre/mujer, heterosexual/homosexual]– se vuelven no pertinentes”.⁴⁸ ¿Por qué los binomios de la metafísica de la presencia pierden pertinencia? Derrida ve que una característica constitutiva de la metafísica de la presencia es separar el mundo con binomios, que además se organizan jerárquicamente. Esto es configurado en dos distintos tiempos lógicos; a menudo tiene un correlato en la manera en que esto se ubica en la historia. Tomemos un ejemplo ilustrativo: el contractualismo, que ve un antes y un después, y al hacerlo asume una teleología (tanto histórica como lógica) en la que la aparición del contrato social es parteaguas de dos racionalidades: los opuestos barbarie/civilidad, uno superior al otro, ambos colocados en orden histórico progresivo.

Frente a esta caracterización de la metafísica, Derrida propone la deconstrucción como estrategia filosófica que hace efectiva la *différance*.⁴⁹ Se trata de un desplazamiento que busca remover la lógica de la presencia dentro de los mismos términos de ésta. Para

⁴⁸ Jacques Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971, p. 97.

⁴⁹ No es un método, porque no hay una sola deconstrucción sino múltiples, dependientes de cada contexto.

ello, desestabiliza los principios lógicos o históricos que sostienen la metafísica binómica. No hay más allá de la metafísica, la alternativa es desplazar su orden internamente y con ello mostrar que el orden al que obedecía no es único y necesario. El autor tiene presente que salir del lenguaje sería caer en el modelo de trascendencia (una versión negativa que afirma negativamente el de presencia). Por ello, la función de la deconstrucción no puede ser la inversión del orden jerárquico de los principios binómicos, porque ello significa reproducir la lógica de la metafísica de la presencia.

Una vez llegado este punto, es más fácil comprender por qué el feminismo derrideano ha tomado los riesgos de no poder salir de la metafísica de la presencia. Su modo de prevenir tal riesgo es, como lo previno Derrida, evitar los binomios de género y sus jerarquizaciones. El feminismo derrideano encuentra su labor política en la deconstrucción del sujeto político. Sus autoras afines han encontrado en este no método su potencial idóneo. Me referiré al excelente texto de Diane Elam *Feminism and Deconstruction*, en el que hace un recuento la posición de la subjetividad en la deconstrucción.

La irrelevancia de la pregunta de Beauvoir, la función del mise en abyme

Elam habla de la deconstrucción como aquello que, dentro de sus tareas, tiene la de deconstruirse a sí misma. Por ello, no puede ser una metodología aplicable al “sujeto” del feminismo. Es precisamente de ahí de donde deriva su potencial político. La autora sostiene que hay una gran ventaja al usar la deconstrucción como caja de herramientas en este campo de estudios.

¿Qué es una mujer? En la lógica de lo que hasta aquí hemos explicado, es una pregunta dentro de la metafísica de la presencia. Buscar “qué es algo” es buscar un tipo de signo con pretensión de fundamento. Como vimos, Derrida ha sido crítico con esa posibilidad. Porque, de ser así, de buscarse un fundamento para la subjetividad, no se estaría comprendiendo que la pregunta supone una confianza en las posibilidades del signo de lograr unir significante y significado. La metafísica de la presencia triunfa en la pregunta de Beauvoir por el modo en que es formulada.

Diane Elam adopta la crítica de Derrida y propone que la subjetividad del feminismo puede plantearse por medio de una operación: el *mise en abyme*. Elam utiliza como herramienta explicativa una metáfora visual, la imagen en la caja de la marca Quaker Oats, en donde se ve a una persona con una caja de avena, que a su vez muestra una caja de avena... Esto es una representación particular porque transgrede un orden “habitual” de mostrar lo femenino: aquel en el cual la subjetividad se confunde con un objeto. La imagen visual del *mise en abyme* evidencia la imposibilidad de dar por terminada la pregunta por la subjetividad al asociarla con “algo”. La imagen es una representación de la mujer que busca sacarla de su objetivación para mostrar su autorreferencialidad infinita. El sujeto se vuelve sujeto de una representación que lo excede. Los sujetos que miran esta imagen se ven a sí mismos en una broma, como objetos de una broma visual de la que son partícipes. Para Elam, el feminismo se ha enfocado en las mujeres como objeto, pero no ha puesto suficiente atención en las mujeres como sujetos. *Myse en abyme* caricaturiza el error de objetivar el sujeto del feminismo, lo que muestra su dinamismo intrínseco. Esta figura metafórica desplaza la objetivación del sujeto y muestra la paradoja de la subjetividad. La paradoja que ejemplifica el *mise en abyme* es la siguiente: el sujeto siempre se ve saturado de sí, pero, entre más se llena, más vacío queda. Con ello, *myse en abyme* muestra que

cualquier definición de la mujer continúa dentro de la metafísica de la presencia. La deconstrucción tiene un efecto central al desfundar la distinción sujeto/objeto en donde ésta descansa. Para Elam, la pregunta por el ser mujer trae implícita una respuesta objetivante, por lo tanto, esencialista. En los esencialismos se pierde el potencial que ofrece *mise en abyme*. Esto tiene un correlato en términos de inclusión, porque objetivar o sustancializar es cerrar la puerta a la incorporación de diferencias culturales, étnicas, de clase.

La deconstrucción se niega a reconocer la categoría de sujeto como evidente o natural; el sujeto es un concepto logocéntrico para Derrida, ni siquiera es una categoría neutra de existencia, ni una categoría neutral de ser. Para la deconstrucción no hay necesidad de tomar al sujeto como la fundación de toda forma de actividad política. La deconstrucción advierte, ante la confusión del sujeto con objeto, que es necesario imaginar políticas deconstructivas que no requieran un sujeto político estable para tomar decisiones. ¿Cuál es uno de esos riesgos del sujeto identitario? Una “auténtica experiencia subjetiva” implica “aseverar que si uno habita cierta identidad, eso da derecho moral y legítimo para condenar otros modos particulares de conducta”.⁵⁰ El sujeto identitario adquiere superioridad moral frente a otros (como vimos en el feminismo culturalista).

Foucault e Historia de la sexualidad

La voluntad de saber muestra cómo la posición del sujeto homosexual es un producto de las prácticas de la ciencia médica. Nos interesa la repercusión que tuvo su trabajo en el horizonte político de los movimientos y las teorías homosexuales, porque de ahí abreva el feminismo foucaultiano. Si hay un momento importante para el feminismo, es el del último Foucault, y en especial el de *Historia de la sexualidad*.

⁵⁰ Diane Elam, *Feminism and Deconstruction: Ms. en Abyme*, Routledge, 1994, p. 107.

David Halperin enfatiza la relevancia del primer tomo de dicho libro para la militancia homosexual norteamericana: diversos actores de la época posicionaron a Foucault como uno de los arquitectos intelectuales más significativos de la política progresista en Estados Unidos –es en los noventa, y en ese mismo ambiente político, cuando muchas feministas comienzan a leerlo–. David dice sobre *La voluntad de saber*:

...si imaginamos que todos los sindicalistas de los años treinta llevaban en sus bolsillos traseros una copia del *Manifiesto comunista* y que los manifestantes pacifistas contestatarios de los años setenta tenían en sus *jeans* un ejemplar de *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional*, ¿qué libro llevarán en sus camperas de cuero los miembros más reflexivos del ACT UP? ...Cuando hice una encuesta asistemática en 1990 a varias personas que habían participado en ACT UP/New York, durante la irrupción explosiva de este movimiento a fines de los años ochenta, y les formulé esa pregunta, todos respondieron, sin la menor duda: Michel Foucault, *La voluntad de saber*.⁵¹

La aceptación de este pensador fue notoria dentro de grupos militantes radicales, grupos de activistas culturales, miembros de resistencia social conectados con universidades, así como la militancia gay y lesbiana. Lo anterior lo atribuimos a que el francés convirtió la sexualidad en un objeto de conocimiento, y precisamente en esa idea nos interesa profundizar, porque le permitió evitar las ontologías convencionales de lo sexual, que ven en ella una cosa real, biológica, natural. Por tanto, mucho de sus lectores se

⁵¹ David Halperin, *San Foucault*, Ediciones Literales, Argentina, 2000, p. 36.

interesaron en cuestionar aquellas ramas de conocimiento que ostentaban una comprensión “verdadera” de la sexualidad.

La función de Foucault fue desnaturalizar y politizar la diferencia sexual. Su importancia política consistió en mostrar que el sexo media dos tecnologías de poder gestadas desde el siglo XVIII: la *anatomopolítica* y la *biopolítica*. Para él, el sexo es instrumento de acción disciplinar en tanto problema médico, moral e individual (anatomopolítica); también es el principal blanco de procedimientos políticos modernos que regulan la vida humana por medio de técnicas periciales, como la estadística, demografía, eugenesia, esterilización, etcétera (biopolítica). Un elemento clave para la militancia gay y lesbiana que aportó Foucault fue dar elementos para comprender qué de la “liberación y la revolución sexual” influyó en la patologización del homosexual. Posteriormente, dicha claridad contribuyó al reconocimiento de que uno de sus objetivos centrales en la lucha política fuera denunciar y comprender cómo son afectados por esas tecnologías de poder.

El proyecto coloca la supuesta represión dentro de una economía general de los discursos sobre el sexo en las sociedades modernas desde el siglo XVII. Su texto genealogiza el régimen poder-saber-placer que sostiene al discurso sobre la sexualidad humana vigente hasta nuestra época. Para ello, analiza el hecho discursivo del sexo al considerar ¿quiénes hablan de sexo?, de sus lugares, sus instituciones, sus puntos de vista. Foucault comprende también las técnicas polimorfos del poder, esto es, cómo el poder se desliza en las conductas más individuales para controlar el placer y el deseo cotidiano –para bloquearlo e incitarlo–. De ahí que no se trate de indagar sobre la verdad del sexo, sino de aprehender *La voluntad de saber* que la soporta e instrumenta.

Ahora bien, lo que nos interesa es lo que atañe al tema de la subjetividad, porque lo que expone en el capítulo III, titulado “*Scientia sexuales*”, es que desde el siglo XVIII se ha

producido un aparato de discurso inscrito en una economía del placer y en un régimen de saber que fomenta ciertas posiciones de subjetividad.

...según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo.⁵²

El autor de *Las palabras y las cosas* muestra cómo para el siglo XVII se implementa una economía del discurso en la que: *a)* hay censura en el campo del lenguaje (se implementan reglas de decencia que depuran el vocabulario y los enunciados) y *b)* se determinan los campos sociales en que es posible hablar de sexo.⁵³ En estas condiciones, y hasta el siglo XIX, ya no será la Iglesia ni el sistema judicial los que tracen la línea que distingue entre lo lícito y lo ilícito. Será la medicina la que tome protagonismo al crear nuevos espacios de realidad y hacer una tipificación de las conductas “patológicas” a las cuales clasifica y describe.

Foucault hace un recorrido meticuloso para mostrar que, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la sexualidad conyugal es normalizada, lo que dio pie a la aparición de la sexualidad en sus modos perversos. Es una época en la que se vuelven hechos reales diferenciables: el adulterio del sadismo, de la necrofilia, del incesto, del estupro, etcétera. El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse y da lugar a la

⁵² *Ibid.*, p. 88.

⁵³ De forma paralela a esta economía, aparece la literatura “escandalosa”. Sade y el autor anónimo de *My Secret Life* ejemplifican un tiempo en el que se logran efectos de desapego y dominio en el deseo al ponerlo en discurso. Estos autores buscan la intensificación de las sensaciones al decir los pormenores de ellas.

aparición de una dimensión específica: el *contra natura*. La Iglesia dejó de ser la encargada de los temas relativos al cuerpo y su lugar es tomado por la medicina, la nueva responsable de patologizar/clasificar estas formas de deseo.

La aparición de sexualidades periféricas en la medicina significa que la represión amplía su campo de control. Comienzan a hacerse operativos los recursos diferentes de la prohibición. El texto enumera cuatro de ellos, pero nos concentraremos sólo en el segundo punto.

2) *Se crea una especie con realidad analítica a partir de una preferencia sexual.* Las sexualidades periféricas aparecen como figuras en lo real, la disparidad sexual se vuelve principio de clasificación e inteligibilidad. Los médicos psiquiatras “entomologizan” a los perversos como exhibicionistas, zoófilos, fetichistas, ginecomastas, dispareunistas, sodomistas, homosexuales.⁵⁴

Foucault hace genealogía de la posición de subjetividad tomada por el homosexual a partir de los cambios en un periodo de tiempo específico (siglos XVIII-XIX). Explica las condiciones de aparición de ese juego de saber que da lugar a una sexualidad alternativa, tipificada como perversión. En su época sirvió para que diversos grupos militantes se dieran cuenta de que la homosexualidad tiene un origen en la historia. Su tipificación como algo *contra natura* es efecto de relaciones de poder y por esa razón su identificación con lo anormal no debe ser naturalizada. Es decir, su carácter de perversión propuesto por la

⁵⁴ El homosexual aparece como especie en siglo XIX; se vuelve una categoría médica, psicológica, psiquiátrica a partir de un artículo de 1870 en Westphal, titulado “Sensaciones sexuales encontradas”, en el que aparece como un andrógino del alma.

ciencia obedece a diferentes razones (en este caso, a tecnologías de poder precisas). El recorrido anterior tiene el propósito de mostrar que el trabajo teórico de Foucault consistió, con diferentes recursos, en explicar las formas que el poder toma para producir posiciones de subjetividad; el caso que nos interesa es el del homosexual, pero su obra abarca otras más. El homosexual deja de ser, desde esta aproximación de Foucault, un “enfermo” y se vuelve efecto del régimen poder-saber-placer que sostiene el dispositivo de sexualidad gestado en los siglos referidos, pero que para el autor sigue vigente.

Foucault y el feminismo: la lesbiana como práctica de libertad

Foucault no tuvo al feminismo como foco de reflexión, pero para muchos momentos de la llamada segunda ola del feminismo ha sido indispensable la lectura de *La voluntad de saber*. El feminismo lésbico encontró utilidad en el texto al vincular el dispositivo de sexualidad, descrito por Foucault, y el régimen heterosexual. Sin pretensión de exhaustividad, nos proponemos mencionar algunos de los planteamientos compartidos por esas autoras. Como dije antes, el siguiente capítulo estará dedicado por entero a discutir con Judith Butler, quien es una foucaultina crítica notable. Por el momento nos bastará con mostrar a grandes rasgos cuáles son los puntos compartidos entre algunas otras lectoras de Foucault.

El que aquí llamado feminismo foucaultiano comparte un punto en común central: el cuestionamiento a la distinción sexo-género. Dicha distinción empezó a esbozarse con Beauvoir en *El segundo sexo* y adquirió mayor solidez con Gayle Rubin.⁵⁵ Antes de presentar en qué consiste la crítica de Wittig, Butler y Rich a dicha distinción, aclaremos por qué fue importante para las iniciadoras del feminismo distinguir sexo de género. La

⁵⁵ Cfr. Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975.

caracterización asume *sexo* como diferencia biológica (cromosómica, hormonal, material) y *género* como diferencia social, histórica, cultural. La distinción fue importante porque dejó ver que las diferencias jerárquicas habituales (en las que el hombre es superior a la mujer) tienen una explicación histórica sociocultural y no una explicación biológica. Asumir el sexo como diferencia biológica permitía, para la época de Rubin, decir que social y culturalmente la mujer ha sido inferiorizada, pero la diferencia entre hombres y mujeres es únicamente sexual. Es decir, las diferencias son físicas y, si se ha creado un constructo sociocultural sexista, esto no es más que un constructo que ha interpretado una diferencia sexual jerárquicamente. Esto significa que el sexismo ha confundido sexo con género. La distinción sexo-género fue necesaria para ganar terreno en la disputa por la igualdad desde sus esbozos con Beauvoir.⁵⁶

Aclarado lo anterior. Si algo compartirá el feminismo foucaultiano, es la crítica hacia la distinción sexo-género. Por ejemplo, la francesa Monique Wittig, en su texto *No se nace mujer* de 1981, se distancia de la supuesta naturalidad del sexo. Para ella, el sexo es una unidad imaginaria, entonces la distinción entre sexo y género es una distinción inoperante. Para Wittig, género y sexo “son resultado de elaboraciones socioculturales y lingüísticas destinadas a oprimir a las mujeres y a las minorías sexuales”.⁵⁷ Así, ella piensa que Beauvoir no pudo reconocer la heteronormatividad implícita en la diferencia sexual. Esto significa que no pudo ver que la distinción sexual macho-hembra es binómica, producida por un sistema heteronormativo.

La conocida afirmación de Beauvoir, “No se nace mujer, se llega a serlo”, es sustituida por Wittig por la siguiente aseveración: “No se nace mujer ni hay que llegar a

⁵⁶ Volveremos a este punto tan importante en el segundo capítulo, a propósito de Butler.

⁵⁷ Elvira Burgos, “Foucault y la crítica feminista de la heterosexualidad como institución”, en *Las huellas de Foucault en la historiografía*, Icaria, Barcelona, 2013, p. 40.

serlo”. Se trata, para ella, de cuestionar las pretensiones de mujereidad de Beauvoir. Pensar en “la mujer” es confiar en que lo natural es independiente, anterior, a su construcción social. El vínculo con lo expuesto sobre Foucault aquí se hace patente. Así como él mostró que el *contra natura* es efecto de los discursos médicos dentro de un dispositivo de sexualidad, Wittig ve que la mujer es un efecto de lo que ella llama un régimen político heterosexual. En ambos casos, ambos apuntan a cuestionar que las diferencias sexuales, o las tipificaciones de preferencias sexuales, para ser más precisos, no son naturales, sino efectos de discursos o regímenes que dejan fuera preferencias sexuales alternativas. Para el caso, ambos hablan desde la homosexualidad, catalogada como anormalidad.

Así, la sexualidad heterosexual es la fuente de opresión femenina. En su texto *El pensamiento heterosexual* critica el privilegio de una cultura en donde la heterosexualidad tiene efectos opresivos al restringir el deseo femenino al deseo fálico. Cabe remarcar su rechazo al término “mujer”: en dicho libro afirma que “las lesbianas no son mujeres”.⁵⁸ *Mujer* es un término opresivo dentro de la trama heterosexual, por ello la autora ve en el deseo lésbico uno de los principales sitios de subversión. Ella desarrollará esta idea a lo largo de sus novelas *Las guerrilleras* y *El cuerpo lesbiano*: un mundo libre tiene como condición la desgenitalización de la sexualidad.

En efecto, la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad del otro diferente en todos los niveles □...□ Esta necesidad del otro/diferente es una necesidad ontológica para todo el conglomerado de ciencias y de disciplinas que yo llamo el pensamiento heterosexual. Porque la sociedad heterosexual no es la sociedad que oprime solamente a las lesbianas y a los gays, oprime a muchos

⁵⁸ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 2006, p. 57.

otros/diferentes, oprime a todas las mujeres y a numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados.⁵⁹

Previnendo cualquier mala interpretación, no se trata de defender que la lesbiandad sea el único modo de subvertir el pensamiento heterosexual, pero sí que tiene un estatuto privilegiado en ese intento. Lo valioso de Wittig es que, en donde podría pensarse que sólo hay intimidad no mediada, ella reconoce que algo tan “instintivo” como el deseo es producto de la sociedad heterosexual.

Complementamos su postura con otra muy afín. Adrienne Rich brinda un matiz interesante: en 1980 escribe *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*, en el cual afirma que sus textos están escritos “No para ensanchar divisiones, sino para animar a las feministas heterosexuales a analizar la heterosexualidad como institución política que arrebatara el poder a las mujeres”.⁶⁰ La heterosexualidad es una institución difícil de reconocer que reproduce el sexismo, y sus prácticas no están al margen de éste. Wittig lleva la consigna de *lo privado es público* al terreno del deseo erótico. La ley, la norma, la sanción social es leída en la intimidad del deseo sexual. Más que la defensa de un feminismo lésbico y la condena al feminismo heterosexual, la invitación de Rich es a no obviar la norma heterosexual. Nos invita a preguntar por qué hay la creencia de que lo natural, por razones biológicas, es la inclinación al deseo heterosexual.

Reconocer que para las mujeres puede no ser una preferencia en absoluto sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la

⁵⁹ *Ibid.*, p 53.

⁶⁰ Adrienne Rich, *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 41.

fuerza, es un paso inmenso a dar si te consideras heterosexual de forma “innata” y “libre”.⁶¹

Reconocemos fuertes influencias de Foucault. En 1984, Foucault se dedica un artículo para *Le dictionnaire des philosophes*, escrito con el pseudónimo de Maurice Florence, que se titula “Foucault”. Ahí describe su empresa intelectual como aquella que hace “una análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible”.⁶² Le interesa determinar en diferentes momentos qué es aquello que establece distintos modos de subjetivación. A riesgo de caer en generalizaciones, Foucault encuentra tres modos de subjetivación.

- a) El primer modo de subjetivación se centra en la aparición del sujeto que habla en la gramática general, en la filología y la lingüística. En el sujeto productivo que aparece en la economía y el análisis de las riquezas. Y por último, en el sujeto que se objetiva por el hecho de ser un ser vivo; éste es el de la biología.
- b) El segundo modo de subjetivación analiza la objetivación del sujeto en prácticas escindentes. Hay una partición entre loco y su opuesto el hombre juicioso, que aparece también en el enfermo y su opuesto el sano, y en el criminal y el buen chico, etcétera.⁶³

⁶¹ *Ibid.*, p. 65.

⁶² M. Foucault, “Foucault”, en *Ética, estética y hermenéutica*, p. 364.

⁶³ Sus trabajos sobre la locura son los primeros y corresponden a *Historia de la locura* (1962), sobre la enfermedad, a *Nacimiento de la clínica* (1963) y, sobre la delincuencia, a *Vigilar y castigar* (1975).

- c) Por último, y como ya lo mencionamos al respecto de *La voluntad de saber*, el sujeto que se reconoce como sexual, motivo de sus últimos trabajos.⁶⁴

Wittig y Rich abrevan de Foucault; si el homosexual es visto por el último Foucault como uno de esos “malos sujetos”, escindido del heterosexual como modelo de “buen sujeto”, Wittig agrega a sus análisis el cruce con el deseo patriarcal. La lesbiana es una “mala sujeta” por homosexual y por marginal al patriarcado. Así como una gran cantidad de autores homosexuales masculinos leen un poder revolucionario en su deseo homosexual, estas autoras leen en el deseo lésbico un poder subversivo de dos regímenes políticos: el heteronormado y el patriarcal. Ahora, volviendo a la inquietud que expusimos desde el inicio con Beauvoir, la pregunta ¿qué es una mujer? debe ser cuestionable para estas autoras, por ser enunciada dentro de las condiciones del régimen heteronormativo.

III. Esbozo del problema

Desde la posición derrideana, buscar al sujeto del feminismo sería compartir la nostalgia de la protogramatología que Derrida vio en Heidegger. Dicha nostalgia consiste en que el sujeto es visto como signo por ser encontrado; la pericia de Derrida fue ver que la dinamicidad referencial infinita del signo impide compromisos estáticos con un significado. Se trata de un signo que en el momento en que aparece estático debe ser deconstruido. El riesgo de su no deconstrucción es que su potencial jerarquizante tendrá efectos políticos excluyentes. Desde la posición foucaultiana, el objeto del análisis genealógico (como lo vimos en *La voluntad de saber* y su relación con la naturalización de la homosexualidad) es hacer un registro de las condiciones de posibilidad para la aparición de subjetividades. La

⁶⁴ Especialmente nos referimos a *Historia de la sexualidad*.

subjetividad es una posición precedida por las condiciones que la gestan. Lo anterior se refuerza si revisamos tres puntos por los que hay una afinidad clara entre el feminismo y el postestructuralismo. Primero, éste trasciende el feminismo cultural y el feminismo de la igualdad, al cuestionar la construcción de la subjetividad femenina y considerar todas aquellas identidades sexuales diversas indispensables en la delimitación de “lo femenino” en un sentido universalista. Segundo, éste da cuenta de las categorías de género como producto del discurso sociocultural. En términos políticos, dar cuenta del género como producto y no como realidad natural es valioso porque, si el género es producto de la historia, entonces es transformable en la historia. Tercero, el postestructuralismo tiene una gran capacidad para explicar las razones por las que la mujer abraza el patriarcado, este sinsentido que Beauvoir ya reconocía. Cuando Beauvoir preguntó ¿por qué cualquier grupo sometido puede soñarse libre e independiente de aquel que lo somete, pero la mujer difícilmente puede pensarse sin el hombre?, ¿cómo explicar la gran dificultad para entablar una distancia afectiva respecto al patriarcado? Una teoría voluntarista que suponga un sujeto agente, dueño de sus inclinaciones, no podría explicar lo anterior. Como se ve, mucho se ha ganado con estos vínculos.

Sin embargo, la intención de considerar con cierto cuidado las reflexiones de Beauvoir, desde hace ya siete décadas, fue mostrar que, en su inicio, como proyecto político, el feminismo se fundó desde la pregunta por su sujeto. Por otro lado, siguen teniendo sentido las interrogantes con las que iniciamos este capítulo: ¿cómo podríamos sólo interesarnos por una pelea negativa, deconstructiva, por una crítica genealógica? Sobre todo en países de América Latina, donde la tarea crítica es insuficiente sin una acción constructiva que haga resistencia a los grados de violencia que experimentamos. Nos parece incuestionable que los movimientos sociales no sean sólo negaciones o rechazos,

también se deben articular desde una visión futura utópica, proyectiva. Desde esa pretensión de justicia (o desde una moral existencial, como lo pensó Beauvoir), autoras como Benhabib, Fraser y Wendy Brown tienen conflicto con la deconstrucción. Como ejemplo de ello copio la siguiente cita de Brown: “El argumento de la deconstrucción del sujeto es un lujo que el feminismo no puede adquirir políticamente: no sujeto significa no identidad, lo que significa no identidad política, lo que significa no feminismo”.⁶⁵ Hay momentos en los que la versión deconstruccionista del sujeto (agrego la genealógica) pierde sentido: por ejemplo, en las luchas por la vindicación del derecho al voto –aquí no diremos que la identidad deba ser deconstruida–. El problema que vemos es ¿cómo posibilitar un panorama de negociación con las políticas identitarias y trasladarlo a otros modos de hacer política sin caer en los riesgos que el deconstruccionismo o la genealogía advierten? ¿Es posible? Esto se ve con claridad si pensamos que el feminismo siempre ha comenzado como movimiento político y social; sus momentos teórico-reflexivos han sido secundarios. En palabras de Alcoff:

¿Qué podemos demandar en el nombre de la mujer si la “mujer” no existe y sus demandas sólo reforzarían su mito? ¿Cómo hablamos en contra del sexismo en detrimento de los intereses femeninos si su categoría es ficcional? ¿Cómo demandar abortos legales, leyes justas para el cuidado infantil o mensualidades proporcionales sin invocar al concepto “mujer”?⁶⁶

⁶⁵ Citado por Diane Elam, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁶ Linda Alcoff, *Visible Identities, Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, 2005, p. 420.

Capítulo 2. ¿Deconstrucción de la materia? Un cuestionamiento a Judith Butler

En el capítulo anterior tratamos los motivos por los que el feminismo postestructuralista desconfió de la subjetividad o la identidad. Revisamos las dos corrientes que derivan de la interpretación y apropiación de dos textos seminales para dicho feminismo: el prefacio de *De la gramatología*, escrito por Spivak, y *La historia de la sexualidad*, escrito por Foucault. Como se mencionó, hay un consenso al respecto: asociarla con el esencialismo, la exclusión o la reproducción de mecanismos de poder. Esto será muy importante porque es precisamente lo que cuestionaremos con ayuda de Linda Alcoff en el capítulo 3, a partir de la noción de identidad visible. Pero antes de llegar ahí intentaremos hacer una crítica a Butler; no cuestionaremos su modo de abordar al sujeto, ya que lo trata con menos desconfianza que las otras autoras mencionadas en el capítulo anterior y no intenta deconstruirlo: muy al contrario, habla del sujeto como tropo y se ayuda de Freud para ello. Debataremos un tema polémico, su cuestionamiento a la materialidad y al cuerpo como principio para el feminismo. Mi hipótesis en este capítulo es que la deconstrucción, como la usa Butler, merma la posibilidad de tocar y problematizar el tema del cuerpo y la materialidad. Esto es resultado de una posición moral y herencia de un feminismo interesado en deslindarse del tema de la corporalidad, por todo el prejuicio que hay al asociar a lo femenino lo opuesto a la intelección.

Para desarrollar lo anterior, comenzaré con la teoría de lo performativo. Aquí hago una síntesis de esta noción que considero central para la autora. También muestro por qué es indispensable para pensar el género y el hito que significó para la historia del feminismo. Después recorro a *Mecanismos psíquicos del poder*, texto en el que se desarrolla la teoría del sujeto como tropo a partir de una lectura de la melancolía en Freud. Después de exponer

las principales líneas que me interesa enfatizar de la autora, haré un paréntesis para recuperar la crítica de Fraser a la deconstrucción butleriana, a propósito de la distinción materia-cultura. Mi objetivo es mostrar la confusión a la que la deconstrucción lleva para pensar la resistencia a la heteronormatividad capitalista. Más que utilizar esta última discusión por su contenido, mi deseo es dejar clara cierta radiografía sobre el modo de operar de la deconstrucción, porque posteriormente trataré de mostrar las limitaciones a las que llega la lectura deconstruccionista de la materia en Butler. Si, como ya dije, en el capítulo anterior mi objetivo fue mostrar cómo en ciertos feminismos foucaultianos y derrideanos se desconfía de la subjetividad, aquí busco cuestionar la desconfianza que la autora tiene al considerar el cuerpo y la materia. De este modo, trataré de complementar el paradigma del capítulo anterior, pero ahora con una autora que ha desarrollado con mayor profundidad su propuesta filosófica.

El primer y segundo capítulos son la antesala para el capítulo central de esta tesis, el último, en el que mi interés será abordar el trabajo de Linda Alcoff a propósito de las identidades visibles, porque creo que ella aborda, de un modo más útil para el feminismo, el tema de la subjetividad y el cuerpo.

I. La teoría de lo performativo

Butler continúa el trabajo desarrollado por Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*, en el cual el poder dejó de ser la imposición de una instancia sobre un individuo sometido para volverse una relación de fuerza activa en la constitución de formas de deseo, relaciones, objetos y discursos. En este libro, Foucault analizó la creación de identidades sexuales patológicas como negaciones a la norma y analizó un dispositivo de sexualidad con

alcances en prácticas, espacios, distribuciones, modos de placer y, en consecuencia, efectos en las formas que adquieren los cuerpos. El sujeto, en correspondencia con lo anterior, dejó de verse como un sustrato previo a las relaciones de poder para ser visto como producto de esas relaciones: una posición-efecto de relaciones de poder.

La contribución de Butler al debate feminista ha sido el abandono de una dicotomía fundamental en el feminismo, nodal a lo largo de la segunda mitad del siglo XX: me refiero a la distinción sexo-género. Esta dicotomía se basa en el supuesto de que hay un cuerpo sexuado que funciona como una “naturaleza común” a lo femenino, punto sobre el que descansan las diferencias de índole puramente “social” y a las que se les llama “diferencias de género”. Butler argumentará que el género construye también la materialidad a la que se refiere; en otras palabras, el género también construye el sexo. A diferencia de Foucault, Butler no se detiene a estudiar cuáles son las instituciones o tecnologías que provocan la construcción de la materialidad del género y del sexo. Si Foucault analizó los dispositivos de sexualidad, Butler utiliza recursos distintos a los foucaultianos, indaga más en el tema del lenguaje como sistema de significación por medio del cual los sujetos son producidos y con ello reflexiona sobre la producción lingüística de los sujetos. Esto lo hace de una manera distinta que Foucault: si éste miró tecnologías e instituciones (discursos, prácticas, circulación del deseo en el espacio, etcétera), Butler indaga la materialidad del lenguaje (a eso llegaremos al final de este capítulo). De manera general, el motivo de su propuesta lo escribe en el prefacio de *Género en disputa*: “Busco refutar esos puntos de vista que suponen límites y propiedades del género y restringen el significado del género a las nociones establecidas de masculinidad y femineidad”.⁶⁷ Las nociones restringidas de masculinidad y femineidad conservan la distinción sexo-género porque, al asumir que el

⁶⁷ Butler, *Gender Trouble*, p. vii.

sexo es natural e independiente del género, se piensa como una distinción “dada” entre machos y hembras. En esa versión, el género descansaría en una diferencia biológica. Lo anterior parte de la idealización que encontró en ciertos feminismos que, para ella, terminaron siendo conservadores al no cuestionar la diferencia masculino-femenino y con ello no tomaron distancia de la organización jerárquica que ésta implica ni de sus consecuencias homófobas.⁶⁸

Considero que el feminismo cobró independencia como movimiento político, en gran medida, por la distinción sexo-género. En la segunda mitad del siglo XX, hacer la distinción sexo-género permitió que se cuestionara el sexismo como una dinámica jerárquica, propia del orden social. Y que así como entre aves, reptiles, mamíferos, etcétera, no hay superioridad sino diferencia biológica, las diferencias sexuales no dan razón a la jerarquía que tiene lugar en lo social o en lo correspondiente al género. De ahí que el sexo quedará como aquello que corresponde al orden biológico corporal y el género, como construcción cultural. Sin embargo, Butler cuestiona tal consenso. Para ella, si en la mayoría de los casos el sexo es binario, esto no es razón para pensar que el género debe serlo también.⁶⁹ Se sugiere pensar el género, en su independencia, como un artificio que flota libremente para permitir a un hombre ocupar un cuerpo femenino o viceversa. La tesis de Butler es que “El género no es a la cultura ni el sexo es a la naturaleza; el género es

⁶⁸ La anterior es una afirmación desde la experiencia personal de la autora como miembro del movimiento New Gender Politics, combinación de movimientos que englobaron en los años noventa las luchas transgénero, transexuales, intersexuales y *queer* en general. Su punto de partida es la consigna de que la sexualidad no es un atributo del “yo”, sino, muy al contrario, un medio por el cual el “yo” es desposeído. Su particular experiencia de la inadaptabilidad del deseo sexual a los estándares heteronormativos (hombre/mujer) abrió la pregunta por las condiciones de conformación de dichos estándares. El tratamiento del tema del género, inaugurado por el feminismo, es replanteado por Butler, al preguntar cuál es el nivel de autonomía al que pueden aspirar cuando escoger el propio cuerpo o lograr inclusión social significa navegar entre normas ya trazadas por adelantado, previas a la elección personal.

⁶⁹ Escribo “en la mayoría de los casos” porque incluso el sexo no es siempre claramente diferenciable, como en los hermafroditas.

también discursivo/cultural”,⁷⁰ con ello busca recuperar la independencia del género y que éste pueda ser para sí; esto es, determinarse y no ser efecto del sexo. Al decir que es discursivo, refiere a la posibilidad del género para hacer cosas en el mundo.

Veamos a continuación la interpretación que hace Butler de Beauvoir, con el propósito de tender un puente con lo expuesto en el capítulo anterior. La norteamericana lee en la frase de Beauvoir “No se nace mujer, se llega a serlo” una invitación al desarrollo de cierta potencialidad por parte de cada mujer. Lee también que Beauvoir vio cómo el sujeto masculino abstracto, en su afán por apegarse a ideales modernos occidentales, rechazó su propia corporeidad y la proyectó al cuerpo femenino; a la par, el sexo femenino quedó restringido a su cuerpo y, así, lo masculino quedó como aquello que ostentaba libertad radical. En la lectura de Butler, el razonamiento de Beauvoir versaría así: si dentro del mundo masculino la mujer está sometida, encontrará su realización a partir de su diferencia sexual (como diferencia biológica), porque ése es el lugar desde donde se puede diferenciar del régimen patriarcal; el cuerpo se vuelve instrumento de libertad. De esta forma, la mujer podría adquirir cierta agencia como acto de voluntad y decidir su lugar respecto al género. En esa lectura, el planteamiento descansa en la distinción mente-cuerpo, por ello, su invitación es a que el cuerpo de la mujer se permita salir de la objetivación en donde lo ha dejado la historia.

La objeción de Butler parte del interés de Beauvoir de “volverse mujer”. La norteamericana lo objeta, ya que esa pretensión descansa en la distinción sexo-género. Es decir, la autora francesa supone que hay algo como la sexualidad biológica femenina, sin más, que será desplegada en el acto de “volverse mujer”. Entonces, si la mujer está negada socialmente, es en el terreno biológico donde encontrará el sitio del cual su aparición social

⁷⁰ *Ibid.*, p. 11.

puede partir o en donde puede basarse. Butler propone que no existe el cuerpo sin significado cultural. Sostiene que la francesa pasó por alto que la naturaleza tiene una historia y no es meramente biología. Más aún, propone que Beauvoir deja a la mujer en un anhelo de reconocimiento social que implica buscar un lugar en el régimen patriarcal sin antes haber cuestionado tal régimen que se pretende cuestionar. Por lo tanto, ser mujer aquí significará lograr una masculinización por reconocimiento, lo que tiene como consecuencia la pérdida del potencial de su situación de exclusión. Seguir con el planteamiento de Beauvoir es esperar irreflexivamente una integración, lo cual resulta reaccionario para Butler.⁷¹

II. Performatividad y género

La contribución de Butler que le ha dado un lugar en la historia de la teoría feminista consiste en mostrar que el género no es estable y las identidades de género son repeticiones estilizadas de actos. La autora de *Gender Trouble* cuestiona la ilusión de que todo aquello

⁷¹ La lectura que hace Butler de Beauvoir, a pesar de ser un lugar aceptado en la literatura feminista, me parece sesgada. Si bien su interpretación ha representado quizá la crítica más contundente a la autora de *El segundo sexo*, considero que es injusta con el interés expresado por Beauvoir. Podemos aceptar que Beauvoir parte de una distinción sexual heteronormada y desde ahí cuestiona el lugar de la mujer como sujeto-otro. Gran parte de la lectura de Butler deja de lado que su interés se dirigía a lo que ella llamó moral existencialista, expresada en la siguiente frase: “Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos como una trascendencia; no alcanza su libertad sino por medio de su perpetuo avance hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia, hay degradación de la existencia ‘en sí’, de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. Todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia experimenta ésta como una necesidad indefinida de trascenderse”, Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 9. En la moral existencialista, la existencia precede a la esencia, lo que significa que ser es el hacer; hay aquí un debate con el proyecto de un ser humano dado *a priori*, en el que está implícita la angustia de existir sin garantías de nada: la libertad es una condena. El mal absoluto es la imposibilidad de trascendencia. Una lectura más cercana a Beauvoir dejaría ver que la ruptura con la heteronormatividad corresponde con ese proyecto de trascendencia que está contenido en la frase “No se nace mujer, se llega a serlo”. Además, Butler no considera la complejidad del abordaje de la corporalidad en Beauvoir: su noción de cuerpo en situación, retomada por muchas feministas fenomenólogas recientemente, deja ver que la francesa está más allá de la división simplista sexo-género que le atribuye Butler.

que compete al género –gestos, actitudes, preferencias, sensibilidades, etcétera– es natural. Los alcances de su crítica tienen repercusiones en una teoría de la subjetividad, pero a ello llegaremos en un segundo momento. Primero, veremos cómo la noción de performatividad es tomada de *Anthropology of Performance*, de Victor Turner,⁷² para dar cuenta de que el género heteronormativo, como se actúa en el patriarcado, es parecido a un libreto, y como tal puede llevarse a escena de diferentes maneras.⁷³ Performatividad significa un desplazamiento de la esencia por la acción; el ser es hacer, cuando esto se piensa en el género, remite a dejar de creer que hay actos de género verdaderos y falsos. Esto es potente políticamente, porque cuestiona la tradición que ha considerado “real” un único modo de interpretar el guion del género. También significa que el libreto del género es modificado por los actores, porque su “ejecución mala” nos recuerda la farsa en la que se instaura un modelo de libreto-ejecución. Ni hay un modo único de ejecución ni el libreto es único, porque aprendimos, con la crítica al estructuralismo en el que se instalan Butler y Turner, que la historicidad de las estructuras sociales ve el libreto como fenómeno social construido y modificado por el nosotros de la comunidad dinámica en la que es performado. Abordar el problema desde lo performativo nos salva de este tipo de polarizaciones, porque permite entender por qué la acción es social y a la vez una interpretación individual. El *performance*

⁷² Victor Turner, *Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York, 1987.

⁷³ Al hacer los trabajos de campo en Ndemb, Zambia, Victor Turner se interesa por aquellas situaciones en que los rituales encontraban momentos críticos, en los que de uno u otro modo los actores se salían de la manera tradicional de ejecutar el ritual. A esto le llamó drama social y para Turner consistió en la aparición de un metaescenario en el que los actores salen del orden teatral del que son parte, evidenciando que aquello en lo que actúan tiene el estatuto de una farsa, una ficción. Lo que le interesó a Turner fue ver que dicho drama se acompaña de una modificación del guion; él miró cómo al drama social le seguía un reajuste del sistema completo. La dimensión performativa que descubrió Turner es que, paradójicamente, en el rompimiento con los roles aparece o se revela el carácter performativo de la vida diaria. Analizó varios tipos de *performances* sociales y culturales, cada uno con su propio estilo, entelequia, retórica y patrón. Con ello, cuestionaba la antropología estructuralista y su tendencia a creer en órdenes predeterminados. Así, afirmó que la ley social o natural propuesta es construida por un nosotros, es la comunidad (*comunitas*), un todo intrínsecamente dinámico que surge de las relaciones, mismas que no se podrían dar si no fuera por los aportes de cada particular.

individual proviene del reforzamiento de cierto número de repeticiones, no obstante, se requiere enfatizar por qué estas repeticiones no pueden asumirse del todo como mecánicas. La performatividad del género permite comprender por qué no es una elección individual ni se trata de algo elegido a voluntad. Tampoco se trata de una imposición en la que un código se ejecute en un individuo pasivo; el cuerpo no repite pasivamente códigos culturales.

Tras mencionar lo que se entiende por *performance*, falta dar cuenta de lo que lo hace posible. Es decir, falta explicar qué concepciones del lenguaje y de la subjetividad permiten explicar los cambios en la ejecución del libreto, y, para el caso que nos interesa, del género. Un primer elemento importante para la autora es su comprensión del lenguaje; éste y su noción de sujeto serán revisados en el siguiente apartado: “Sujeto y tropo”.

La performatividad es fundamentalmente discursiva; refiere a la posibilidad del lenguaje de construir, en sí mismo, acciones. Por ello, remite a la capacidad de hacer cosas en el mundo con palabras, aquello de lo que habló Austin en su libro *¿Cómo hacer cosas con palabras?* De Austin, Butler toma una de sus contribuciones: el reconocimiento de una función particular del lenguaje, distinta de la capacidad tradicional de describir correcta o incorrectamente el mundo. Se trata de la caracterización de los actos de habla a los que llamó enunciados ilocucionarios, aquellos que, al decir algo, hacen lo que dicen. Se trata de actos de carácter ritual y ceremonial que dependen de las situaciones sociales de las personas involucradas, de las circunstancias correctas y de múltiples repeticiones antecedentes. Actúan cuando el enunciado es dicho, por ejemplo, cuando el juez afirma “los declaro marido y mujer”, cuando alguien asevera “yo juro que...”, o “yo prometo que...”, o “te maldigo” o “confieso que soy homosexual”. Lo importante de ellos es su carácter ritual, lo que significa que adquieren su fuerza al relacionarse con invocaciones previas. Al ser dichos en las situaciones adecuadas, apelan a ese ritual o recrean la ceremonia del ritual y

por ello actúan; por esta razón, son la puesta en palabras de un acto. Si actúan, es porque siguen los protocolos, las reglas del lenguaje. Decir “yo te condeno” puede tener efectividad nula si no estoy en condiciones de condenar (si, por ejemplo, no tengo autoridad moral o si no soy una autoridad que tenga la capacidad jurídica de infringir una condena). Su éxito no depende de la intención del hablante; con esto refuta de antemano un psicologismo que piense necesarios actos imaginarios internos. La convención social ritual que acompaña la promesa se cumple incluso cuando el hablante no tenga deseo de cumplirla (porque, en caso de no cumplirla, perderá el estatuto de confiabilidad que gozaba al pronunciarla). Lo remarcable es que el hablante austiniano nunca habla con voz singular: su papel es la invocación de una fórmula.

El texto en el que aborda estos asuntos es *Lenguaje, poder e identidad*, en el que su principal interés fue comprender el lenguaje de odio y las posibilidades que tiene éste de hacer daño (tema en el que aquí no profundizaremos). Nos interesa retomar el apartado “Censura lingüística y agencia discursiva”, porque ahí su interés es responder a la pregunta ¿de dónde toman los actos ilocucionarios fuerza para hacer cosas en el mundo? En otras palabras, ¿de dónde el lenguaje toma fuerza para ser performativo (esto es, para hacer cosas en el mundo, cuando es dicho)? Para responder las anteriores preguntas, la autora usa a Derrida en *Firma, acontecimiento y contexto*; para el francés, la fuerza del performativo viene (paradójicamente) de la descontextualización. El performativo tiene fuerza por su capacidad de hacer sentido en nuevos contextos. A primera vista, parece un contrasentido que su fuerza no venga de una herencia, de una legitimación delegada por cierto posicionamiento social. Muy por el contrario, Derrida se deslinda del contexto social: se concentra en mirar la función del signo, cuyo rasgo fundamental es el poder de romper con el contexto. De ahí que piense el signo lingüístico como iterable; iterable remite a que su

repetición siempre sea un alejamiento respecto de lo que lo antecede. Recordemos el capítulo anterior, en el que vimos el cuestionamiento derrideano del origen; así, el signo remite siempre a la repetición de la repetición. Su fuerza no viene de la herencia de los usos anteriores o de la autoridad heredada de las condiciones de enunciación –a diferencia de Austin–; su fuerza aquí es producto de la ruptura con cualquier uso previo. La descontextualización de los usos anteriores es lo que le permite al performativo adquirir sentido en el nuevo contexto. De este modo, Derrida puede explicar el cambio, no sólo constante sino inevitable, de su sentido incluso en la repetición que se pretende idéntica a la anterior. El sentido no es una propiedad del signo por recobrar en su uso; surge en su iterabilidad, lo que significa que aparece cuando el signo rompe con el contexto anterior y se acopla o funciona en el nuevo contexto de enunciación. La iterabilidad es un rasgo del lenguaje y corresponde con un plano ontológico de éste. De este modo, el signo, el carácter del signo, excede su polisemia: su exceso es la condición de posibilidad de la polisemia. Al avanzar en lo anterior, podemos decir que la iterabilidad del signo lingüístico permite dar cuenta de los cambios en el libreto del género. Esto da sustento a la performatividad en diversas dimensiones de lo social. Lo social es discursivo y la iterabilidad del signo que conforma lo discursivo explica el sentido inevitablemente novedoso en el que aparece el signo, que siempre es otro respecto a “sí mismo”.

III. Sujeto y *tropo*

Hasta aquí, una breve aproximación al tema de la performatividad. Ahora me interesa arribar a los debates más filosóficos sobre el sujeto, implícitos en la noción de performatividad que aquí nos atañe. Después de *Gender Trouble* y *Ondoing Gender*, Butler

fue objeto de críticas de autoras como Benhabib y Fraser, quienes leyeron en sus obras la anulación del tema del sujeto.⁷⁴ A propósito de los diálogos con las autoras y en respuesta a

⁷⁴ Seyla Benhabib, alumna y crítica de Habermas, afín a la Escuela de Fráncfort, asiste a la convocatoria de Greater Philadelphia Philosophy Consortium organizada en septiembre de 1990. La interlocución central correspondería a Benhabib y a la ya controversial Judith Butler, con su reciente publicación de *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Su intercambio es mediado por Nancy Fraser y después se amplía en la publicación titulada *Feminist Contentions, a Philosophical Exchange*. A partir del trabajo de Jane Flax, titulado *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Benhabib hace un recorrido por tres prejuicios “posmodernos” determinantes, heredados acríticamente por el feminismo. Estos prejuicios son la muerte del hombre, de la historia y de la metafísica.

Entre los tres temas que introduce Benhabib, el que nos interesa en particular es el del hombre. Vayamos a las consecuencias que ella ve en la versión fuerte de la muerte del hombre en la “posmodernidad”. Éstas pueden sintetizarse en la cita que retoma de Jane Flax: “El hombre es por siempre apresado en la red de significados ficticios, en el de cadenas de significación en las que el sujeto queda solamente como otra posición en el lenguaje” (Benhabib *et al.*, *Feminist Contentions, a Philosophical Exchange*, Routledge, 1995, p. 20). Esta versión de la muerte del hombre va de la mano de una subjetividad producto del lenguaje, de sus narrativas y de las estructuras simbólicas disponibles en la cultura. El problema que ve Benhabib ahí (compartido por Flax y Fraser) es que el sujeto se disuelve en cadenas de significaciones, entonces no puede crear distancia con la cadena de significaciones en las que está inmerso. Esto anula la posibilidad de alterarlas, de tener intencionalidad respecto a ellas, en otras palabras, de tener autonomía o agencia política. Benhabib puede conceder la importancia de la biografía, de la particularidad de cada vida, pero agrega que, en el feminismo, “estamos en la posición de personajes y actores al mismo tiempo” (Benhabib *et al.*, *op. cit.*, p. 21). A ella le interesa la apropiación de esta muerte porque el sujeto en el feminismo es ambas cosas, algo determinado por múltiples factores y, a la vez, aquél se esfuerza por ser autónomo.

Fraser, convencida de que en este punto Benhabib es atinada. Revisa con detalle el texto de Butler titulado *Contingent Foundations*, escrito con el propósito de responder a las críticas de Benhabib. Ahí, la profesora de Berkeley responde que el sujeto es un sitio de resignificación y de permanente posibilidad de procesos de resignificación. El sujeto es, en su teoría, sitio de posibilidad de reelaboración del poder. Fraser hace dos observaciones. Primero, ve un profundo antihumanismo en Butler. De ahí que Fraser coincida con Benhabib en la importancia de cuestionar su salto al antihumanismo. Pero, a diferencia de la condena tan directa de la turca a la muerte del sujeto, Fraser antes pregunta ¿cuáles son las ventajas teóricas de ese rechazo?, ¿cuáles sus desventajas? No dar respuestas a dichas inquietudes envuelve a Butler, y a otras muchas que usan formulaciones similares, en un aura esotérica. El segundo punto de Fraser es que, en Butler, el uso del término resignificación tiene una carga positiva que se acerca a la noción de crítica. Pero resignificación, a diferencia de crítica, es una noción muy ambigua. En este punto, Fraser coincide con la incomodidad de Benhabib al ver en autoras como Butler una débil e incierta posibilidad de pensar la crítica. Ésta (como Fraser y Benhabib la piensan) se vincula con la búsqueda de garantías y justificaciones, nociones que se acercan a criterios de validez imposibles de articular sin una versión de sujeto político que, por lo menos, roce el humanismo. En contraste, el problema de la resignificación en Butler es que esta última prescinde de criterios de validez, lo que deja incierta una explicación de cómo podría ser operativa políticamente.

Para Fraser, este caso lleva a un segundo nivel de análisis implícito en el recuento postestructuralista de la subjetividad. Ella ve, en afirmaciones como la de Butler, que los efectos nulificantes de la subjetividad vienen de lo que ella llama una “afirmación común en el postestructuralismo [que para este caso particular es] heredero de Foucault”, que ve las prácticas de subjetivación como prácticas de sujeción. Para ella, Butler asume una relación causal necesaria y suficiente entre prácticas de subjetivación y de sujeción. De esto se desprende un corolario: los sujetos son efectos del poder que participan en múltiples posiciones de subjetividad, siendo para ella la más interesante la posición del género. Como consecuencia, algunas de esas posiciones de subjetividad colocarán a sus practicantes en posiciones de ventaja (dignificación, resistencia, subversión, prácticas de libertad) y otras significarán lo contrario (silenciamiento, nulificación o pérdida de

las críticas, Butler redacta *Mecanismos psíquicos del poder*. Su propósito ahí fue ahondar en una cuestión heredada de Althusser y Foucault: la comprensión de la sujeción como un proceso de devenir subordinado al poder, ya sea por la interpelación en Althusser o por la productividad discursiva en Foucault.

Voy a detenerme en la forma en que Butler reconsidera los aportes psicoanalíticos de Freud a la teoría del sujeto en su estudio de los mecanismos psíquicos del sometimiento, porque me parece que en ese tránsito elabora una teoría compleja de la subjetividad. El propósito de la autora, en breves palabras, es elaborar una teoría de la psique que acompañe la teoría del poder al preguntarse ¿cómo adoptar una actitud de oposición al poder, si toda oposición se compromete con el mismo poder al que se opone?⁷⁵ En otras palabras, la autora buscó responder al problema planteado por Žižek en *El sublime objeto de la*

dignidad). Esto da como efecto la existencia de toda una clase de sujetos no autorizados: presujetos, figuras de abyección. Las mujeres entrarían dentro de estas subjetividades y la labor del feminismo se relaciona con pugnar con el orden social que las nulifica y que ofrece vidas no dignas de ser vividas. El descontento se acrecentaría en el caso de las mujeres homosexuales, transgénero o transexuales, porque estas posiciones de subjetividad representan un nivel más alto de abyección al conjugar varios tipos de exclusión. Ante esta versión del problema, Fraser nos pide reparar en algo. El diagnóstico de Butler supone juicios normativos, una distinción asumida no explícita de lo que es bueno y de lo que es malo. Entonces, ¿la anulación de la normatividad que tanto enarbola la autora de *Género en disputa* es realmente posible? Su deslinde con la normatividad de la política, las distinciones entre tipos de subjetividad, de donde el feminismo abreva y hace agenda, no es posible de sostener sin una noción de lo bueno o lo malo, más aún sin nociones medianamente claras de justicia y normatividad. Aquí resuena la demanda de Benhabib de vincular forzosamente el feminismo con criterios filosóficos claros.

Desde estas reflexiones, Fraser pregunta: “¿Es una constante que aparezcan sujetos de habla a costa del silenciamiento de otros? ¿No hay contraejemplos? ¿Todas las exclusiones son malas? De ser así, ¿son igualmente malas? ¿Podemos trazar una distinción entre exclusiones legítimas, ilegítimas, o buenas o malas prácticas de subjetivación?” (Benhabib *et al.*, *op. cit.*, p. 68).

La crítica al sujeto se desdibuja si es atravesada por una lectura que distingue a malos y buenos sujetos. Con esto, Fraser busca mostrar que sustituir al sujeto por la resignificación es difícil de sostener si esto se incluye en un proyecto con propósitos políticos. Y, más adelante, agrega una observación contundente: “¿Podemos construir prácticas, instituciones y formas de vida en las que el empoderamiento de unas no implique el desempoderamiento de otras? Si no, ¿cuál es el sentido de la lucha feminista?”. En este momento coincide con la lectura de Benhabib, que sospecha profundamente sobre la viabilidad de la teoría de Butler: “Quiero preguntar si el proyecto de la emancipación femenina puede ser incluso pensable sin un principio regulativo de agencia, autonomía o subjetividad” (Benhabib *et al.*, *op. cit.* p. 21). Fraser es más justa en su interpretación de Butler y minuciosa al apuntar los alcances de la profesora de Berkeley. Pero las conclusiones de ambas coinciden en los puntos fundamentales.

⁷⁵ En términos de Foucault sería ¿cómo son posibles las prácticas de libertad?

ideología, quien preguntó si la ideología crea subjetividades, ¿cómo se podría explicar la existencia de los “malos sujetos”?⁷⁶ En última instancia, la pregunta es por la agencia que permite el cambio social. En la siguiente cita se percibe el modo en que la autora entiende la cuestión y anuncia sus aportes en *Mecanismos psíquicos del poder*.

Aunque Foucault es consciente de la ambivalencia de su planteamiento, no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión. Su teoría no sólo no otorga mucho protagonismo al ámbito de la psique, sino que tampoco aborda el poder en esta doble valencia de subordinación y producción. Si la sumisión es una condición de la sujeción, resulta pertinente preguntar: ¿cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Un proyecto de estas características nos obliga a elaborar una teoría de la psique para acompañar la teoría del poder, tarea que los autores adscritos tanto a la ortodoxia foucaultiana como a la psicoanalítica han eludido.⁷⁷

Más adelante, la autora propuso el siguiente puente con Foucault: para ella, en *Vigilar y castigar* el proceso de subjetivación (*assujettissement*) puede describirse como la prisión actuando sobre el peso, obligándolo a aproximarse a una norma de conducta en un modelo de obediencia; ahí, el ideal normativo inculcado es una identidad psíquica a la que

⁷⁶ En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek discutió un punto débil de Althusser en *Los aparatos ideológicos del Estado*, ya que dicho texto no logró explicar cómo las instancias sociales interpelan a los individuos y consiguen la interiorización de sus demandas. En consecuencia, tampoco se explicó por qué hay interpelaciones no exitosas (el ejemplo que da es el del kafkiano señor K, en la novela *El castillo*, el cual es interpelado por una entidad burocrática que no ofrece identificación, no ofrece una causa por la cual subjetivarse). Si Althusser se aproximó a una teoría del sujeto, no explicó en ella por qué una interpelación puede ser exitosa y subjetivar al individuo, objetivo que buscó Žižek y al que Butler dio otra respuesta.

⁷⁷ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, 2001, p. 13.

el francés denominó alma, cuyo efecto es más encarcelador que el cautiverio espacial.⁷⁸ Sin embargo, gran parte de su esfuerzo en la *Historia de la sexualidad* consistió en mostrar cómo el dispositivo de sexualidad ha encontrado la forma de llegar a lo más íntimo de cada sujeto; encontró ahí atisbos para pensar en la resistencia al poder disciplinario, mientras que en *Vigilar y castigar* el poder disciplinario producía cuerpos dóciles incapaces de resistir. Y bien, si Foucault logró tal acercamiento, es porque vio en el aparato sexual de *Historia de la sexualidad* uno que por sí mismo es erotizado y por ello anula sus fines represivos; entonces, si el punto desarrollado ahí es que el dispositivo de sexualidad ha alcanzado lo más íntimo de cada individuo, es porque produce una prohibición fundacional del deseo que tiene una función particular: se convierte en foco de deseo. El sujeto brota en la prohibición de la sexualidad. Butler enfatiza que, en el caso del aparato sexual, la prohibición se vuelve una forma de erotización y esta supresión hace dos cosas: a) produce el cuerpo que ha de suprimir, b) multiplica los puntos de control y disciplina. Es en lo anterior que Butler ve un punto interesante para profundizar en Foucault, para lo que Foucault es insuficiente, y por ello necesitará acudir al psicoanálisis, porque, si hasta aquí el sujeto foucaultiano de la *Historia de la sexualidad* se construye en el sometimiento reiterado, en este círculo erótico queda ausente la explicación de los mecanismos psíquicos que den cuenta de dicho circuito. Es decir, lo que hay de fondo en esa subjetivación permite explicar un tema que le interesa mucho: aquellos momentos en los que la subjetivación se deslinda de los códigos de normalización.⁷⁹ Con el psicoanálisis, Butler se distancia de

⁷⁸ Sobre esto volveremos en el apartado “Cuerpos que importan, la deconstrucción de la materia”.

⁷⁹ Antes de avanzar, quiero hacer una acotación sobre el interés de Butler por incluir la problemática psíquica. Creo que hacerle justicia a Foucault es considerar las razones de su rechazo al psicoanálisis. La genealogía que hace del psicoanálisis lo hace entenderlo dentro del discurso afín a los intereses burgueses del siglo XIX. Buscar consideraciones psíquicas para pensar “la resistencia” no sé hasta qué punto sería pedirle aceptar cierto ahistoricismo, petición que suena distante dentro del *corpus* foucaultiano. Recordemos que, para él, no

explicaciones que se agotan en el plano de la discursividad. De lo anterior se puede trazar un vínculo entre lo hasta aquí expuesto y Butler, quien lee en *El malestar en la cultura* una característica de la represión libidinal, y es que ésta nunca será aplacada, porque no desaparece con la represión. A medida que reprime, la represión se convierte en actividad libidinal. No hay modo de renunciar al deseo, porque la renuncia la preserva. Lo interesante de este descubrimiento son las repercusiones para una teoría de la subjetividad: en la represión libidinal se da una vinculación al sometimiento que es formativa del sujeto. Se trata de darle vuelta a una libido reprimida que lleva a más libido. Es conocido que la noción de Butler para definir esta vuelta es el *tropo*.⁸⁰ La autora revisa un momento de la obra de Freud en la que él reconoce que el carácter trópico del deseo produce deseo por sometimiento, por ello analiza el tránsito de sus especulaciones de *Duelo y melancolía* a *El yo y el ello*; será central aquí la tipificación de la melancolía. Ésta es definida por Freud en *Duelo y melancolía* como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”; ⁸¹ en él, “el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe más; de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto”. ⁸² Pero, a veces, esta exhortación no se da, no es posible quitar los enlaces afectivos hacia el objeto, y entonces acontece la melancolía.

hay un lugar de resistencia al poder, así como no hay una teoría del poder, por lo tanto, no habría necesidad de buscar recursos en el psicoanálisis como teoría de la psique que se ajuste a una teoría del poder. Cfr. Foucault, *Historia de la sexualidad*, *op. cit.*

⁸⁰ El *tropo* tiene un estatuto ontológico incierto en Butler; no tiene propiamente existencia. La palabra *tropo* deriva de *tropikos*; *tropo* en griego clásico significaba forma o vuelta.

⁸¹ Sigmund Freud, *Duelo y melancolía*, tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993, p. 241.

⁸² *Ibid.*, p. 242.

La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del mundo exterior [...] Este cuadro se aproxima a nuestra comprensión si consideramos que el duelo muestra los mismos rasgos, excepto uno: falta en él la perturbación del sentimiento de sí.⁸³[...] La melancolía, contrasta con el duelo, se presenta cuando [el enfermo] sabe a quién perdió pero no lo que perdió en él.⁸⁴

En ella se juega la dificultad para poder reconocer qué de él se perdió. Freud enfatiza que si esto se lograra, entonces se pasaría al duelo. En el duelo se sabe lo que se perdió, por ello es posible desprenderse de lo perdido. En el duelo, la libido consigue deslindarse del objeto perdido; en la melancolía se juegan combates de amor-odio hacia lo perdido, esto por el afán de conservar vínculos libidinales a pesar de su ausencia. Lo que miró Freud en sus pacientes es que el sentimiento que acompaña la melancolía es un instinto de muerte, una tendencia al autovilipendio, así como sentimientos intensos de inferioridad. Por lo anterior, Freud tiene una hipótesis: “La melancolía es una negativa al duelo y, a la vez, una incorporación de la pérdida, un remedo de la muerte que no se puede llevar”.⁸⁵ El objeto perdido es sustituido por el yo, ante la imposibilidad de elaborar el duelo. Sin la capacidad de llorar la pérdida, el yo se pierde a sí mismo y de ahí llega al instinto de muerte, que lo caracteriza en la melancolía. El amor hacia el objeto que se perdió es sustituido por odio cuando el yo da vuelta sobre sí; el yo entra en sustitución del objeto perdido. Sin embargo, la sustitución es imposible. Se conserva el odio porque el objeto es imposible de sustituir, de ahí la ambigüedad amor-odio. Para la autora, el hecho

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 142.

de que la sustitución del objeto por el yo sea imposible deja ver la distinción sujeto-objeto. En otras palabras, la melancolía marca un límite entre lo psíquico y lo social. El yo, al sumergirse en vilipendios, interioriza lo social. Lo anterior lleva a Freud a pensar en una nueva instancia psíquica que después se volverá central en su tipificación de la psique: el superyó. Con ello, la melancolía deja de ser una patología para volverse un elemento clave para la psique. En posteriores textos, el superyó adquirirá la función de comparar el yo con el ideal que tiene de sí mismo (ideal del yo). El superyó va en dirección opuesta al narcisismo: en él, los instintos de muerte se imponen sobre la vida.

En *El yo y el ello*, Freud descubre en la melancolía un antecedente del duelo, de ahí que el superyó y sus instintos de muerte se vuelvan anteriores; ahí reconoce un momento melancólico en el duelo, específicamente en la internalización del otro perdido. A diferencia de la melancolía, en el duelo la ruptura del vínculo con lo perdido tiende más a los instintos de vida, por lo que la conciencia no se manifiesta en la forma encarnizada del superyó. Si la melancolía muestra que absorbiendo al otro, para internalizarlo en uno mismo, es como se puede llegar a ser algo, el duelo no se distancia de eso. En *El yo y el ello*, Freud corrige *El duelo y la melancolía*: hay una huella que deja el otro por la que el duelo no puede completarse nunca, la razón es que si hubiera un corte definitivo con el objeto perdido, esto llevaría a una disolución del yo por la misma conformación trópica de la psique. Entonces, como no hay disolución del yo, no hay un corte definitivo con el objeto perdido y la pérdida antecede a la psique; la melancolía impera, es constitutiva.

Lo interesante es que la interpretación de esta lectura de Freud le permite a Butler elaborar una noción del sujeto que integra lo social. El sujeto dejaría de ser aquello desvinculado de lo social porque persistir en el propio ser es una vuelta que integra condiciones que exceden el yo que vuelve sobre sí: el superyó se forma desde lo social. En

ese sentido, el discurso social forma y regula al sujeto en un nivel primario. El sujeto se produce por el retraimiento del poder, con lo que el poder social se desvanece para convertirse en el objeto perdido, provocando una melancolía reproducida en la voz psíquica del autoenjuiciamiento. Para Butler, lo psíquico no borra ni es independiente de lo social de su producción. Si Freud vio que no hay yo sin melancolía, Butler agrega que las pérdidas del yo melancólico son constituidas y sociales.

Hay muchas cosas que pueden decirse hasta aquí. La primera es que la diferencia entre Foucault y Butler estriba en que Butler se concentra en el lenguaje y en cómo éste produce subjetividad, mientras que Foucault explora otros aspectos involucrados en la constitución de la subjetividad (como saberes médicos, distribución del espacio, literatura, instituciones, tecnología, etcétera). Ahora se puede ver que la noción de Butler de performatividad tiene una dimensión material, porque ve al lenguaje como acto de habla, como aquel que hace cosas en el mundo y, para dar cuenta de su hacer (en el sentido de algo que no estaba ya), explora la iterabilidad del signo lingüístico. Lo hasta aquí avanzado es una primera aproximación a la materialidad del lenguaje, sin embargo, la discusión fuerte con el tema se desarrolla en el apartado “Cuerpos que importan, la deconstrucción de la materia”, en donde discutiré su deconstruccionismo de la materia. Otro punto en el que deseo detenerme es en lo hasta aquí avanzado respecto a la subjetividad. Vimos en el capítulo anterior dos actitudes desconfiadas respecto a la subjetividad. Por un lado, las derrideanas como Diane Elam, que reconocen la nostalgia por el ser en la pregunta ¿qué es la mujer?, y por ello la sustituyen por la operación *myse en abyme*. Por otro, autoras como Wittig, que ven a la mujer como efecto de discursos en un dispositivo de heterosexualidad. Los anteriores puntos de vista contrastan con Butler, quien encuentra, en el tránsito de *Duelo y melancolía* a *El yo y el ello*, a la melancolía como elemento que permite explicar

cómo en la represión libidinal se da una vinculación al sometimiento que es formativa del sujeto. Con ello, el sujeto se vuelve un *tropo*, un círculo erótico que dentro de su explicación incluye lo social, al integrar todo lo que lo excede en las vueltas sobre sí. De modo que, a diferencia de otras autoras, Butler integra reflexiones sobre la subjetividad para completar lo que ella reconoce en Foucault como carencias explicativas. Así que, en este punto, en ella no se aplica la generalización que se hizo en el capítulo anterior respecto al tema de la subjetividad en el feminismo deconstruccionista y foucaultiano. Sin embargo, creo que la posición de la autora permite otro debate igual de importante y que será más interesante, el que se puede hacer respecto al cuerpo o la materialidad. Para presentar este debate haré un paréntesis antes que busca evidenciar de cómo opera metodológicamente la deconstrucción en Butler y, lo que consideramos, los límites de esa operatividad.

IV. La deconstrucción de la distinción materia-cultura

La preparación del terreno para tal discusión será la revisión de un debate, me refiero a la reconstrucción del debate particular entre Butler y Nancy Fraser en torno a la distinción materia-cultura. Más que los contenidos del mismo, es decir, más que el debate sobre la distinción materia-cultura, lo que nos interesa es la forma de argumentación de Butler y cómo opera su estrategia deconstruccionista. Si hemos elegido su debate con Fraser, es porque la autora de *Iustitia Interrupta* implementa una estrategia crítica que evidencia la pérdida conceptual, efecto de la deconstrucción como método crítico. En el caso particular del debate materia-cultura entre Fraser y Butler, la primera muestra que lo que se pierde es la historicidad de la resistencia política; mi aportación consistirá en seguir los pasos de Fraser, ya que intentaré imitar su estrategia argumentativa crítica con la deconstrucción,

pero para discutir después la deconstrucción de la materialidad. Mi hipótesis es que los resultados serán similares: así como la pérdida de la distinción materia-cultura borra elementos para deshistorizar la resistencia, hay pérdidas en la deconstrucción de la materia que sesgan el cuerpo y su lugar en la reflexión feminista. El tercer capítulo buscará rescatar tal pérdida, de mano de otras autoras como Alcoff, Merleau-Ponty y Susan Oyama.

Resumo brevemente la idea que desarrollaré con detalle. Retomaremos el debate Fraser-Butler cuando esta última cuestiona los pilares de la teoría de la justicia de Fraser: ella ve una herencia marxista ortodoxa en su distinción entre exclusiones por reconocimiento y exclusiones por distribución. En la distinción, Butler reconoce un germen: aquel que menosprecia las luchas por el reconocimiento, de las que forman parte las luchas de reivindicación de las minorías sexuales. Para deshacerse de tal distinción, en un ejercicio retrospectivo, va a aquel momento previo al capitalismo estudiado por Marcel Mauss, específicamente a los análisis sobre el don, en los que el tráfico de mujeres y el parentesco fueron vínculos y gestores civilizatorios de una sociedad en la que la economía del intercambio de mujeres trazó las líneas básicas de la organización social. Mauss concluyó que el don es un fenómeno social que opera, a la vez, en el terreno económico material –con el comercio y los lazos comerciales familiares como sitios de aparición–, y en el terreno cultural –con el estatus y el honor como sitios de aparición–. Desde ahí, Butler llega a la conclusión de que, si consideramos que en algún momento la función de la mujer (como don) operó en el ámbito cultural a la vez que el económico, entonces la distinción materia-cultura debe ser deconstruida. De ahí que las luchas sexuales sean una afrenta al capitalismo, porque una de las columnas vertebrales de éste es la familia heteronormada, que deriva de su antecedente directo: el don. Butler ve dos motivos por los que es conveniente la deconstrucción de la división de los ámbitos material y cultural: a) su

conservación lleva a la exclusión de ciertas luchas, aquellas protagonizadas por minorías raciales y sexuales (porque fomentan la lógica de las primeras instancias); *b*) es importante reconocer el papel de la heteronormatividad como pivote del capitalismo, porque este reconocimiento permite vincular la disidencia sexual con las luchas anticapitalistas: la deconstrucción ayuda a dinamitar distinciones que analizan por separado capitalismo y heteronormatividad. En otras palabras, deconstruir es importante para mostrar que las divisiones conceptuales son excluyentes. En gran medida, esto es una enseñanza derrideana. Sin embargo, la consecuencia que leemos aquí, de la que deseamos sospechar, es la confianza de que en toda lucha por los derechos de minorías sexuales amenace el capitalismo, porque ése es el corolario que resulta de la deconstrucción, en este caso.

Puesta así la postura de Butler, nos interesará ahondar en las objeciones que presenta Nancy Fraser, autora que ha entablado un debate con Butler por décadas. Fraser afirma que borrar tales diferencias descontextualiza, borra la comprensión de referentes históricos concretos. La deconstrucción trae como consecuencia la pérdida de herramientas importantes para comprender la incidencia de las luchas sexuales dentro del capitalismo contemporáneo (en palabras de Linda Alcoff, “esencializa la resistencia”). Creo que la principal objeción de Fraser a Butler radica en una confusión de Butler: no comprende la importancia de la distinción entre reconocimiento y distribución. Para Fraser, éste no es un estatuto ontológico sino analítico: no reparar en el tipo de distinción y cuestionarla por su carácter ontológico conduce a la deshistorización de la resistencia (esto se desarrollará a detalle más adelante).

¿Solamente cultural?

En 1998, Judith Butler publicó *Mecanismos psíquicos del poder*, junto con *Lenguaje poder e identidad*. Ambos fueron textos clave para la teoría de la autora. También fueron una reformulación y una respuesta a las fuertes críticas protagonizadas por Nancy Fraser, Seyla Benhabib y Linda Nicholson. Un año después de la publicación de ambos textos, la profesora de Berkeley publica en la revista *New Left Review* su ensayo “Merely cultural”, en el que responde directamente los cuestionamientos de Nancy Fraser expuestos en *Fortunas del feminismo e Iustitia Interrupta, reflexiones críticas desde la posición post socialista*.

Por motivos de espacio, es imposible la reconstrucción minuciosa del debate entre Nancy Fraser y Judith Butler, por lo que sólo presentaré cierto momento de él, una discusión que sigue reformulándose. Me limitaré a reconstruir la crítica de Butler a Fraser y terminaré con la respuesta de la segunda a la primera. El texto busca mostrar dos estrategias que en múltiples ocasiones han chocado al leer determinados momentos de la política feminista: por un lado, la deconstrucción desde un activismo disidente sexual y, por otro, un neomarxismo atento a las necesidades conceptuales que demandan los llamados nuevos movimientos sociales. El eje de la discusión que se presenta a continuación es la distinción distribución-reconocimiento, que se sostiene en una distinción teórica más vieja: la diferencia entre clase y género.

Como primer momento me concentraré en algunos puntos útiles tocados en “Merely cultural”, en donde Butler, y su talento disuasivo, presentan a Fraser en una posición neomarxista conservadora de la que no puede escapar, a pesar de su sensibilización en los

temas de género.⁸⁶ A continuación recuperamos con detalle los razonamientos por los que la autora de *Deshacer el género* asocia a Fraser con tal posición.⁸⁷

Butler reconoce un sitio común en gran parte de la academia norteamericana, en donde ubica a Fraser, que desdeña los nuevos movimientos sociales por pertenecer a una esfera “solamente cultural”.⁸⁸ Por nuevos movimientos sociales, aquí nos hemos referido a las luchas por reconocimiento de minorías tanto sexuales como raciales. A la profesora de Berkeley le interesa cuestionar una tendencia, muy cercana al marxismo ortodoxo, que ve estos nuevos movimientos sociales como “meramente culturales”, al estar interesados en las disputas por la identidad y el particularismo. Esta tendencia conservadora condena del culturalismo el ofuscamiento ante los problemas fundamentales de la política, a saber, la búsqueda de la justicia como distribución económica. Con lo que discute es, por ejemplo, *Fortunas del feminismo*, en el cual Fraser enumera algunos de estos ideales al inicio de la segunda ola del feminismo; *grosso modo*, los caracteriza de la siguiente manera: en esa época muchas mujeres cuestionaron las exclusiones de género del imaginario socialdemócrata, problematizaron el paternalismo del Estado de bienestar y la familia burguesa, reflexionaron sobre la alianza profunda entre androcentrismo y capitalismo. La politización de lo personal expandió los límites: de la protesta pública se pasó al espacio sexual, familiar y reproductivo —el antes intangible terreno de lo privado—. Las protagonistas en este episodio comprendieron su importancia en la producción del capital a

⁸⁶ Es importante mencionar que Butler se refiere abiertamente a Nancy Fraser como interlocutora central. Un diálogo recurrente y maduro ha imperado en la relación entre ambas autoras, en textos como *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, *Fortunas del feminismo*. *Del capitalismo gestionado por el Estado al capitalismo neoliberal* y *Reconocimiento o redistribución: un debate entre feminismo y marxismo*.

⁸⁷ Butler elige el apelativo marxismo ortodoxo para referirse a lo que ella misma reconoce como una parodia que está performando, la cual reconoce difícil de evitar cuando se está caracterizando a un contrincante filosófico.

⁸⁸ Con esto se refiere a la crisis del marxismo que acompañó el final de la década de los ochenta, con la que irrumpieron en la esfera política nuevos actores ajenos a la lucha proletaria. Cfr. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Argentina, 2011.

partir del trabajo doméstico; se deslindaron de ser las únicas encargadas de la labor de los cuidados. El aporte de la primera parte de la segunda ola del feminismo consistió en reconocer y priorizar su papel de soporte en la producción económica a cambio de ningún salario. Esto revolucionó en gran medida la política: cuestionó que ésta fuera sólo comprendida como el lugar de los partidos políticos, el derecho, las instituciones, etcétera, y dio lugar a análisis complejos sobre lo familiar, el amor, los roles de género, el autocuidado, las dependencias afectivas. De fondo, Fraser (con su regreso a aquella época del feminismo) rechaza algunos aspectos del postestructuralismo en los campos de la política, porque lee en este último una “incapacidad” para ofrecer recuentos sistemáticos de la realidad social: lee, como consecuencia, soluciones cercanas a una política paralizante por relativista.

La idea fundamental que construye en este texto Butler es el reconocimiento del supuesto que comparten dichas opiniones, a las que ubica como neomarxistas: éste consiste en asumir la clara distinción entre una vida cultural y otra material. El propósito de Butler es mostrar que la distinción es obsoleta. A pesar de la afinidad de esfuerzos críticos, que Butler reconoce en Fraser, por no caer sin más en esa caricatura de marxismo, decide dialogar con ella, porque en *Iustitia Interruptus* persiste una constante de ese marxismo ortodoxo. Lo que Butler cuestiona es que, a pesar de que Fraser reconoce el desdén que el marxismo ve en las luchas que tienen la sexualidad como motivo, sigue conservando la distinción entre políticas de redistribución y políticas de reconocimiento.⁸⁹ El problema

⁸⁹ En su texto *De la redistribución al reconocimiento, dilemas de la justicia en la era postsocialista*, Fraser conceptualiza la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas analíticos de justicia. “La injusticia socioeconómica está arraigada en la estructura económico-política de la sociedad, ejemplos de la misma incluyen la explotación (que el fruto del propio trabajo sea apropiado para el beneficio de otra persona), la desigualdad económica (permanecer confinado a trabajos indeseables o mal pagados o ver negado, sin más, el acceso al trabajo asalariado) y la privación (negación de un nivel de vida material adecuado).” Muchas teorías

para Butler es que esta distinción continúa reproduciendo la división cultura-materia, sobre la que descansa el desdén hacia las luchas vinculadas con la sexualidad.

La estrategia de Butler consiste en encontrar argumentos para mostrar que la distinción entre redistribución y reconocimiento debe ser deconstruida. Para ello recurrirá a algunos de los análisis de aquel marxismo interesado en la cuestión femenina, a la teoría del don de Mauss y a algunos aspectos del movimiento *queer*.

Hay dos momentos múltiplemente citados, antecedentes obligados para Butler, necesarios para introducirnos al tema del parentesco y vincularlo con la dimensión económico-política. El primer momento es *La ideología alemana* (1846). Butler pasa por el momento en que Marx se cuestiona el estatuto de la procreación, en específico si ésta es una relación natural o un modo de producción:

La *producción de la vida*, tanto de la propia en el trabajo como la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social–; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos [...] De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase

de la igualdad han aspirado a conceptualizar este tipo de injusticias: como ejemplo tenemos a Marx, Rawls, Amartya Sen, entre otros. Sobre la injusticia por falta de reconocimiento recuperamos la siguiente cita: “El segundo tipo de injusticia es cultural o simbólica, está arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de la misma incluyen la dominación cultural (estar sujetos a modelos de interpretación y comunicación que están asociados con una cultura ajena y son extraños u hostiles a la propia); la falta de reconocimiento (estar expuesto/a a la invisibilidad en virtud de las prácticas de representación, comunicación e interpretación legitimadas por la propia cultura), y la falta de respeto (ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas o en las interacciones cotidianas)”. Nancy Fraser, “De la redistribución al reconocimiento, dilemas de la justicia en la era postsocialista”, *New Left Review*, I-212, julio-agosto, 1995, pp. 70-71.

industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación que es, a su vez, una fuerza productiva.⁹⁰

La *producción de la vida* en tanto procreación es una fuerza productiva. Por fuerza productiva, Butler lee la suma que dan los modos de producción y las personas empleadas para la reproducción de bienes materiales. Al participar de la procreación, la cooperación que se da en el núcleo familiar entre padres e hijos forma parte de las fuerzas productivas, de ahí que la labor asignada socialmente a la mujer en el trabajo doméstico sea tan importante para el capitalismo como la producción industrial.

El acierto del Marx de *La ideología alemana* consistió en ver que la reproducción de la fuerza de trabajo depende de algo previo. Se trata de aquello que hacen las mujeres y que convierte las mercancías en bienes aptos para el consumo. Después de que las mercancías son adquiridas por medio del salario, para mantener la vida del trabajador necesitan transformarse por un trabajo externo –cocinar, lavar, preparar, ordenar–. Es necesario un trabajo adicional sobre las mercancías antes de que puedan contribuir al mantenimiento de la fuerza de trabajo: la comida debe cocinarse, las ropas lavarse, las camas tenderse, la leña cortarse, etcétera. Desde ahí, Marx descubrió que el trabajo doméstico es clave para la reproducción del trabajador del que se extrae plusvalía.

Un segundo momento que menciona Butler, quizá de mayor relevancia para el marxismo feminista, es *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), en el que Engels da seguimiento a las ideas presentadas por Marx de manera muy general en *La ideología alemana*; aquí, una cita que nos ayuda a mirar la centralidad del texto:

⁹⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 30.

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, a fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie.⁹¹

Un grupo humano se reproduce a lo largo de generaciones. Hay un paralelismo entre las necesidades alimentarias y las de procreación. Esas necesidades, como bien las vio el marxismo, no se reproducen de forma natural. El hambre es el hambre, pero lo que se califica como alimento se produce culturalmente. Toda sociedad tiene un sistema de reproducción, un conjunto de disposiciones por las que el sexo y la procreación son satisfechos por convenciones humanas. El sexo, como lo conocemos (identidades de género, deseo, prácticas) es un producto social. El cuestionamiento que autoras como Heidi Hartmann, Roswitha Scholtz, Cinzia Arruza han hecho de estos momentos del marxismo es por su incapacidad de volverse feminista al *a)* dejar rezagado el tema de la *producción de la vida* y *b)* dejar que impere la clase como línea central de análisis, no sólo para pensar movimientos políticos, sino para tener como eje de análisis la teoría del valor.

Volvamos a Butler. Hay otro ejemplo paradigmático que le permite a la autora complementar y fortalecer la observación crítica anterior, y que corresponde no a los estudios marxistas sino a los antropológicos orientados al tema del parentesco. Para ello remite a *Las estructuras elementales del parentesco*, de Lévi-Strauss, proyecto interesado

⁹¹ Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, tomo III, Progreso, Moscú, 1981, p. 204.

en entender el matrimonio humano. El libro entiende el parentesco como una imposición de la organización cultural sobre la procreación biológica. En él tiene importancia la sexualidad en la sociedad humana, sobre todo hay sujetos generizados y no abstractos. Butler remite a una lectura obligada en los estudios feministas, el texto de Gayle Rubin, *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, en el cual Rubin escribe: “Para Lévi-Strauss, la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de las mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual”.⁹² El libro es un comentario a la teoría de la organización social primitiva descrita por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Mauss fue el primero en teorizar sobre un rasgo notable en las sociedades primitivas: la medida en que dar, recibir y devolver regalos domina las relaciones sociales.

Tu propia madre, tu propia hermana, tus propios cuerpos, tus propios camotes los has apilado, no los puedes comer. Las madres de otros, las hermanas de otros, los puercos de otros, los camotes de otros que ellos han apilado, los puedes comer.⁹³

En una transacción típica, ninguna de las partes gana nada. Lévi-Strauss habla de las casas en las islas Troibriand, en donde cada una tiene un huerto de camotes y todos comen camotes, pero los camotes cultivados por la casa y los que se comen no son los mismos. Los camotes que se comen son regalos. Este procedimiento parece ser inútil desde el punto de vista de la acumulación y el comercio, pero no lo es si pensamos en que los regalos crean vínculos sociales entre los participantes del intercambio. Dar regalos confiere a los

⁹² Gayle Rubin, “Tráfico de mujeres”, en *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, Programa Universitario de Estudios de Género, 2013, p. 49.

⁹³ Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969, p. 27.

participantes una relación de confianza, solidaridad y ayuda mutua. En la entrega de un regalo se puede solicitar una relación amistosa; su aceptación implica disposición a devolverlo y confirmación de la relación.

Mauss propuso que los regalos eran hilos del discurso social, medios por los que las sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones. Lévi-Strauss añadió que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en el que las mujeres son el más precioso de ellos. Esto lo utiliza para explicar el incesto como mecanismo fundador de lazos entre familias y grupos. Su hipótesis es que el tabú del incesto supone objetivos sociales afines a la exogamia y la alianza a partir de la procreación. Prohibir el uso sexual de una hija o hermana obliga a entregarla en matrimonio, porque la mujer que uno no toma la ofrece. Más que una prohibición, el incesto es una regla orientada a ofrecer a la hermana o la hija.

Ahí se analiza la función de los cuerpos femeninos en las alianzas precapitalistas. Las mujeres son un don para Mauss. Lo que nos interesa rescatar es que los objetos de transacción son mujeres; los que ganan con esta transacción son hombres. Un hombre, independientemente de su sexualidad, es aquel que puede intercambiar mujeres. En el mundo primitivo que Mauss describe, las cosas están imbuidas de cualidades altamente personales. Hay una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son el regalo, los asociados en el intercambio, sus beneficiarios, son los hombres. Esto significa que las beneficiarias de la circulación no son las mujeres; ellas son el pivote de un proceso de intercambio que atraviesa esferas culturales y materiales. La mujer/objeto que se intercambia en el don no es solamente un objeto pasivo: ella es entendida como un sitio de convergencia de diversas relaciones. Es un bien, su estatuto es el de un bien, pero a la vez bien fundador de lo social. Su posición organiza la vida social. A la vez que es un objeto

pasivo de intercambio, como cualquier mercancía, tiene un valor añadido que no puede tener otro bien. El hecho de que sea una persona (y no una cosa) es lo que le da ese valor añadido al volverla el sitio estratégico de convergencia social. El intercambio del don traza relaciones sociales, comunica valores culturales simbólicos y asegura rutas de distribución y consumo.

Butler, en estos casos, muestra que los análisis de parentesco dejan ver cómo “las prácticas sexuales desdibujan la distinción entre ambas esferas”.⁹⁴ En el caso del don, le interesa enfatizar que la mujer rompe claramente la división de las esferas redistribución-reconocimiento porque su posición es central para ambas, sobre todo porque las imbrica. Y, para el caso de la función de la mujer en el capitalismo, dice que el trabajo relacionado con la *producción de vida* es parte del capital (este salto se cuestionará más adelante).⁹⁵ Es decir, la lectura antropológica anterior, desde las luchas que tienen al sexo y al género como foco, le permite a Butler tomar la lógica del don como motivo desarticulador de la distinción redistribución-reconocimiento, porque ve, subyacente con el don, una relación “protocapitalista”, “protofamiliar”, que imbrica ambas esferas al formar alianzas sociales y económicas a la par, y funcionar justo porque alcanza ambos rubros indistintamente.

De lo anterior deriva algo más. Algo que también está en lo implicado en la lectura de Gayle Rubin sobre Mauss y Lévi-Strauss: la heteronormatividad implícita en el tráfico de mujeres. Recordemos la afinidad de la autora de *Gender Trouble* con el activismo *queer* y homosexual norteamericano de los años noventa. Dicha posición la lleva a ver a la producción de vida como la reproducción de la familia heteronormada (aspecto que

⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁵ Sobre el estatuto de la producción de vida en el capital se ha escrito mucho; podemos reconocer fundamentalmente tres posiciones: las que lo conciben como trabajo (por lo tanto, merecedor de sueldo), las que cuestionan lo anterior y lo ven más cercano a la noción de renta, y las que no creen que la instrumentalidad teórica de Marx pueda dar cuenta de este tipo de actividad.

también vio Rubin al describir el parentesco como heteronormado, que divide a hombres y mujeres, y distingue entre los que intercambian y los que son intercambiados). Butler ve en Marx y Engels la heteronormatividad que Fraser reproduce, es decir, el vínculo entre relaciones hombre/mujer orientadas a la fecundidad que deja fuera a las y los homosexuales.

Es importante reconocer el lugar enunciativo de la autora. Recordemos que viene de un contexto preciso, una época en la que estallaban movimientos como ACT UP (*Aids Coalition to Unleash the Power*) y Queer Nation, que tuvieron el propósito de denunciar que la restricción y los altos costos de los medicamentos para controlar el VIH eran parte de una política homofóbica que articula los discursos médicos y morales. Desde ese contexto de movilización social se comprende mejor la conclusión a la que llegó a partir del don: “Es imposible distinguir, incluso analíticamente, entre una falta de reconocimiento cultural y un opresión material si la definición legal de persona está circunscrita a normas culturales indisociables de sus efectos materiales”.⁹⁶ Para el caso concreto, las políticas para el tratamiento del VIH y su relación con la institución médica dejan ver una profunda homofobia, que un marxismo ortodoxo expresaría al catalogar el asunto como algo “meramente cultural”. Pero, si las políticas médicas para el tratamiento de la enfermedad fueran restrictivas e injustas distributivamente, se podría decir que esto se ajustó a un marco cultural. El caso del VIH es paradigmático porque la distribución de medicinas y de información, el elevado costo del medicamento, el poco dinero destinado a la enfermedad, etcétera, responden a un prejuicio cultural que tiene también dimensiones materiales. Si pensamos en otras situaciones que afectan a la comunidad gay, como detenciones fronterizas, restricciones de ciudadanía, represión de la libertad de expresión, una ley que

⁹⁶ Judith Butler, “Merely cultural”, *New Left Review*, I/227, enero-febrero, 1998, p. 41.

no permite al cónyuge de una pareja del mismo sexo tomar decisiones eutanásicas o recibir las propiedades y los cuerpos de las parejas fallecidas, éstos son casos que, de ser sólo luchas culturales por el reconocimiento, no nos permitirán explicar cómo ciertas operaciones homofóbicas son centrales en el funcionamiento de la economía política. Por las razones anteriores, Butler argumenta que el marco conceptual que divide reconocimiento de distribución es insuficiente. De lo anterior se sigue una conclusión clara: “Sería un error entender esas producciones como ‘solamente culturales’ si son esenciales para el funcionamiento del orden sexual y de la política económica”.⁹⁷ Vuelvo a la discusión anterior: la dimensión reconocimiento-distribución se resquebraja si vemos que, desde su inicio con el don, la economía y la política del intercambio de bienes estuvieron organizadas desde la lógica del intercambio de individuos feminizados. Un activismo como el que le interesa lleva a Butler a una posición tajante que afirma que, si tomamos en serio los aportes de Lévi-Strauss, Mauss y Rubin, sería imposible volver a eso que el feminismo marxista (Scholtz, Arruza, Hartmann) ha cuestionado en Marx-Engels: el error de separar el problema de clase del de género. Sería imposible porque, si vemos la genealogía de la familia, concluiremos que clase y género, desde su origen, se han articulado para sentar las bases de lo social.

¿Prescindir de la distinción analítica clase-género?

Nancy Fraser escribe: “Más importante, sin embargo, es el compromiso de Butler por identificar los aspectos genuinamente valiosos del marxismo y el feminismo-socialista de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 42.

los años setenta, que las modas intelectuales y políticas conspiran para reprimir”.⁹⁸ Antes de entrar de lleno a los desacuerdos entre ambas, decidí comenzar este apartado con la cita de Fraser, en la que se ve el interés de la autora por evidenciar sitios de convergencia.

En 1997, la autora de *Iustitia Interrupta* responde a “Merely cultural”, en la revista *New Left Review*, con su ensayo “Heterosexism, misrecognition and capitalism: A response to Judith Butler”. El texto comienza con la corrección de Fraser a la interpretación que la profesora de Berkeley hace de su texto *Iustitia Interrupta*. Fraser aclara que la acusación en la que se le adjudica el confinamiento a las nuevas luchas sociales a un plano “solamente cultural” es falsa. Para ello se deslinda de esta manera:

En *Iustitia Interrupta* he analizado la escisión de las llamadas políticas de la identidad de las políticas de clase –la izquierda cultural y la izquierda socialista– como aspectos constitutivos de la condición postsocialista. Tratando de superar estas divisiones y de articular un frente unitario para la izquierda, he propuesto un marco conceptual que evite las divisiones ortodoxas de “base”, “superestructura”, y que ofrezca retos para la primacía de la economía.⁹⁹

Fraser concuerda con la visión de Butler: una división cultura-economía es deleznable porque lleva el menosprecio hacia las luchas sexuales y otras luchas. Fraser dista de la clásica división base/superestructura. El marco conceptual de su propuesta, que distingue la lucha por la redistribución de la lucha por el reconocimiento, se juega en otra lógica. Se trata de una herramienta analítica que permite reconocer la particularidad de

⁹⁸ Fraser, Nancy. “Heterosexism, misrecognition, and capitalism: A response to Judith Butler”, en *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, Londres, 2013, p. 275.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 176.

ciertas demandas. Su reto es aclarar en qué sentido éste no es un regreso al conservadurismo que critica Butler, aquel cercano al marxismo ortodoxo de la base y la superestructura. Su interés es conservar distinciones para marcar la diferencia de dos tipos de daños igual de verdaderos e importantes, en donde ninguno es efecto del otro. Con ello, se deslinda de dar prioridad a lo económico como si éste cimentara lo cultural.

Fraser ve ventajas en reconocer que no es lo mismo una falta de reconocimiento que una de distribución: se trata de faltas imbricadas, como lo ve Butler, pero no idénticas. Lo que busca es otorgar recursos para identificar dos verdaderos daños, lo que no significa que sean independientes la una de la otra: hay articulaciones, algunas veces una deriva de la otra; lo importante es que esas derivaciones no son necesarias. Parte de la claridad conceptual que brindan es indispensable para reconocer sus diferencias.¹⁰⁰ La falta de reconocimiento del que son partícipes las minorías raciales y sexuales, en opinión de Fraser, no es un solamente una devaluación que atravesase sólo estados anímicos o de conducta, o estados psicológicos. Fraser es heredera de autoras como Heidi Hartmann, que piensan en la dimensión material del patriarcado y no sólo en su aspecto psicosocial.¹⁰¹ Al igual que Butler, para Fraser las faltas de reconocimiento marcan pautas; cuando esos patrones se institucionalizan, por ejemplo en la ley, la asistencia social, la medicina o la cultura popular, esto se vuelve un daño bastante real en términos enteramente materiales. En otras palabras, la falta de reconocimiento es una injusticia, esté o no acompañada de mala distribución. No es necesario que aparezca una mala distribución para que la demanda sea legítima. Lo que en última instancia afirma Fraser es que no toda demanda justa es

¹⁰⁰ Veremos en adelante cómo el *don* historizado por Fraser se ubica sólo como un momento previo a la economía capitalista. En gran medida, a Fraser le interesa enfatizar los modos de reconfiguración del *don* en el capitalismo contemporáneo.

¹⁰¹ Esta línea comenzó con libros como la *Dialéctica del sexo*, de Shulamith Firestone, a principios de los años setenta.

aquella que pone en riesgo al capitalismo y que no habría por qué catalogar las demandas de orden sexual como demandas de clase. A su modo y de manera distinta, no busca vincular las demandas de orden sexual con las demandas de clase, porque en ello ve un interés conservador por validar las luchas sexuales en función de criterios marxistas. Es decir, no se trata de mostrar cuán de clase son las demandas de orden sexual. En esa operación justo ve un sesgo marxista ortodoxo.

Por ello escribe: “El hecho de que la falta de reconocimiento se convierta en mala distribución, y viceversa, depende de la naturaleza de la formación social en cuestión”.¹⁰² Por ejemplo, en las sociedades precapitalistas retomadas por Butler, en donde la función del don era principio de distribución, la falta de reconocimiento estaba directamente ligada a la mala distribución: ambos fenómenos son simultáneos. No obstante, Butler da un salto no justificado al hablar de las sociedades capitalistas, sin las distinciones precisas y sin una descripción de los cambios entre ese momento fundacional de lo social y el neoliberalismo actual. De no hacer ese salto, Butler se percataría de que en etapas posteriores al precapitalismo descrito por Mauss y Lévi-Strauss no vuelve a haber simultaneidad en la falta de reconocimiento y de distribución. “Yo he propuesto un análisis en el que ambos tipos de daños son cofundamentales y conceptualmente irreductibles”,¹⁰³ afirma Fraser. En adelante, presento separados los tres argumentos centrales con los que Fraser discute con la autora de *Deshacer el género*.

Argumento 1

¹⁰² *Ibid.*, p. 176.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 177.

Lesbianas y gays sufren daños económicos y materiales: Butler concluye que el tipo de opresión que padecen no es propiamente falta de reconocimiento, sino un conjunto complejo. Por esa razón, la división reconocimiento-redistribución debe desaparecer.

Respuesta

Lesbianas y gays sufren daños económicos: esta premisa la comparte Fraser, para ello mucha de su argumentación también parte de casos en los que todavía la comunidad homosexual sufre discriminación laboral. Fraser acepta que las normas, significaciones y construcciones de la subjetividad que impiden a las mujeres, personas racializadas y gays/lesbianas participar en la vida social están materializadas por instituciones y prácticas sociales (lo que Bourdieu llama *habitus* del cuerpo y que para Althusser son los aparatos ideológicos del Estado).

No obstante, aunque la premisa es compartida por ambas, Fraser borra la posibilidad de que se trate también de falta de reconocimiento. La razón es que Fraser cuestiona un supuesto sobre el que subyace la conclusión de Butler: “Aquel en el que las injusticias de falta de reconocimiento deben ser [por entero y en exclusión de otras cosas] inmateriales o no económicas”.¹⁰⁴ El supuesto actúa como pensamiento excluyente y hasta cierto punto incapaz de conservar distinciones analíticas no puras para cada caso concreto. Además, parte de un pensamiento que descarta la posibilidad de que las injusticias por preferencia sexual puedan coexistir con desigualdades económicas. Es decir, su manera de leer antepone que no existen exclusiones complejas, sino claras y distintas, con las podemos separar limpiamente unos asuntos de otros.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 179.

Fraser aclara: las injusticias por falta de reconocimiento están cimentadas en patrones sociales de evaluación, comunicación, preferencia y, en cierto sentido, en un orden simbólico. Su causa principal se juega en esos espacios y eso las distingue de otras exclusiones. Es decir, tienen un origen particular distinto del material, lleguen o no a él; su origen se da en el orden simbólico. De fondo, detrás de ellas está el heterosexismo o el racismo, actitudes en la que unas personas son percibidas por criterios psicológicos colectivos como menos valiosas, menos capaces, menos inteligentes, más alejadas de la humanidad que otras. Por ejemplo, lo que se materializa en el heterosexismo es una construcción sociocultural que produce a mujeres homosexuales como seres degradados.

Lo anterior nos acerca a observaciones que nos parecen importantes. Para la autora de *El género en disputa*, pugnas por la diversidad sexual son en automático una afrenta al capitalismo. Su razón es, primero, que las distinciones del marxismo no deberían existir. Fraser, por su parte, propone una pausa antes de tal garantía y tomar con más cuidado la relación entre luchas sexuales y capitalismo: ¿en qué estriba esa relación entre homosexualidad y capitalismo?, ¿es esa relación directa?, ¿en qué radican sus diferencias, sus reconfiguraciones, su relación desde el origen de la conformación de la familia nuclear hasta la fecha?, ¿se puede concebir la regulación de la sexualidad como una relación directa (y sin huecos, ni variaciones ni matices) entre la heteronormatividad y la economía capitalista? Respecto a estas preguntas, como paso previo, Fraser opta por establecer una diferenciación conceptual que permita comprender la complejidad de estas relaciones. Su propuesta consiste en reconocer que hay ciertos daños económicos y materiales, consecuencia de la falta de reconocimiento.¹⁰⁵ Hay otros provocados por la lógica de

¹⁰⁵ La diferencia entre lo económico y lo material es un tema amplio. Fraser define lo material como el terreno de las prácticas e instituciones (sistemas de salud, justicia, educación, etc.), en donde las formas de

explotación capitalista. Esto significa una cosa en particular: cambiar las relaciones de reconocimiento no garantiza cambios en las relaciones de distribución.

Para Fraser, confiar en que luchar por la diversidad sexual es combatir el capitalismo es perder la particularidad de la resistencia; éste es un efecto poco afortunado en propuestas como la de Butler. Fraser opta por afirmar que se llega a dichos efectos cuando el diagnóstico de la relación capitalismo y parentesco queda poco precisada. Entonces, si Butler ve el tipo de opresión sufrido por gays y lesbianas como un asunto no sólo de reconocimiento, sino complejo, Fraser agrega que esa complejidad no implica la renuncia a las distinciones de los tipos de opresiones implicadas. Esto con el fin de precisar la relación entre capitalismo y parentesco; dicha precisión permitirá un reconocimiento de la dimensión material del parentesco y de las relaciones y los ordenamientos entre capitalismo y heteronormatividad.

Argumento 2

El segundo argumento está implícito en el análisis anterior, aquí lo apartamos para revisar sus implicaciones.

Cuando Butler ve en la familia un elemento indispensable para la producción capitalista, de ahí se sigue que las regulaciones heteronormativas sean centrales para el

discriminación sexual y de género se implementan. Lo económico refiere a las relaciones de producción. Sin embargo, la economía marxista, como disciplina que estudia los modos de producción (que incluye relaciones de producción, fuerzas productivas y modos de intercambio), ve lo económico como una dimensión de lo material. El debate alrededor de la distinción económico-material radica en si se vuelve fundamento de todo lo demás o si se mantiene en una relación dialéctica con aquello que se consolida con acciones prácticas contingentes (acciones políticas, decisiones individuales, entre otras.). Es decir, el debate está en la tensión contingencia-determinación de las leyes económicas respecto a la vida material. Esta discusión puede seguirse en *El capital*, en el capítulo XXIV, “La llamada acumulación originaria”.

funcionamiento de la economía política y que cualquier lucha por combatir esa heteronormatividad sea, como dijimos, en perjuicio del capitalismo.

Respuesta

Esta afirmación es descompuesta por Fraser en dos variantes que desglosamos a continuación:

a) *Primera variante del argumento.* En este argumento, Butler afirma que la regulación heterosexual pertenece *por definición* a la estructura económica (para ella, esta estructura económica refiere por igual al grupo de mecanismos sociales e institucionales que reproducen personas y bienes). Esto sugiere que la familia y la división hombre-mujer sean el pilar de esta función. De inicio, podemos hacer una observación: si se toman las demandas por sexualidad como demandas económicas, entonces el argumento es tautológico. La razón es que si las demandas sexuales son económicas por definición, entonces no pueden ser económicas en el mismo sentido que las demandas en contra de la explotación o la desigualdad económica. Habría entonces que dar cuenta de su diferencia. Segundo, con Fraser, antes de conceder lo anterior, nos parece oportuno detenernos en el papel de la familia en la división sexual del trabajo. No hacerlo sería una deshistorización de la *estructura económica* que la drenaría de su fuerza conceptual. En la mesa vemos como algo importante poner el horizonte del capitalismo tardío, que crea relaciones económicas independientes del parentesco. El siglo XX ha traído consigo, por un lado, la atenuación del vínculo entre la regulación sexual; por otro, las relaciones económicas especializadas, cuya razón de ser es la acumulación del plusvalor. Para reconocer lo anterior, nos parece productiva una historización del capitalismo. Si miramos sus cambios, podremos ver el contraste entre los momentos previos a su consolidación, en el que el

parentesco era central, y aquéllos más actuales, en los que se consolida algo que le interesa mucho a Fraser, porque descentraliza el tema del parentesco del capitalismo: la vida personal.

Eli Zaretsky, en *Capitalism, the Family and Personal Life*, llama vida personal al nuevo espacio de relaciones íntimas que abrió el capitalismo después del siglo XVIII y que pasa por la sexualidad, la familia, el amor, la amistad. Esto ha llevado a que en el siglo XX, poco a poco, se haya aislado la vida personal de los imperativos productivos. En otras palabras, ha originado huecos entre el orden económico y el parentesco, entre la familia y la vida personal, entre el estatus social y la jerarquía de clase.

Segunda variante del argumento. La segunda versión del argumento está más orientada a los procesos internos del capitalismo que al plano de las definiciones. Es un argumento *por funcionalidad*. Se puede reconstruir como la afirmación de que hay una regulación de la sexualidad dada por la economía, porque la sexualidad es funcional para la expansión del plusvalor. En otras palabras, se puede enunciar como que el capitalismo necesita o se beneficia con la heterosexualidad. De ahí sí seguiría, con más solidez (que el argumento por definición), que las luchas de gays y lesbianas amenacen la funcionalidad del sistema. De fondo subyace una relación de causa y efecto: para que funcione el capitalismo, debe operar su causa, en este caso un orden sexual. Fraser ve como “altamente implausible que la lucha homosexual amenace al capitalismo en su forma histórica actual”;¹⁰⁶ quizá lo pueda hacer la clase pauperizada del Tercer Mundo que además es homosexual y sufre grandes niveles de explotación. Pero esto no es generalizable, sobre todo si se mira con sospecha el interés desarrollado en las últimas décadas por ciertas empresas, políticas públicas o partidos

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 181.

políticos de dar a “cada quien su lugar” y abrir espacios para la disidencia sexual como requisito para el mantenimiento de cierto Estado de bienestar.

Sin duda, los principales oponentes de gays y lesbianas no son las corporaciones multinacionales, sino los religiosos y conservadores, obsesionados con el estatus, no con las ganancias. Algunas multinacionales, notablemente American Airlines, Apple, Disney, tienen políticas amigables *gay-friendly*.¹⁰⁷

Es importante tener presente que diversas corporaciones han vuelto ganancia la diversidad sexual; ésta se ha vuelto una marca, un punto fuerte de diversas campañas publicitarias. Lo anterior nos hace pensar que quizá el capitalismo contemporáneo se ha configurado de tal modo que podría no requerir heteronormatividad. El capitalismo ha aprendido a abrir huecos entre el orden económico y el parentesco, entre la familia y la vida personal. Fraser remite a la tesis de Zaretsky sobre la vida personal, porque él analiza los alcances de un capitalismo que se vuelve operativo al ser independiente de la vida personal. Sólo que esto ha dado un giro. El capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial configuró la vida personal y el espacio doméstico para organizar un orden unívoco de familia heteronormada. En contraste, el capitalismo del siglo XX ha tendido, como lo ve Zaretsky, a atenuar los vínculos entre sexualidad y acumulación de plusvalor, por lo que Zaretsky llama vida personal al espacio de relaciones íntimas que incluyen la amistad, la sexualidad y el amor, que no están identificadas con la familia, y que se viven con independencia de imperativos de producción y reproducción.¹⁰⁸ Ahora se trata de otro

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 181.

momento en el que la vida personal no es la misma. ¿Cómo explicar la creciente integración de mujeres y homosexuales al mercado laboral?, ¿qué ha hecho el capitalismo para volver a esos seres marginales consumidores de grandes transnacionales?, ¿en qué sentido la vida personal se ha reconfigurado en las últimas décadas?, ¿estos personajes han dejado de ser marginales por completo?, ¿cuáles son los sentidos de su marginalidad? Los asuntos de estatus, honor y alianza entre familias han sido poco a poco desplazados por otros órdenes.

Regreso al desarrollo del argumento de Fraser. Las distinciones que propone la llevan al siguiente diagnóstico:

La buena noticia es que no necesitamos derrocar al capitalismo para superar las exclusiones por reconocimiento –eso lo tendríamos que hacer, pero por otras razones–. La mala noticia es que necesitamos transformar el estatus existente para reestructurar las relaciones de reconocimiento.¹⁰⁹

Tener acceso al trabajo no significa estar allende de la discriminación. Sólo significa quizá mayor poder adquisitivo respecto a otras épocas, en las que mujeres y homosexuales no podían tenían acceso a posiciones laborales. Sin embargo, hay otras dimensiones de lucha social, más allá de las asociadas con el trabajo y sus derivados: lograr una posición en el consumo, en el trabajo, en el acceso a la propiedad, etcétera. Las conclusiones a las que llega Fraser sugieren una desconfianza anticipada en la simultaneidad de la lucha sexual y la lucha en contra del capitalismo. Esto significa que, en principio, se trata de proyectos distintos con ganancias aisladas.

¹⁰⁹ *Idem.*

Argumento 3

Para Butler, el caso de la mujer como don, descrito por Marcel Mauss, evidencia que la distinción entre materia/cultura es deconstruible, ya que Mauss mostró cómo la mujer como don funda ambos terrenos, el cultural y el material.

Respuesta

Para Fraser, esto reproduce una de las peores tesis del marxismo socialista: aquella en la que se asume el sistema capitalista como monolito, lo que borra la posibilidad de pensar al capitalismo como algo con hendiduras. Esa versión no acepta que las estructuras de opresión se interconecten y desconecten unas con otras de modos pocos constantes. El tono de la respuesta a este argumento está orientado a pensar en las limitaciones de adoptar una metodología deconstruccionista, ya que obstruye la posibilidad de reparar en los matices. El principal punto para Fraser aquí es su desconfianza frente a la deconstrucción butleriana, porque cuestiona la distinción materia-cultura ontológicamente, pero no repara en que se trata de una distinción socioteórica. El hacer ese salto para Fraser es injustificado.

Mauss y Lévi-Strauss analizaron procesos de intercambio en sociedades precapitalistas en las que el parentesco era la moneda de cambio. La confusión de planos en la que cae Butler consiste en que, para ella, el parentesco se vuelve origen de todas las relaciones sociales, no sólo las matrimoniales o familiares, también el trabajo y la distribución de bienes, las relaciones simbólicas, como el prestigio, la reciprocidad, la autoridad, etcétera. Esto está detrás de la tesis 1, porque de que el parentesco sea fundador de lo social Butler concluye que cualquier cuestionamiento al parentesco afectaría al capitalismo. El parentesco es visto como “origen” social y de ahí que Butler lo ontologice.

La deconstrucción aparece como un recurso para solucionar el problema de raíz y decir que la distinción economía-cultura es insostenible, porque en el “origen” el parentesco no tiene esas distinciones. Pero esto es posible, para Fraser, porque el problema se planteó en términos ontológicos, con lo que el parentesco se vuelve el recurso para explicar la totalidad de lo social. Fraser muestra cómo esta confusión de planos deja a Butler sin recursos para reparar en sociedades capitalistas contemporáneas. Ontologizar el parentesco aquí es ahistorizarlo y no permite comprender de modo histórico-concreto en qué difieren aquellas sociedades precapitalistas de las nuestras.

Marx mencionó, en *Ideología alemana*, que la división del trabajo sólo se vuelve real en el momento en que la división del trabajo material y mental aparece.

La conciencia gregaria se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentar las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan las anteriores. De ese modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y más tarde de una división del trabajo introducida de un modo “natural” en atención a las dotes físicas, a las necesidades, a las conciencias fortuitas, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en el que se separan el trabajo físico y el intelectual.¹¹⁰

¹¹⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, y Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 32.

Partir de este Marx es aprovechar distinciones sociopolíticas en las que el feminismo o los estudios *queer* podrían encontrar entramados más complejos en sus modos de entenderse dentro del capitalismo contemporáneo.

Podemos resumir que la autora de *Fortunes of Feminism* da un giro interpretativo respecto a Butler y encuentra viable decir que, en aquellas sociedades descritas por las referencias antropológicas que Butler da, las relaciones sociales integran lo económico y lo cultural. Lo cual no impide otra versión de los hechos. En lugar de deshacernos de los binomios, porque antes del capitalismo la división materia-cultura no existía, Fraser opta por leerlo al revés: economía y cultura eran indistinguibles y se fueron disociando a lo largo del desarrollo de la economía en su versión contemporánea. Este segundo modo de entender a Mauss y a Lévi-Strauss es un regreso a la sociedad precapitalista desde el presente. La historización puede ayudar a localizar aquellos huecos, las contradicciones e interpelaciones fallidas de los sujetos sociales, y las muy complejas ubicaciones en donde operan los intentos de justicia social. La autora de *Fortunes of Feminism* propone un intento que

trate de superar la ruptura de la izquierda entre un socialismo sociodemocrático orientado a políticas de redistribución y otro multiculturalista orientado a políticas del reconocimiento. El punto de partida indispensable es iniciar con el reconocimiento de que ambas opciones son igual de legítimas.¹¹¹

Para ella, ganamos más conservando la distinción que si la desestabilizamos por su historicidad. Su interés se puede resumir de la siguiente manera: “El punto, en otras

¹¹¹ *Idem.*

palabras, es historiar una distinción central para el capitalismo moderno al situar ambos en un contexto antropológico extenso y ahí revelar su especificidad histórica”.¹¹² La historización es para ella mejor aproximación que la desestabilización o la deconstrucción, porque permite reconocer estructuras y es más útil para hacer descripciones que posibiliten estrategias políticas. En este sentido, la metodología de Butler es “abstracta” y de efectos abstractos cuando se trata de proponer una resistencia a un acto contrasistémico.

Detengámonos ahora a trazar el esquema de la argumentación.

a) Butler

1. Butler cuestiona lo que reconoce como un marxismo ortodoxo (representado por Fraser), que desdeña la lucha por las minorías sexuales y raciales al ver a estas últimas como “meramente culturales”.
2. Para desarrollar el punto 1, busca deconstruir la distinción clave en Fraser, sobre la que descansa la posibilidad de nombrar a dichas luchas “meramente culturales”; esta distinción es la cultura-economía.
3. Para lograr el punto 2, Butler recurre a la tradición feminista-marxista, especialmente a aquella que toma los estudios de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales de parentesco*. A partir de ello, deja ver que un estudio sobre el parentesco muestra que las prácticas sexuales desdibujan la distinción entre la esfera cultural y la económica. En Lévi-Strauss aparece la mujer como aquella que es intercambiada, pero su estatuto dista del de una mercancía, porque, a diferencia de la mercancía, se vuelve fundadora de lo social al ser intercambiada. Este estatuto de la mujer es ambiguo (mercancía-fundadora de lo social), protoestatal, profamiliar. Para Butler, dicha ambigüedad permite deconstruir la distinción

¹¹² *Ibid.*, p. 185.

entre la esfera económica y la cultural que sostiene la distinción entre luchas por redistribución (económicas) y por reconocimiento (culturales).

4. La deconstrucción deja ver también que las distinciones de Fraser excluyen luchas que el marxismo no reconoce: la *queer* y la feminista. Entonces, la exclusión viene de postular dos esferas que son jerárquicas. Butler lee algo como “para el marxismo, la clase es más importante que el género y la raza”, porque su descripción de la realidad tiene a la economía como principal eje explicativo.

b) Fraser

A lo anterior, Fraser responde con la siguiente argumentación:

1. La falta de reconocimiento y la falta de redistribución no son lo mismo, se trata de faltas imbricadas pero no idénticas.
2. Butler da un salto injustificado al hablar de sociedades capitalistas, sin las distinciones precisas y sin una descripción histórica de las variantes. Entonces, el argumento de Butler conduce a un ahistoricismo de la resistencia, porque al ir al “origen” de la civilización (con Lévi-Strauss) oculta distinciones, por ejemplo, distinciones fundamentales entre precapitalismo y neoliberalismo actual.
3. De los tres argumentos y contraargumentos desarrollados, nos interesa recuperar el tercero, porque es en el que descansan el primero y el segundo, y es el que nos permitirá conectar con el tema posterior. Creo que Fraser hace un gran aporte al cuestionar la deconstrucción como recurso crítico en Butler, porque, después de identificado, es fácil hacer lecturas críticas y redireccionar debates en el feminismo. (Recordemos el consenso que ha logrado la profesora de Berkeley desde los años noventa.) La deconstrucción, desde Derrida, hasta su uso butleriano, se ha caracterizado por ser un cuestionamiento a los

binomios. Para el caso particular de Butler, la crítica consiste en cuestionar los binomios porque ve en ellos una función excluyente de las minorías sexuales. Reconstruimos el caso anterior. Si en el “origen” de la civilización, la mujer como don (según explora Mauss) deja ver a la mujer fundadora de dos esferas, la económica y la cultural, entonces la deconstrucción de las esferas (binomios materia-cultura) tendría el propósito de hacer justicia a los movimientos por la disidencia sexual, porque dejaría ver que ellos cuestionan directamente al capitalismo. El interés político de la deconstrucción está pensado con un propósito político claro: mostrar la exclusión de las minorías sexuales, asunto poco visto por el marxismo ortodoxo.

La respuesta de Fraser deja ver, con acierto a mi parecer, que *a*) la deconstrucción, en este caso, dialoga con una versión ahistoricista del patriarcado, que además es monolítica, y *b*) la deconstrucción obstruye la posibilidad de un análisis sociohistórico del parentesco en diferentes momentos del capitalismo. Ese análisis puede alcanzarse con la distinción materia-cultura que un enfoque histórico-materialista brinda (de ahí la crítica de Fraser).

V. Cuerpos que importan, la deconstrucción de la materia

El tema del cuerpo ha sido un tema ampliamente debatido en el feminismo. Butler dice en *Cuerpos que importan* que su principal interés es debatir con cierto feminismo que ve en la materialidad del sexo un principio irreductible en el feminismo. Antes que tomar partido sobre el tema del cuerpo y la materialidad del sexo, se detiene a revisar las condiciones de aparición del cuerpo como principio irreductible en la historia de la filosofía. No nos

sorprende lo que encontraremos ahí: para Butler, el binomio forma-materia (desde su aparición en la historia de la filosofía con Platón) fue formulado como una exclusión de lo femenino. El apartado anterior fue la preparación que permitirá comprender éste, interesado en mirar lo que Butler llama la deconstrucción de otro binomio: el de forma-materia. Nuestra discusión retomará algo de lo expuesto a propósito de Butler. Aquí discutiremos el texto *Cuerpos que importan* y en especial el capítulo homónimo de ese libro. Nos interesa la operación deconstructiva realizada por la norteamericana, que reconoce y cuestiona el momento en que en la historia de la filosofía se instauró la distinción forma-materia. Hacer una lectura justa de Butler requiere comenzar con las aclaraciones que anticipa sobre su tratamiento del tema de la materialidad. Para ella, deconstruir la materia no es una operación que vuelva inútil el concepto de materialidad. Lo anterior lo dice como respuesta a las acusaciones que autores como Vátimo han hecho del postestructuralismo y su supuesto “textualismo”, que deja a un lado la materia. La cita a continuación muestra el propósito aludido:

Contra la afirmación de que el postestructuralismo reduce toda materialidad a materia lingüística, es necesario elaborar un argumento que muestre que deconstruir la materia no implica negar o desechar la utilidad del término. Y contra aquellos que pretenden afirmar que la materialidad irreductible del cuerpo es una condición previa y necesaria para la práctica feminista, sugiero que esa materialidad tan valorada bien puede estar constituida a través de una exclusión y una degradación de lo femenino que, para el feminismo, es profundamente problemática.¹¹³

¹¹³ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 56.

Lo anterior quiere decir que su propósito no es negar la materialidad ni suponerla, sino poner en tela de juicio el supuesto sobre el que su existencia “irreductible” descansa, porque eso permitirá, en palabras de la autora, “liberarla de su encierro metafísico”, lo cual significa permitir que la materia ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos diferentes. Por ello, el interés estará puesto en mirar las condiciones en las que se postula el cuerpo y su materialidad. El cuerpo, para la autora, es efecto de significación, es decir, hay una performatividad productiva y constitutiva por la cual el acto significativo delimita y circunscribe al cuerpo; pensar el cuerpo como anterior a la significación es empezar mal, ya que, para la autora, cuerpo es efecto: es efecto del lenguaje como performativo. En *Cuerpos que importan*, la palabra performativo cobra un sentido particular que da seguimiento a lo desarrollado en el apartado “La teoría de lo performativo”; en gran medida, la autora se concentra a lo largo de la obra en mostrar que la naturalización del cuerpo es el mejor logro de la performatividad lingüística, lo que no significa que el cuerpo sea solamente el efecto de un conjunto de significantes. Aclara la norteamericana: “La materia está unida a la significación desde el principio”. Para sostener lo anterior, su estrategia es, como primer paso, partir de la distinción aristotélica entre alma y cuerpo; con ella, proponer una reutilización contemporánea de dicho aporte por medio de Foucault, en *Vigilar y castigar*.¹¹⁴ Después, veremos que Butler irá más allá de dicha actualización al encontrar aspectos complementarios de su tesis frente a los estudios platónicos de Irigaray. El acierto de Irigaray consiste en analizar el origen de la división forma-materia; la autora vio que

¹¹⁴ Butler sostiene que es imposible que se postule una materialidad exterior al lenguaje; no argumenta en esta dirección. Sólo hace alusión a Derrida, en *Positions*. Cfr. Jacques Derrida, *Positions*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

dicho origen acompañó ese momento en el que el cuerpo apareció en su independencia. Deconstruir la materia será entonces sostener, con Foucault, la inseparabilidad de alma y cuerpo, y, por otra parte, localizar en Platón el momento en que esa separación dotó a la materia de un estatuto ontológico distinto, nulo, inferior. El cuerpo es simultáneo al lenguaje, los actos del habla hacen corporalidades.

En *Del alma* Aristóteles sostuvo que el alma

es la primera categoría de realización de un cuerpo naturalmente organizado, por ello podemos desechar por innecesaria la cuestión de establecer si el cuerpo y el alma son una sola cosa; tiene tan poco sentido como preguntarse si la cera y la forma que le da el sello son una sola cosa o, de manera más general, si son lo mismo la materia (*hyle*) de una cosa y aquello de lo que es la materia.¹¹⁵

Para Butler, se puede establecer un vínculo entre Aristóteles y Foucault en el momento en que Foucault habla de la forma que “da sello” y es históricamente variable, pero inseparable de la materia a la que da orden. Según Butler, esto lo podemos encontrar en *Vigilar y castigar*, en donde Foucault mostró la materialización del cuerpo del prisionero, las formas históricas de discurso/poder que materializan los cuerpos y una indiferenciación entre relaciones de poder y cuerpos, en los que el alma ahí aparece como un instrumento de poder por el que se cultiva y se forma el cuerpo. Se puede extrapolar la noción del alma desde Aristóteles hasta Foucault, porque para Foucault el alma es un ideal normativo, normalizador, que moldea el cuerpo; con ello, el francés descubre el carácter

¹¹⁵ Aristóteles, *Del alma*, libro 2, cap. 1, 417b, 7-8. Citado por Butler en Judith Butler, *op. cit.*, p. 61.

ideal histórico-específico al que tiende el cuerpo que lo materializa. Por ello, Foucault escribe:

El hombre del que se nos habla y al que se invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de una sujeción (*assujettissement*) mucho más profunda que él mismo. Tiene un alma que lo habita y le da existencia, y que es en sí misma un factor del dominio que ejerce el poder sobre el cuerpo. El alma es el efecto y el instrumento de una anatomía política; el alma es la cárcel del cuerpo.¹¹⁶

La sujeción es doble: coloca en un lugar al sujeto y a la vez lo sujeta (*assujettissement*). El alma moldea al cuerpo y, en ese sentido, le da “ser”; el ser aquí es algo que se otorga. Lo interesante es ver que el cuerpo, en este análisis y en los referentes a la materialidad de la prisión, no es independiente de las relaciones de poder; la materialización y el poder que lo envisten son coextensivos. Para Butler, la materialidad debe ser leída como en *Vigilar y castigar*, es decir, como un efecto de poder, más que como punto de partida, porque la efectividad del poder se puede medir con la inteligibilidad de los objetos materiales que crea; se mide exitosa cuando sus efectos son vistos como datos materiales o hechos primarios. Justo para la autora, el momento más insidioso del régimen poder/discurso es aquél en el que el efecto material se vuelve punto de partida epistemológico, porque ése es el entierro, el enmascaramiento de las relaciones de poder que lo constituyen.

¹¹⁶ Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Pantheon, Nueva York, 1977, p. 30. Citado por Butler en Judith Butler, *op. cit.*, p. 63.

Hasta aquí la referencia a Foucault, porque a donde apunta la indagación es a sospechar de aquello que queda excluido de las economías de la inteligibilidad discursiva, es decir, lo que tiene que dejarse fuera para que opere esa economía que produce al cuerpo como inteligible. Para ello, recurre a Irigaray, en “La *hystera* de Platón” y “Una madre de cristal”, ambos publicados en *Espéculo de la otra mujer*.¹¹⁷ Iremos en seguida al argumento que desarrolla a partir de estos textos, pero antes mencionamos la conclusión a la que llegará al tratarlos: la economía binaria forma-materia es parte de una economía falocéntrica que produce lo femenino como exterior constitutivo. “La intervención de Irigaray en la historia de la distinción forma/materia destaca la “materia” como el sitio al que se relega lo femenino excluido de las oposiciones binarias filosóficas”.¹¹⁸ La asociación de lo femenino con la materia es parte de un proyecto falocéntrico que usa a la *chora* para desplazar lo femenino.

Para Irigaray, en el binomio forma/materia, lo femenino ha sido desplazado y queda fuera sin poder participar de la ontología; queda sometido, se vuelve inteligible por el falocentrismo. Llega a esta conclusión en su análisis del *Timeo* de Platón y la introducción de la noción *chora* como receptáculo. Irigaray, en el *Timeo*, habla de un “principio, una naturaleza dinámica (*physis*) que recibe (*déchestai*) todos los cuerpos que hay (*ta panta somata*)”.¹¹⁹ Esta función omnirreceptora, según Platón, “debe llamarse siempre igual, por cuanto ella siempre recibe todo, nunca se aparta de su propia naturaleza (*dynamis*) y nunca, de ningún modo y en ningún momento, asume una forma (*eilephen*)”. La función de este principio es recibir, tomar, acoger; esa *physis* no es un cuerpo: incluye universalmente todos los cuerpos, pero jamás se asemeja a las realidades eternas (*eidōs*);

¹¹⁷ Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Akal, España, 2007.

¹¹⁸ Butler, *op. cit.*, p. 66.

¹¹⁹ Platón, *Timeo*, 50b, citado por Butler, *op. cit.*, p. 73.

cualquiera de las formas que entran en ella son semejanzas de las realidades eternas, pero ella no se confunde con lo que entra en ella. Esta *physis* puede ser penetrada, no penetrar. De ahí que lo que interesa a Irigaray es el momento en que es postulada la *chora* como recinto o lugar: se trata de un recinto que no puede entrar en otro recinto. Se trata, para Platón, de una naturaleza que no puede tener forma porque es la que condiciona la figuración. Encontrada esta noción, para Irigaray *chora* no es equiparable con útero o con la figura de la madre o la nodriza, o algún modo de corporeización femenina. Más bien, a Irigaray le interesa preguntar qué hay detrás de la aparición de la *chora*, es decir, cómo “el discurso inevitablemente produce un exterior donde persiste lo femenino que no abarca la figura de la *chora*”.¹²⁰ Para ella, la *chora* cumple la función de ser aquello que se necesita para la producción de la forma, pero es condición de posibilidad; le interesa indagar qué hay detrás de que sea condición de posibilidad, pero que no sea ser ni forma; le interesa indagar qué hay detrás de esta condición de aparición de la forma/materia. Su hipótesis es que en Platón comienza la economía falocéntrica; ésta se articula cuando la *physis* se articula como *chora*.¹²¹ La tesis anterior se desarrolla en “Una madre de cristal”, texto en el que vuelve al *Timeo* y al momento en que Platón integra la *chora*. Detengámonos en el Platón que se internó en lo que él mismo llama una “indagación extraña e inusitada” (48d) y escribe sobre el castigo por el dominio de los apetitos en el alma (a saber un alma masculina), porque cuando acontece tal cosa, el alma vuelve como mujer o como bestia. Si un alma participa de pasiones ingobernables, se convertirá en los signos que representan esas pasiones, mujer y bestia. Irigaray sugiere en “Una madre de cristal” que este apartado “extraño e inusitado” es la antesala que permite explicar por qué Platón vio la necesidad de

¹²⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹²¹ Cabe mencionar que para Irigaray hay una fuerza y un poder femenino, y para ella éste se encuentra en la posibilidad de dar vida. Esto lo desarrolla en trabajos como:

hacer una distinción ontológica entre hombres y mujeres. Porque lo que lee Irigaray es que si puede haber un tránsito entre el alma (masculina) y la mujer o la bestia, es porque hay puentes en común o algún tipo de semejanza, de ahí la integración de la *chora* como receptáculo busca evitar que la mujer conservase semejanza con el hombre. Si el hombre, el más alto en la jerarquía ontológica, pudiese regresar como mujer y bestia, esto supondría semejanza entre los tres, misma que tuvo que bloquearse por Platón. La lectura de Irigaray afirma que la *chora* fue introducida para negar a la mujer y permitirle aparecer como negación. Con ello, Platón evitó el problema de la semejanza entre hombres y mujeres, de modo que la posibilidad de aparición de lo femenino fue aplastado por una no representación: el receptáculo es esa no representación y aparece como una designación que no puede ser designada, cuya pretensión ontológica es nula.¹²² Ante las reflexiones de Irigaray, Butler pregunta:

¿No deberíamos llegar a la conclusión de que Platón, al autorizar una sola representación de lo femenino, lo que intenta es prohibir la proliferación misma de las posibilidades nominativas que puede producir lo indesignable? Quizá ésta sea una representación del discurso cuyo propósito es excluir del discurso cualquier representación adicional.¹²³

Más adelante continúa:

¹²² Para Irigaray, la incapacidad de adquirir forma de la *chora* es resultado del interés de Platón por imposibilitar la semejanza entre hombres y ese ser irracional dominado por las pasiones. Se trata de un acto que asocia racionalidad con hombre, y forma e irracionalidad con mujer y *chora*.

¹²³ *Ibid.*, p. 80.

El propósito de una exposición de este tipo es además de advertir contra un fácil retorno a la materialidad del cuerpo, a la materialidad del sexo, mostrar que invocar la materia implica invocar una historia sedimentada de jerarquía sexual y de supresiones sexuales que sin duda debe constituir un objeto de la indagación feminista.¹²⁴

En otras palabras, al establecer Platón un límite claro entre lo que puede el receptáculo y lo que no, origina la distinción forma-materia. Butler, siguiendo en todo lo anterior a Irigaray, enfatiza que lo interesante de la ontología platónica fue la postulación de un par complementario y excluyente. Se trata de una lógica de no contradicción que condiciona un *él* que es penetrador (forma) y una *ella* que es penetrada (*chora*): lo que deja ver que hay una matriz heterosexual detrás de la aparición de la materialidad. El recorrido de Butler por los textos de Irigaray tiene el propósito de mostrar que una deconstrucción de la materia reconoce que su postulación obedece a la diferencia sexual y es en beneficio de ella. Esto porque la materialidad se instala como una instancia doble, como copia de la forma en tanto no forma (*chora*) y como aquello negado que pone las condiciones para que funcione el mecanismo forma-materia. Esto significa que la forma requiere una cantidad de exclusiones y se reproduce en virtud de lo que excluye: el animal, la mujer, el esclavo. La tesis de fondo es que hay una violencia fundadora que afirma a las exclusiones como “tristes necesidades de significación”; por ello, la tarea deconstructiva consiste en “reconfigurar este exterior necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión”.¹²⁵ Pero esto no significa, para la

¹²⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 91.

norteamericana, que el exterior sea un sitio que se desee eliminar, porque el sitio de irrepresentabilidad lingüística iluminará las fronteras violentas sobre las que el régimen normativo se articuló. En resumen, “Cuerpos que importan” localiza el momento en que la materia se articuló dentro de la violencia de la diferencia sexual.

La importancia de la filosofía de Irigaray es enorme en el feminismo. Mi propósito no fue cuestionar el trabajo tan erudito de la autora. Coincido con algo que dice Butler en *Cuerpos que importan*: Irigaray es quizá una de las mejores conocedoras de la historia de la filosofía. Mi objeción va más hacia la incorporación que hace Butler de ella. Mi hipótesis es que, muy a pesar de que Butler se deslinda de ser textualista, en su obra, y en su noción de performatividad, hay una tendencia a politizar el tema de la materia que la lleva a anular el problema innecesariamente. Con politizar me refiero a que lee el debate en torno a la materia como uno cimentado en la exclusión de la mujer como minoría política. Creo que esto no es suficiente para descartar el tema del cuerpo y la materialidad, que no es suficiente para concluir que el sexo es producto del género. La hipótesis es que la deconstrucción que Butler hace de la materia reproduce problemas similares a los que remarcó Fraser —a propósito de la discusión señalada—. No ver eso, a mi parecer, sesga muchísimo el análisis de la materia y del cuerpo, temas que no sé si sean ineludibles en el feminismo. Lo que sí sé, en estos momentos, es que tengo objeciones ante el modo en que el tema desapareció para volverse algo producido, por entero, por el género.

A partir de la revisión anterior, podemos decir que la materia (con la línea Foucault-Aristóteles) es vista para Butler como algo que acompaña los actos del habla. Esto reafirma su idea de que los actos de habla hacen corporalidades. Mi propósito es preguntar, inspirada en las observaciones de Fraser, ¿qué tanto se pierde con la deconstrucción como metodología?, ¿qué tanto se pierde al querer ir más allá de “aquel feminismo que ve la

materialidad del sexo como principio irreductible”? En adelante, busco mostrar qué de la argumentación de Butler obstaculiza la posibilidad de pensar el problema de manera distinta; con esto me refiero a recurrir a otros recursos teóricos para pensar el cuerpo, distintos a las relecturas de Foucault.

Algo que tenemos que decir, para hacer una justa lectura de Butler, es que si Irigaray vio que la distinción forma-materia se basa en una exclusión de la mujer, Butler toma distancia con Irigaray respecto a la identificación que la francesa hace de lo excluido con lo femenino. Para Butler, Platón no sólo excluye a las mujeres, ya que a la inteligibilidad tampoco llegan los esclavos, los niños y los animales. Ella ve en Platón una alusión al otro racializado y remarca que eso es pasado por alto por la francesa; por ejemplo, cuando Platón caracterizó a los esclavos como aquellos disminuidos en razonamiento por no hablar su lenguaje. Butler cuestiona a Irigaray y ve que identificar a la mujer con lo excluido imita el gesto violento que ella misma, la francesa, está cuestionando. Butler defiende la necesidad de conservar la exclusión como apertura a diversas diferencias, no sólo la femenina. Por ello, la distinción forma-materia para Butler se basa en una exclusión de mujeres, niños, animales y esclavos.

Si somos justas con Butler y seguimos sus intenciones, la propuesta de liberar al encierro metafísico la materia, para la autora, se expresa como “dejarle (a la materia) servir a propósitos políticos distintos”. Sin embargo, la autora, que espera esa liberación, afirma también que la naturalización del cuerpo es el mayor logro de la performatividad y ve el cuerpo en términos de una teoría del lenguaje, que la acompaña en toda su obra. Como vimos aquí, su teoría de lo performativo ve el cuerpo que hace el lenguaje que produce mundo. Si bien su trabajo incluye la intención de integrar la corporalidad, al enmarcarse dentro de lo performativo del signo lingüístico corre el riesgo de no explorar las

dimensiones de lo corporal. Entonces, a pesar del desacuerdo manifestado por la autora ante la etiqueta de “textualista”, coincido con Vattimo y otros críticas, como Asta Kristjana, Sally Haslanger, Marilyn Frye, Natalie Stoljar, Nancy Bauer, Elizabeth Grosz y otras más, quienes ven con desconfianza el acercamiento de Butler al tema de la materialidad.¹²⁶

También me pregunto si ver el desplazamiento de lo excluido en el origen de la aparición del binomio materia-forma no es, todavía, cierta nostalgia de la asociación entre lo femenino y el cuerpo. Es decir, a diferencia de otras autoras, como Julia Kristeva, ni Irigaray ni Butler asocian lo femenino con partes del cuerpo usualmente asociadas con ello –como los ovarios, la matriz, la progesterona– o con la capacidad corporal de dar a luz; su formulación es más compleja al decir que lo femenino es desplazado por un binomio forma-materia, sobre el que la historia del pensamiento ha asociado la materia con lo femenino y en ese sentido ha ocultado aquella otra cosa que nunca pudo expresarse. Sin embargo, a pesar de la complejidad de esta formulación, la femineidad como ocultamiento sigue pendiendo de la formulación del binomio materia-forma. Leo en esto un camino rebuscado, que continúa asociando la materia con la femineidad de una forma diferente, pero con efectos iguales. Una posición común y crítica respecto a la asociación entre femineidad y materia sería condenarla de sexista y alejar la materialidad de lo femenino. Vemos en esta posición de Irigaray y Butler los mismos resultados: el alejamiento de la materialidad de lo femenino, pero después de un recorrido conceptual más elaborado. Al final, ambas creen que el tema de la materialidad debe ser, en cierta medida, puesto a un lado por el feminismo. En Butler esto es muy claro cuando, ante su promesa de discutir con aquel feminismo que ve en la materialidad su principio irreductible, ya desde ahí decide

¹²⁶ Estas autoras llaman al tratamiento de Butler un eliminativismo del género, en tanto eliminación del cuerpo. Cfr. Charlotte Witt (ed.), *Feminist Methaphysics, Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, University of New Hampshire, 2011.

condenar el origen que estipuló que la forma es distinta de la materia. Lo cual tiene el efecto de dejar de lado el tema de la materia/cuerpo, asunto que se ve claramente en su manera de dar cuenta de la performatividad, porque el lenguaje como acto de habla hace mundo y eso es suficiente para explicar el lugar que tendrá la materia “liberada de su carga metafísica”.

Otro punto que quiero enfatizar, al respecto de la deconstrucción para Butler, es su constante referencia al “origen”. Fraser mostró que, para Butler, la deconstrucción opera en el “origen” de las desigualdades/distinciones analíticas y que su afán por combatir desigualdades causa confusiones. En este caso, el “origen” que encuentra Butler en Platón ocasiona otro tipo de confusión. Lo interesante de esta asociación es que se cubre con un halo de desagrado o desaprobación. Es un lugar común en el feminismo el sentimiento de desaprobación ante la asociación femineidad/cuerpo o femineidad/materia, porque eso usualmente se realiza como correlato de su opuesto, la asociación masculinidad/racionalidad. Ante esto, sugiero ir un momento atrás de esta necesidad casi automática de buscar mecanismos teóricos para desarticular la asociación femineidad-materia y mirar que en esa necesidad teórica hay un desaprobación más bien moral, ante un sexismo histórico (evidente y, por supuesto, moralmente repudiable). A pesar de lo deleznable que es el sexismo, propongo hacer una pausa y pensar si es o no pertinente una distinción analítica que derive directamente de un juicio moral.

Revisemos el supuesto: la distinción forma-materia tiene un “origen” moralmente repudiable y por ello debe ser desechada. Pero me pregunto, ¿cómo probar que una distinción teórica tenga un origen excluyente?, ¿cómo vincular ese tipo de origen (excluyente) con su irrelevancia?, ¿cómo poder garantizar que Platón, al integrar la *chora*, tenía una intencionalidad como la que sugiere Irigaray? Uno de los objetivos de la

deconstrucción, desde su uso y definición en Derrida, es politizar, es decir, ve las distinciones conceptuales como efectos de disputas políticas. Mi pregunta es si ver la ateria como efecto de exclusión conviene al feminismo, caracterizado por ser una pugna política relacionada estrechamente con el cuerpo. Pienso en que el cuerpo ha sido el factor decisivo para pensar en aquellos problemas detonadores del feminismo, como la maternidad, la lactancia, la violencia sexual, la trata. Para el caso particular de México, pienso en el feminicidio, definido en el artículo 21 de la Ley de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, como “La forma extrema de violencia contra las mujeres por el sólo hecho de ser mujeres...”, en donde las características sexuales de un cuerpo son el motivo de la muerte. El feminicidio se tipifica, entre otras cosas, por el tipo de daños infringidos sobre el cuerpo asesinado; por ejemplo, si los cuerpos son exhibidos en lugares públicos, en basureros o en ríos de aguas negras; si los senos o genitales de la víctima han sido lastimados; si la víctima ha sufrido violencia sexual. Estos elementos forman parte de los requisitos para determinar si un asesinato es o no un feminicidio. ¿Podemos seguir pensando en el cuerpo en términos performativos?, ¿es esto suficiente? Creo que la respuesta es negativa. No se interprete que quiero sustituir una politización con otra y que ahora utilizo la agenda feminista para defender la pertinencia de la materia. Sólo busco mostrar mis sospechas ante dar prioridad a la politización de Butler frente a una politización que defienda el cuerpo femenino.

Así como Fraser vio que la deconstrucción en Butler confundía un plano ontológico con uno analítico, y que tal confusión mermaba el análisis de las imbricaciones entre heteronormatividad y capitalismo, creo que la deconstrucción aquí hace un salto: transforma una posición moral en una afirmación de efectos ontológicos que merma la posibilidad de integrar el cuerpo a la reflexión feminista. Merma la posibilidad, por

ejemplo, de verlo en su complejidad, en su historicismo, sin esencialismo, en relación con el entorno, con el género y con los aparatos de poder que lo producen, así como la posibilidad de pensarlo en relación con los discursos de saber que también pueden estar conformándolo. Por esta razón, en el siguiente capítulo buscaré exponer alternativas teóricas para reformular el problema del cuerpo y la subjetividad.

Capítulo 3. De identidades visibles a identidades quiásmicas

¿Qué es lo primero que preguntamos cuando nace un niño?

Ursula K. Le Guin, *La mano izquierda de la oscuridad*

En adelante voy a intentar reconstruir una alternativa a la tendencia postestructuralista hasta aquí expuesta; para ello recurriré a otros recursos teóricos, a otros marcos conceptuales. No tengo la pretensión de hacer un tratamiento exhaustivo de las tradiciones a las que recurriré. Lo que busco solamente es mostrar que otros debates son posibles respecto de la subjetividad y el cuerpo. ¿Qué entiendo por otros debates? Aquellos que busquen un tratamiento que haga justicia a la diversidad sexual, a sus grados y complejidades, sin la renuncia a un vínculo claro con necesidades políticas y jurisdiccionales. Para lo anterior, considero que han faltado desacuerdos, objeciones en aras de pensar cómo darle a la identidad sustento ontológico y epistemológico.

La exposición del tema está organizada de la siguiente manera. El capítulo tiene como hilo conductor la noción de identidad visible desarrollada por la panameña Linda Alcoff a lo largo de su obra. Para ello, elegí algunos momentos que para mí son indispensables y fueron iluminadores en cuanto a su estudio. Mi objetivo es crear una alternativa teórica al paradigma que aquí he llamado postestructuralista, por ello comienzo mostrando cómo Alcoff sienta las bases para comprender las limitaciones de dicho paradigma y la necesidad de hablar de identidades visibles. Para lo anterior, abordo cinco problemáticas distintas, de las que participan directa o indirectamente algunas de las autoras antes cuestionadas: el autoconocimiento, la experiencia, la identidad grupal, la localización social y la relevancia epistémica. Cada temática merecería trabajos

independientes que desafortunadamente no desarrollaré aquí, por lo tanto usaré estos temas sólo para mostrar ciertas limitaciones del postestructuralismo vistas por Alcoff. Lo anterior tan sólo es como preparación para la segunda parte del capítulo, que consistirá en presentar a dos autores que considero claves para entender a Alcoff: Gadamer y Merleau-Ponty. La autora los menciona en su texto *Visible Identities. Race, Gender and the Self* sin mucho detenimiento, pero descubrí que son medulares para comprender las bases filosóficas de su propuesta, por ello me voy a detener un poco en la noción de razón situada y horizonte en *Verdad y método*, revisaré cómo fueron resignificadas por Alcoff e integradas, por ella, al debate feminista. Después, y para complementar lo ganado con Gadamer, profundizaré en la noción de quiasmo con Merleau-Ponty, que da un horizonte corporal a la razón situada de Gadamer; esto nos importa porque, a lo que queremos llegar, es a discutir con el binomio naturaleza-cultura. Si elegí profundizar en dicha noción es por la importancia que veo al usarla críticamente y con ella revisar condiciones del debate feminista desde la segunda mitad del XX –que, como vimos en los capítulos pasados, se caracteriza por el rechazo a la materialidad del sexo–. Para una comparación con lo hasta aquí avanzado, la noción de quiasmo es una alternativa que, a diferencia de Derrida y la deconstrucción, hace un giro metodológico: en lugar de dismantelar los opuestos, mantiene la tensión entre ellos. Así, en lugar de inclinarse por el signo y dejar de lado lo corporal, busca la tensión entre ambos. Eso es justo lo que buscaremos, porque no nos convence la conclusión de Butler sobre deconstruir la materia. Conclusión que, como vimos, termina recurriendo a la performatividad del signo como último horizonte explicativo.

Hasta entonces, habré seguido en total acuerdo con Alcoff respecto a su consideración del cuerpo y la localización social. Sin embargo, la tercera parte de este tercer capítulo debatiré con su manera de definir la objetividad del sexo:

Mujeres y hombres difieren en virtud de las relaciones de posibilidad de la reproducción biológica. Con reproducción biológica nos referimos a la concepción, la capacidad de dar a luz, de amamantar que tienen algunos cuerpos y la no capacidad que tienen otros.¹²⁷

Con dicha definición estoy en profundo desacuerdo, ya que creo que es necesario ampliar la visión. Pienso que, en su búsqueda de la objetividad del sexo y de la consideración del cuerpo, la autora da especial importancia a la capacidad reproductiva de los roles sexuales. Sin embargo, esto requiere, en mi opinión, una revisión quiásmica. Ella no ha cuestionado suficientemente que la línea entre hombres y mujeres es imposible de tratar con nitidez, porque ésta existe en grados y con variantes a lo largo de la vida de un organismo. Por ello, el dualismo del sexo que maneja la autora debe ser cuestionado quiásmicamente.

Para mostrar lo anterior, retomo los estudios de la bióloga y filósofa feminista Anne Fausto-Sterling, quien en *Sexing the Body* comienza a explorar muchas de las complejidades de la sexualidad, desde el momento en que ésta se volvió foco de atención al finalizar la Primera Guerra Mundial.¹²⁸ Me interesa, de su texto, el uso que hace de las teorías ontogénicas para explicar la sexualidad como un proceso evolutivo, de la especie y de los seres vivos, en donde interactúan ambiente y cuerpo (como un sistema ontogénico). Recorro a estas teorías porque me parece que en ellas está presente el término quiásmico de

¹²⁷ Alcoff, *Visible Identities*, p. 172.

¹²⁸ Ése fue un momento en el que la nueva clase empresarial comenzó a unir equipos de biólogos, fisiólogos, genetistas, médicos, endocrinólogos, químicos orgánicos, para indagar qué es la sexualidad, qué hormonas la conforman, qué factores son distintivos de machos y hembras, cómo explicar la homosexualidad, la intersexualidad, etcétera.

Merleau-Ponty, por ello hago un intento por vincular lo avanzado con estas posturas de las ciencias biológicas contemporáneas.¹²⁹

Mi conclusión en este capítulo, y mi aporte al tema de la identidad visible, consiste en hacer lo que se puede llamar una lectura quiásmica, más allá de la autora de *Rape and Resistance*. Creo que su definición de la objetividad del sexo no es suficientemente quiásmica y le hace falta llevar hasta las últimas consecuencias la noción de Merleau-Ponty que tan atinadamente incluyó.

I. Nuevos recuentos epistemológicos sobre la identidad

El siglo XIX significó un abandono de la confianza moderna en la autonomía del individuo. Se puede trazar una línea que comienza con Hegel y termina en la triada Marx, Freud y Nietzsche, en la que la conciencia, la razón y el yo comienzan a perder sentido como entes aislados y autosuficientes. Gran parte del siglo XIX y la llamada Escuela de la Sospecha están detrás de un cambio de énfasis: aquél en el que las estructuras sociales desplazaron al sujeto. La sustitución consistió, en gran medida, en el reconocimiento de que disciplinas como el psicoanálisis, la economía política o la antropología podían dar cuenta de la acción individual mejor que el voluntarismo moderno. Todas ellas contribuyeron a que se cuestionara al sujeto autónomo dueño de sí, para concebir a los individuos como productos de sistemas socioculturales. En otras palabras, el giro del siglo XIX consistió en dar cuenta de la agencia individual (moral y práctica) como efecto de los sistemas socioculturales.

¹²⁹ Sobre la vigencia de Susan Oyama y Fausto-Sterling, autoras que me servirán para presentar la discusión, puedo aseverar que sus aportes gozan de vigencia para los estudiosos de la biología contemporánea. En abril de 2018 fui invitada a conversar sobre este tema con estudiantes del doctorado en ciencias de la UNAM, y descubrí que muchas de sus investigaciones están cada vez más integradas a ese marco conceptual. A pesar de que los libros de Oyama empiezan a hacerse populares en la segunda mitad de los ochenta, su aceptación ha sido lenta.

Esto significó un giro con el cual la experiencia, la percepción individual o el interés personal no volvieron a tomarse como base para explicar la acción.

Grosso modo, para Marx, el interés de los grupos sociales está ligado estrechamente a la clase social. Entonces, la solución, para él, no dependía de un debate racional o de una deliberación colectiva, sino de la transformación radical de las condiciones detrás de los sujetos sociales. Freud, por su parte, y desde otro enfoque muy distinto, sostuvo algo similar al hablar del inconsciente como estructura invisible a la primera persona y responsable de los deseos individuales. La solución a los problemas sociales, para él, está también lejos de la deliberación consciente; para Freud, la estructura rebasa a los individuos. Marx y Freud anteponen las estructuras sobre los individuos; en sus teorías queda implícita la necesidad de atravesar mediaciones –para Freud, mediaciones teóricas como la terapia, y para Marx, mediaciones como la acción partidista.

En el siglo XX, el postestructuralismo, nuestro interlocutor en este trabajo, ha emergido al cuestionar la universalidad de las estructuras en la obra de autores como Marx, Freud o Lévi-Strauss. Si algo ha intentado el postestructuralismo, es dar un giro y sustituir la rigidez del estructuralismo, para mostrar que hay múltiples estructuras, todas en contexto, y que éstas son históricas, no teleológicas, y convergen de modos imprevisibles. La rigidez de los sistemas sociales del siglo XIX, para el siglo XX se volvió un pensamiento más cercano a la plasticidad, la apertura, los límites permeables, las contradicciones y la inestabilidad. Dicho cambio en el discurso tuvo repercusiones en la manera de comprender la identidad social o el sujeto político. Para el postestructuralismo, identidades sociales como la clase pierden su capacidad explicativa y es imposible volver a hacer predicciones sobre ellas. Como hemos visto en los dos capítulos anteriores, para el feminismo postestructuralista, esto llevó a diversas autoras a desconfiar de la subjetividad.

Parte de lo desarrollado en el capítulo anterior tuvo el propósito de mostrar una de las verdades del canon postestructuralista: su desconfianza a pensar la subjetividad. En este capítulo se dará un paso al proponer caminos para pensar filosóficamente las colectividades, las identidades sociales, los sujetos políticos, etcétera. Buscamos aquí justificar la identidad en el feminismo. El término *sujeto político* dejará de ser central para nosotros y lo sustituiremos por el de *identidad*, porque ésta remite a corporalidad, a marca visible, a cuerpos con determinadas características, a colectividades visibles socialmente; en suma, a algo cercano a una objetividad corporal. Mientras que *sujeto* aún es un término abstracto más cercano al racionalismo y a una poca consideración de la corporalidad, la subjetividad (a pesar de que sigue presente de modo débil en Gadamer, autor que nos servirá mucho) perderá fuerza a lo largo de este capítulo. Nos interesa mostrar que las identidades visibles, si bien no determinan el modo en que percibimos y somos percibidos por otros, sí influyen y condicionan nuestra manera de estar en el mundo, nuestra manera de ser percibidos y de percibir. Esta noción me parece mucho más adecuada para pensar sobre el género y la raza que otras. Con otras me refiero, en específico, a las aproximaciones lingüisticistas/postestructuralistas que no consideran los condicionamientos corporales y hacen una reducción del cuerpo al lenguaje (incluso como performativo, en el caso de Butler). Creemos, como dijimos en el capítulo anterior, que en la deconstrucción de la materialidad se borra la posibilidad de considerar el cuerpo.

Por ello me acerco más a la elaboración reciente que Alcoff ha hecho del tema. No hace más de 30 años que autores como Robin Kelley, Silvio Torres-Saillant, Satya Mohanty, Paula Moya, José E. Cruz o Linda Alcoff han reconocido en el tema de la identidad política un asunto al que es momento de volver. Lo anterior obedece a un clima en el que diversas minorías raciales comienzan a traducir teóricamente la desconfianza al

hablar del *hombre* en abstracto, al reconocer en él una retórica de encubrimiento de la voz de subgrupos particulares. Los autores aquí mencionados toman distancia de dicha abstracción al reconocer la relevancia del género, la raza, la clase, la sexualidad y otras formas de identidad. Su postura contrasta con el consenso postestructuralista, liberal, y el conservador, que coincide en la imposibilidad de hablar de identidades. Para ellos es importante notar esta coincidencia: el discurso liberal más conservador no reconoce la relevancia del tema racial y de género; por su parte, el discurso que se considera más crítico con el conservadurismo (aquél influenciado por el postestructuralismo) tampoco reconoce la importancia de la identidad social; al final, el resultado es el mismo.

Los autores interesados en la identidad leen, tanto en el discurso conservador de derecha como en el postestructuralista de izquierda, el mismo punto: la desacreditación del uso “efectista” de la “carta racial”, la “carta tercermundista” o la “victimización feminista”, y la condena a la relativización de nociones como ciudadanía, hombre o sujeto. El interés de autores como Alcoff por recuperar la identidad política se enmarca en una posición alejada de la victimización o el relativismo. Creo que se puede entender que su posición se inclina a pensar en la diferencia con un sentido particular: “Cuando me niego a escuchar de qué modo eres diferente a mí, me niego a saber quién eres. Sin entender enteramente quién eres no seré capaz de apreciar en qué sentido somos más parecidos de lo que se suponía seríamos”.¹³⁰ No se trata de pensar la diferencia como accidente o tema secundario a la identidad, posición claramente conservadora; tampoco de pensar en la diferencia como aquel incesante fluir, aquel no lugar a donde se debería tender en aras de evitar los efectos universalistas e impositivos de la identidad. Se trata de aventurar distinciones, límites en donde se puede hablar de aquello que es común y aquello que no. En contra del

¹³⁰ Linda Martín Alcoff, *Visible Identities, Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, 2006, p. 6.

conservadurismo, no todos somos iguales y, en contra del postestructuralismo, no basta con rechazar el tema; se trata de pensar en qué sentido no somos iguales. Éste es el reto intelectual en el que me interesa ahondar en este capítulo.

Elegí el tratamiento de Alcoff sobre identidades visibles y su tratamiento filosófico por la profundidad que alcanzan sus reflexiones. Alcoff ahonda en aquello que Beauvoir escribió en 1949: “Los datos biológicos son de extrema importancia [...] porque el cuerpo es el instrumento con el que nos agarramos al mundo, el mundo aparece diferente para nosotros dependiendo de cómo éste es asido”;¹³¹ el enfoque de Alcoff continúa esa línea particular. Alcoff da centralidad a la raza y al género por su visibilidad, porque son marcas en el cuerpo. Para ella, un cuerpo racializado y generizado se “ancla al mundo” de manera particular: género y raza son formas fundamentales de identidad social. La homosexualidad puede ser poco evidente, las preferencias políticas y las nacionalidades pueden ser no tan notorias a primera vista; hay afinidades sociales, culturales y políticas que provocan ciertos modos de vestir, de moverse; todo lo anterior es contingente.¹³² En cambio, tener piel oscura, amarilla o blanca, ojos rasgados, cabello chino, senos, pene y vagina son características presentes desde el nacimiento que nos acompañan a lo largo de la vida (su modificación es posible, pero hasta la fecha requiere intervenciones quirúrgicas complejas).¹³³ Lo que busca Alcoff, y los autores mencionados, es leer en la visibilidad de

¹³¹ Beauvoir, *Second Sex*, *op. cit.*, p. 44.

¹³² En este punto no creo que la comunidad gay comparta que la homosexualidad sea poco evidente, quizá sea un asunto por discutir.

¹³³ Esta tesis tiene ciertos problemas respecto al tema del género, sobre todo si pensamos en que es difícil conceder la “evidente y visible distinción” entre hombres y mujeres. Pensamos que la relación entre fenotipo y genotipo no es directa, y que de la diferencia cromosómica entre XX o XY no se derivan los hombres y las mujeres. Hay casos en que los cromosomas no garantizan marcas tan visibles como aquellas en las que confía Alcoff. El tema lo debatiremos más adelante cuando hablemos de los trabajos de la bióloga y filósofa Anne Fausto-Sterling. Alcoff problematiza lo anterior al mencionar casos en los que las marcas de raza, por ejemplo, se ocultan con cirugías que afilan la nariz, inyecciones de silicona con las que las asiáticas consiguen ojos más redondos o diversos tratamientos que tienen el objetivo de aclarar la piel. Nosotros podemos

estas diferencias una función doble: que así como ha servido para segregar, puede servir para resistir. Al reconocer las identidades visibles se cobra conciencia de que la segregación y la discriminación están directamente asociadas con esas marcas del cuerpo. El siguiente paso es ver, en ese efecto deleznable, herramientas para pensar en su otra cara, en su potencial político. No estamos interesados en defender la ahistoricidad y el esencialismo de las identidades; tenemos extrema claridad en que es útil preguntar “¿Cómo operan las identidades de raza y género ahora? ¿Cómo describimos sus operaciones actuales? ¿Cómo se relacionan con la subjetividad, la experiencia vivida y qué es lo que un individuo puede ver y saber? ¿Cuáles son las implicaciones de la comprensión de esas identidades en la práctica política?”.¹³⁴ Además de considerar lo anterior, buscamos dar un tratamiento de la identidad que no sea respuesta directa a una posición política. Es decir, que si el feminismo despreció hablar del cuerpo por los determinismos que la feminización implicaba, no se desprecie el cuerpo por esos mismos motivos. Ahí es donde aparece la pertinencia de un tratamiento filosófico que vuelva a los problemas de siempre, renovándolos. Al hacerlo se busca aquí, con la complejidad pertinente, salir del binomio esencia-accidente, en el que hablar de identidades significaría pensar en que hay una esencia de lo latino, por dar un ejemplo, expresándose accidentalmente en situaciones particulares. Se trata, en su lugar, de pensar en la manifestación de identidades como realidades corporales en interacción con los periodos históricos de los que participan.

complementarlo si mencionamos casos en los que el género es ambiguo, como en la transexualidad y la androginia. Sin embargo, a partir de estos casos en los que las identidades pierden su carácter visible evidente, surge una angustia: “Sentir que la cara de uno es estudiada con gran seriedad, no por sus rasgos distintivos faciales, sino en búsqueda de una huella racial reveladora, puede ser una inquietante experiencia, completamente afín al horror sartreano a la mirada”, Alcoff, *op. cit.*, p. 7. En adelante me interesa usar la propuesta de Fausto-Sterling sobre la identidad de género vista como sistema ontogénico. Fausto-Sterling nos ayudará a complementar y a plantear preguntas críticas al respecto, al mostrar cómo diversos estudios sobre la biología del sexo nos explican que éste fundamentalmente es ambiguo porque depende de muchas variables y grados.

¹³⁴ Alcoff, *op. cit.*, p. 8.

Otra razón por la que he decidido usar estos trabajos es que se alejan de un recuento generalizable o universalista de la identidad. La hipótesis aquí es que el género es un tipo de identidad social particular que requiere herramientas analíticas precisas –resuenan lejanos los tratamientos de la subjetividad en un sentido moderno–. La noción de identidad social que aquí nos interesa tiene un campo de aplicabilidad específico: el género, mismo que en ciertos sentidos es distinto de raza. Como dijimos al inicio de este trabajo, raza tiene una expresión distinta de género, si pensamos en términos de genética (hay cromosomas “masculino” y “femenino”, y no genes tipificados que correspondan con características raciales). La raza es más fácil de comprender si se contempla la historia geopolítica. En este sentido, renunciamos a los acercamientos universalistas a la subjetividad; la hipótesis es que se pueden proponer tesis filosóficas para hablar de identidad social sin perder rigor filosófico. ¿Esto significa un aporte para la filosofía en su versión universal o sólo significa un aporte al feminismo? Creemos que se trata de un aporte para ambas. Cuestiona la tendencia moderna que piensa en el sujeto de manera universal, sin consideración de raza y género.

II. Cinco preguntas

En “New epistemologies: Post-positivist accounts of identity”, en el libro *The Sage Handbook of Identities*, editado por Chandra T. Mohanty, Alcoff emprende una discusión meticulosa a propósito de cinco temas relacionados con la identidad; ésta sirve para ubicar las pretensiones de su trabajo y distinguir lo que pretende solucionar con su noción de identidad. Al detenerse en autoconocimiento, experiencia, identidad grupal, localización social y relevancia epistémica, la autora muestra precisamente la relevancia epistémica de

las identidades sociales. Sin pretender exhaustividad, haré un recorrido por algunas de las tesis que expone Alcoff.

Autoconocimiento

El tema del autoconocimiento es importante para hablar de la identidad. ¿Podemos pensar en el sí mismo independiente de su sociedad?, ¿existe el sí mismo sin mediaciones?, ¿es importante para el autoconocimiento la localización social?

La tradición moderna, desde Descartes, ha defendido de múltiples maneras que el autoconocimiento es posible. Sin embargo, numerosas críticas a la posibilidad del autoconocimiento protagonizan las posiciones actualmente más aceptadas por diversas ramas de las humanidades y las ciencias sociales. Foucault representa una de ellas; para él, como vimos en el primer capítulo, las construcciones discursivas crean posiciones de subjetividad, lo que significa que no hay subjetividades detrás de las sociedades que las forman. De ahí que la pregunta por el autoconocimiento sea obsoleta. Cualquier pregunta por el autoconocimiento queda de antemano asociada a un marco moderno. Para Foucault, y su afán crítico por la modernidad, la posibilidad de autoconocernos se forma por las prácticas cristianas confesionales –esto a partir de relaciones acusatorias, interrogatorias y explicativas con uno mismo–. Por el cristianismo, “el hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión”,¹³⁵ por ello el proyecto de autoconocimiento es contingente cultural e históricamente. La tesis es radical porque no dice que los contextos ayuden a entender conductas individuales y creencias; lo que dice el autor de *Vigilar y castigar* es que los contextos nos conforman. Esto significa que lo que creemos que conocemos cuando

¹³⁵ Michel Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 2007, p. 76.

nos “autoconocemos” es un efecto sintomático de la cultura. El último Foucault habla de la imposibilidad radical del autoconocimiento al afirmar que lo más íntimo que tenemos –la intimidad confesada al sacerdote o al psicoanalista– se conforma por un dispositivo de sexualidad cuyo origen es descifrable históricamente.

Alcoff le pregunta a Foucault, y con ello a un lugar común en el postestructuralismo, “si toda acción individual es respuesta a un motivo social, ¿desde dónde emergen nuevas críticas a la opresión?”.¹³⁶ Al preguntar esto se acerca a una paradoja del sujeto sujetado, reconocida en Foucault por Agamben, paradoja mencionada en el capítulo anterior y que ha tenido resonancia amplia en reflexiones de autores como Butler, Žižek, Balibar, Jean Luc-Marion, Mladen Dólar, etcétera.¹³⁷ Considero que uno de los aspectos interesantes que resalta la autora consiste en abordar el tema del autoconocimiento, aun después de Foucault y el psicoanálisis. El motivo fuerte para retomar el tema es que puntos de vista como los de Foucault anulan la confianza epistemológica en las capacidades de ciertos grupos para deslindarse de las concepciones que les son impuestas: como el autoconocimiento es únicamente un efecto, no nos sirve de nada confiar en él. Sin embargo, nos dice la autora, hay fuentes históricas que muestran que esa explicación no es suficiente.

Éste [el autoconocimiento] aparece en las narrativas de esclavos en las que ellos se diferencian de las representaciones que los amos hacen, incluso cuando les falta comunidad o un vínculo sustantivo con sus ancestros culturales. También en los

¹³⁶ “New Epistemologies: Post- Positivist Accounts of Identity”, en Chandra T. Mohanty (ed.), *The Sage Handbook of Identities*, Sage Publications, Londres, 2010, p. 124.

¹³⁷ Para un tratamiento agudo y actualizado de estos debates, cfr. Mariflor Aguilar, *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler*, UNAM, México, pronta publicación.

movimientos de mujeres por la igualdad quienes desarrollaron sentimientos desarticulados de insatisfacción (el “problema sin nombre”, según Betty Friedan) muy ajenos al ambiente cultural circundante en su época. [...] Estos ejemplos dan soporte a la idea de que el autoconocimiento no es construido socialmente de arriba abajo y que hay una reserva de experiencia con la cual hacer frente a estereotipos de opresión.¹³⁸

Con esto surge la invitación a tomar estos casos en los que el autoconocimiento se vuelve fuente de disenso para ciertas identidades. Es precisamente desde ahí que podemos dudar de su irrelevancia. ¿Qué cambios en la manera como concebimos la identidad pueden llevarnos a ver al autoconocimiento como una fuente de percepción y no sólo como una experiencia mediada? ¿Es toda experiencia mediada algo desechable por su poca confiabilidad epistémica?

Experiencia

Cuando pensamos en la identidad de las mujeres, esta noción se correlaciona con cierta socialización femenina que pasa por experiencias comunes. La violencia sexual, el acoso, la labor lactancia y la maternidad son algunas de las experiencias comunes que se vinculan con la identidad de la mujer.¹³⁹ ¿Todos los miembros que comparten identidad, comparten experiencias? Y, si es así, ¿podemos asumir que hay algo común en ellas? Lo que nos

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ El caso de la transexualidad es interesante. Se podría argumentar que los transexuales –en el caso específico de los hombres que se conciben psicológicamente como mujeres después de la reasignación del sexo– no son mujeres (a pesar de su similitud anatómica con las mujeres nacidas mujeres), porque estas mujeres trans no compartieron las mismas experiencias que cierto grupo o por lo menos sus experiencias son distintas y no coinciden con una mujer nacida como tal. También podría cuestionarse lo anterior al decir que si su experiencia interna es la de una mujer, ésta debe reconocerse como tal. El caso se retomará al final del capítulo.

interesa a propósito del tema de la experiencia, cuando llegamos a él desde inquietudes feministas, es pensar en el estatuto de la experiencia grupal. La tradición moderna tiene poco que decir sobre la naturaleza de una experiencia de este tipo. Kant, por ejemplo, vio que la experiencia individual puede analizarse como universal, pero él, a pesar de sus aproximaciones al tema, nunca contempla la experiencia grupal.

Alcoff, haciendo uso de una estrategia recurrente en varios de sus escritos, habla de dos frentes opuestos que al final comparten mucho: traza un vínculo entre la preocupación positivista por desaparecer la experiencia y el postestructuralismo, que desconfía de la misma justo por la misma razón que los positivistas, porque la experiencia está repleta de mediaciones. La experiencia se toma como aquello que necesita explicaciones, antes que una fuente confiable de ellas. Aquí también Foucault nos permite extender la idea, para él, de que la confesión es fuente de conocimiento en tanto demos cuenta de la genealogía de la confesión. Sin embargo, para Alcoff hay algo perdido en esta coincidencia del postestructuralismo con el positivismo: se trata de la posibilidad de revisar los supuestos epistémicos que desde ambos frentes anulan la experiencia. Por ello se pregunta, ¿por qué deshacernos de ella y no más bien reformular los marcos rígidos en medio de los cuales se vuelve poco confiable? ¿Por qué las experiencias, al ser mediadas, distan de ser confiables epistemológicamente? La tesis es que indirectamente, a pesar del interés progresista del postestructuralismo, se supone en él una desacreditación de las mediaciones y esto coincide con un modelo de verdad moderno. Dicho modelo de verdad no pueden ver el éxito y la utilidad que tienen ciertas aproximaciones científicas a propósito de sus mediaciones. “Necesitamos evitar hacer una simple correspondencia entre postulados teóricos por un lado y *el mundo como es por sí mismo*, esto no significa que los postulados teóricos sean meras ficciones o ilusiones, son modelos hechos por humanos cuya eficacia indica algún

logro en lo real”.¹⁴⁰ Lo que le interesa a Alcoff es que la mediación puede potenciar nuestra habilidad para asir el mundo, así como lo hacen ciertas herramientas científicas. Dar más flexibilidad a nuestros supuestos epistemológicos nos permitirá incluso medir la conveniencia de un elemento mediador sobre otro.

Las reflexiones anteriores nos dejan pensar en la posibilidad de una experiencia mediada como recurso de conocimiento. Respecto al tema de la identidad, esto importa porque desde ahí podemos pensar en recuentos fidedignos del lugar de experiencias comunes en ciertos grupos sociales. Me detengo un poco más en este punto por el valor que la experiencia ha tenido en la historia del feminismo. En los años setenta fue central el propósito de hacer la experiencia visible y validarla en contra de diversos intereses deslegitimadores. Hubo diversos grupos que fomentaban la conciencia a partir de procesos colectivos que validaban, compartían y reflexionaban en sus experiencias. El propósito que convocó dichos encuentros fue compartir la experiencia de acoso o violencia sexual.¹⁴¹ En México, hace tres años comenzó un fenómeno similar que desencadenó procesos y organizaciones. Lo que puedo leer como participante directa y testigo de casos críticos fue desarrollado en el texto *#MiprimeraCoso, la agencia de las palabras y lo inefable de sus efectos*. El *hashtag* #MiPrimerAcoso fue un llamado a relatar los primeros acosos o violencias sexuales; la plataforma tuvo repercusión en todo el continente americano, con especial énfasis en aquellos países en los que el feminicidio se ha incrementado exponencialmente en los últimos años: Argentina, Chile, Ecuador, Colombia y México.¹⁴²

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴¹ En los ochenta, una década después, lo anterior cambió: los nuevos marcos conceptuales las llevaron a preguntar por la producción de verdad. Esto vino de la mano de intentos por comprender la formación de género y, con ello, de reparar en su contingencia. Los ochenta fueron muy convenientes porque ayudaron a comprender la misoginia como efecto de formaciones de subjetividad y constituciones de sentido.

¹⁴² Mis reflexiones al respecto pueden sintetizarse en el siguiente párrafo:

En *The Politics of Postmodern Feminism*, Alcoff escribe:

La teoría feminista ha oscilado entre el extremo de tomar la experiencia personal como la fundación del conocimiento [en los años setenta], a desacreditarla como producto del falogocentrismo [en los años ochenta]. Este cambio nos despoja de un lenguaje con el cual diferenciar el grado de los contenidos patriarcales en experiencias particulares: así, al nivel ontológico, todas las experiencias son las mismas.¹⁴³ [...] Scott dice [en *Feminist Theorize the Political*] que el proyecto de hacer la experiencia visible deja invisible la historicidad de la experiencia y reproduce los términos y condiciones en los cuales la experiencia es, de hecho, fundada. Entonces, no puede contribuir a la transformación de la experiencia.¹⁴⁴

Alcoff cita a Scott como la representante de ese feminismo que desconfía de la experiencia; para Scott, la experiencia es un evento lingüístico, un epifenómeno: los sujetos

Escribir mi primer acoso fue un acto de habla interesante políticamente porque se hizo un recuento de las historias que sabíamos que nos rodeaban, pero que permanecían en secreto. La prueba de ello es la cantidad de fenómenos posteriores a ese ejercicio escritural. Por ello no coincido con quienes vieron en él un acto de victimización. El espacio de victimización de la violencia sexual se juega en experiencias como el anonimato. Creo que la denuncia con nombre y apellidos, en colectivo, contiene mucho potencial político como acto de habla. Veo ahí la agencia del lenguaje como lo inefable, término acuñado por Butler para dar cuenta del efecto de las palabras que hacen cosas en el mundo. La denuncia en el *hashtag* no adquirió (en la mayoría de los casos) un sentido jurídico, cierto, pero adquirió otro que nos parece más importante: tocar los imaginarios sociales. De ahí que se derivaran otras acciones. El *hashtag* en este caso permitió la socialización de la palabra. Socializar, hacer público lo “íntimo”, lo familiar, lo que no traspasa las paredes del hogar, es de inmediato desindividualizar el daño, una politización de lo íntimo. Vemos ahí un fenómeno importante: politizar lo íntimo en este caso es cuestionar la normalización. Difícilmente lo anterior se hace en soledad, se trata de un proceso que creo que es más lento si se trabaja en el diván del psicoanalista. Cobra importancia la solidaridad afectiva que se da en estos sucesos. En un mundo que fomenta la rivalidad femenina, ésta es una ganancia.

Cfr. Cintia Martínez Velasco, *#MiprimeraCosa, la agencia de las palabras y lo inefable de sus efectos*, en <http://www.iaphitalia.org/cintia-martinez-velasco-miprimeraCosa-la-agencia-de-las-palabras-y-lo-inefable-de-sus-efectos>.

¹⁴³ Linda Alcoff, “The Politics of Postmodern Feminism”, *Cultural Critique*, primavera de 1997, p. 11.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

no tienen experiencias, son constituidos por las experiencias.¹⁴⁵ El propósito de Scott es argumentar en contra del feminismo que confiaba en la disrupción del conocimiento dominante a partir de la experiencia. En contra de esta confianza, Scott y diversas autoras de los años ochenta desconfiaron de prácticas populares una década anterior y las descalificaron al tildarlas de “confesionales”, “identitarias” y “victimizantes”.

No vemos viable la defensa de la tesis anterior, sobre todo a la luz del problema de la violencia sexual. Hay incapacidad de expresar verbalmente experiencias de abuso, sobre todo cuando fueron sufridas antes de aprender a hablar. Una posición que asuma la experiencia sólo discursivamente podría sostener que, antes de que la violación llegue a ser expresada discursivamente, no tiene relevancia política. El error de argumentos como los de Scott estriba en no reconocer que hay importantes formas en las que la experiencia excede el lenguaje y se vuelve inarticulable: “Uno no puede repudiar este hecho fenomenológico por decreto teórico”.¹⁴⁶ Es más útil pensar la experiencia y el discurso como cosas que no se corresponden del todo, que no hay excedente. No dar cuenta de las experiencias irruptoras es repetir el error de las epistemologías modernas (con pocas excepciones), que sólo consideran el conocimiento proposicional como el sitio de verdad. Esto encierra una tautología. Asumir que la experiencia es un evento lingüístico solamente es el corolario de un *catecismo posmoderno*, que ve en el discurso la condición de inteligibilidad de la experiencia. Si la inteligibilidad significa articulación lingüística, la tautología reside en que de antemano están dadas las condiciones de lo que se reconocerá como experiencia. Hay casos de violencia sexual en niños que por su edad no pueden articular sus experiencias, ni los recuerdos explícitos de las mismas, sin embargo, difícilmente

¹⁴⁵ Recordemos que Scott es una historiadora foucaultiana.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

podríamos negar que tienen una experiencia que los marcará de por vida. Este tipo de casos antecede al interés por el feminismo reciente de revivir el debate.

Otro caso que pone en problemas la tesis de que toda experiencia es lingüística se expone en el libro *Fracturas de memoria*, de Maren y Marcelo Viñar, a propósito de la dictadura uruguaya. Estos psicoanalistas perciben en la tortura un fenómeno común: un punto ciego, un *black out* en el que las personas víctimas de tortura pierden capacidad para recordar y ordenar los hechos vividos. Ellos lo leen como un límite de los alcances psicoanalíticos. Se vuelve imposible desde la palabra tratar a los que vivieron tortura simplemente porque no recuerdan nada. Sin embargo, esa pérdida de memoria, imposible de poner en palabras, tiene efectos dolorosos en las víctimas. Maren y Marcelo Viñar relatan casos de torturados en los que aparecen actitudes neurótico-compulsivas y repetitivas. El *black out* en la tortura y los abusos sexuales en niños muy jóvenes son ejemplos que sugieren que la experiencia se articula de algo más que palabras.

Identidad grupal

Tener identidad es en gran medida pertenecer a un grupo social. ¿En qué sentido podemos decir que los individuos pertenecen a un grupo o pueden identificarse como parte de uno? Hay una desconfianza generalizada por vincular individuos con grupos. Para mucha de la tradición moderna occidental, los individuos son *locus* de agencia, racionalidad, responsabilidad moral. Hasta cierto punto, hablar de grupos es hablar de agregados de individuos. Desde el liberalismo del siglo XVII hasta el existencialismo del XX, los grupos no tuvieron existencia ontológica, derivaban de los individuos como reuniones de ellos. Con ese paradigma, el Estado puede reducirse a una cuestión de intereses individuales en las teorías contractualistas liberales.

“Si los individuos no existen realmente, entonces no podemos hablar (o sólo podemos hablar metafóricamente) de intereses de grupo, derechos de grupo, traumas grupales e incluso sobre historias grupales.”¹⁴⁷ Un riesgo al hablar de grupos sociales es el de aplastar la posibilidad individual de actuar distinto del grupo. Entonces, para el proyecto liberal, los grupos son peligrosos porque atentan contra la democracia y los ideales de libertad y autonomía. Identidad social se asocia con la opresión de minorías. El ideal entonces termina cuando el Estado logre un trato directo con los individuos, porque es la manera en que se garantizará que nada opaque los potenciales individuales. Alcoff acierta al hablar del tema de los grupos porque permite preguntar ¿qué hacemos cuando una función del Estado ha sido la de discriminar a los individuos por sus procedencias grupales? ¿Hablar de Estado e individuo es una estrategia conservadora? Algo indiscutible es que el Estado contemporáneo niega derechos a colectivos e individuos por su pertenencia a determinados grupos –por ejemplo, se negó el derecho al voto a las mujeres y se sigue negando la seguridad social a diversas minorías raciales en muchos países.

De nuevo volvamos a Foucault, porque nos sirve como referencia y caso paradigmático de una posición intelectual que desconfía de los grupos sociales. Él ofrece razones para no creer en el estatus ontológico de los grupos. Las identidades grupales son para él efectos de hegemonías discursivas. Parte de su análisis de *Historia de la sexualidad* tiene como propósito mostrar cómo el dispositivo de sexualidad crea la identidad homosexual y cómo comienza a objetivar ciertas prácticas sexuales al asociarlas con una moralidad patologizante. Por supuesto, para Foucault, la existencia de las identidades sexuales es cuestionable: las prácticas de subjetivación al decirnos quiénes somos hacen

¹⁴⁷ Alcoff, “New Epistemologies. Post-positivist Accounts of Identity”, en *The Sage Handbook of Identities*, p. 127.

reificaciones mediante operaciones de poder. Pero, ¿podemos decir lo mismo con todos los grupos sociales al grado de que toda identidad social sea efecto de operaciones de poder? ¿La patologización de la sodomía sobre “las sensaciones sexuales contrarias”, publicada en 1870 en el *Archiv für Neurologie*, de Westphal (libro importante para Foucault), puede leerse en los mismos términos que la *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wollstonecraft, en 1792? Proponemos detenernos y mirar si se puede hacer una extrapolación del siguiente tipo: los procesos que reifican la posición de subjetividad del perverso sexual son equivalentes a los procesos que las mujeres han construido para lograr el reconocimiento como sujetos de derecho. Hay aquí una tendencia a ampliar indiscriminadamente ejemplos pensados en el nivel micro y a partir de ellos condicionar los modos de aproximación a cualquier otro caso; una confusión de las partes con el todo.

En *New Epistemologies. Postpositivist Accounts of Identity*, Alcoff cuestiona constantemente la tendencia moderna y postestructuralista que pasa por alto que raza, homosexualidad, género, nacionalidad y raza merecen, cada uno por su parte, pensarse mediante análisis distintos. Hasta aquí lanzo la hipótesis de que hay identidades que son efecto de claros discursos de poder, como lo decía Foucault, pero también hay otras que han sido opacadas por los mismos y ahí lo relevante sería dejar de ocultar las identidades que han sido negadas (pienso en el caso concreto de las mujeres, los niños, los indígenas, las personas de la tercera edad). Creo que los estudios feministas podrían ubicarse en la última opción. Me interesa cuestionar que desopacar la relevancia de ciertas identidades siempre tendrá un trasfondo conservador. En su lugar pregunto, ¿por qué no pensar en formas más precisas de entender a qué nos referimos cuando hablamos de conceptos grupales? Modernidad y postestructuralismo coinciden de diversas maneras al sostener que los grupos no agotan a los individuos; de fondo está un supuesto por explicitar: hay cierto

exceso en la individualidad que debe ser rescatado y es marginal a los condicionamientos grupales. Sin embargo, vale antes preguntar, ¿podemos pensar en modos menos rígidos para hablar de grupo?, ¿la pertenencia a un grupo tiene que ceñirse al modelo platónico?, ¿por qué no pensar en otros modelos o teorías?, ¿por qué no escuchar antes las experiencias en las que ciertos grupos concretos, desde ciertas necesidades prácticas y políticas, se describen a sí mismos como grupos sociales?

Localización social

La localización social ha sido un tema poco relevante para gran parte de la historia de la filosofía y su objetividad es negada. Para buena parte del liberalismo, la localización social es algo secundario, que se puede trascender con la voluntad. Es decir, las determinaciones identitarias como raza y género sólo afectan la vida si uno lo permite. Por su parte, los postestructuralistas también desconfían de la idea de que podamos conferir objetividad a la localización social. Desde un argumento similar al del apartado anterior, la discusión postestructuralista busca evitar esencialismos que homogenicen a los individuos miembros de una localización social. Creo que gran parte de estas preocupaciones son remanentes de discusiones con el marxismo y el privilegio que éste legó automáticamente a la localización social del proletario. Ahí, la localización social del proletario garantizaba su protagonismo en el progreso de la historia. No hay que culpar entonces la cautela por evitar dicha confianza después de la crisis del marxismo que aconteció en los años ochenta. Muchos de estos cuestionamientos son compartidos por autores como Foucault, Deleuze y Derrida. Gran parte del postmarxismo ha cuestionado tal confianza y el error de asociar localizaciones sociales con uniformidades u homogeneidades. Las historias de movimientos

sociales nos dejan ver que no hay vínculos necesarios entre alguien nacido en ciertas circunstancias y sus acciones, ni un potencial propio en una localización social; esto de alguna manera es un hecho histórico para ser contemplado y discutido. Un ejemplo claro de la imposibilidad de hablar de uniformidades políticas se puede ver en el caso de las mujeres: aquí he dicho varias veces que ser mujer es una localización social atravesada por todas las diversidades posibles. No todas las mujeres son feministas, por ejemplo; serlo tampoco garantiza homogeneidad de ningún tipo. Estar en cierta localización social no significa compartir ideas o posiciones políticas. Dada esta complejidad, el postestructuralismo no ve relevancia en el tema de la localización social. No se ve el modo de encontrar una relación directa entre localización social y actitudes, creencias o posición política. Sin embargo, de que la localización social no nos permita homogeneizar actitudes, creencias o intereses, ¿se sigue que ésta se vuelva irrelevante?, ¿cómo pensar el tema sin esencialismos?

Alcoff señala la importancia de la localización social, al ser un concepto desarrollado en décadas recientes, y enfatiza la relevancia epistémica y social de reconocer la objetividad de ciertos aspectos identitarios que surgen de estructuras sociales objetivas. Recientemente se ha dividido en dos: su lado objetivo y el subjetivo. Éste refiere a los modos en que la persona se vive a sí mismo y los modos de concebirse respecto del mundo. El lado objetivo refiere al modo en que la persona es identificada por otras (por el exterior) a partir de categorías oficiales, de gobierno, de patrones de reconocimiento en su ambiente social, etcétera. El punto de hacer la separación es para dar cuenta de que a veces no hay correspondencias en ambas versiones y de que hay ocasiones en que la opinión de nosotros mismos es distinta de la que viene del exterior. De este modo podemos acercarnos a

explicar las experiencias de resistencia que ciertos grupos han tenido al conservar un modo ajeno al exterior para dar cuenta de sí mismos.

Adelantamos un poco cómo creemos que se puede empezar a pensar la localización social de modo no esencialista. La localización social ha sido complejizada un grado más por la noción del punto de vista (*stand point*) tomada de Sandra Harding. El término, para evitar esencialismos, se propone como una reflexión política autoconsciente. Para ella, el punto de vista feminista, o el punto de vista negro o latinoamericano, es una inflexión metodológica efecto de procesos críticos: no toda mujer tiene un punto de vista feminista, por ejemplo, y los hombres pueden desarrollarlo porque, más que algo innato, es una orientación metodológica que tiene presente compromisos políticos al sensibilizarse ante la localización social de ciertas minorías (de este acercamiento se espera el reconocimiento masculino de su posición privilegiada y el deseo por comprender algo que lo excede). De este modo, los puntos de vista quedan conectados a la localización social y el punto de vista trata de hacer preguntas y desarrollar teorías desde la particular localización social.¹⁴⁸ Alcoff retoma a Harding a propósito de estas cuestiones para introducir la noción del punto de vista: “El punto de vista es alcanzado, es autoconsciente y políticamente reflexivo, no es un asunto objetivo de estatus distinto de la identidad subjetiva”. Es más una orientación metodológica que se alcanza al hacer consciente el horizonte o la localización social desde la que se habla. De este modo, la reflexión se deslinda del esencialismo que resulta al

¹⁴⁸ Sin embargo, el tema que aquí nos convoca presenta otro tipo de complejidades adicionales. No es lo mismo conceder que un hombre puede ser feminista o que un blanco pueda tener sensibilidad frente a cuestiones de raza y racismo que preguntar si un hombre puede ser mujer en el sentido estricto de la palabra. Es decir, desde ahora hagamos la distinción entre *punto de vista* como orientación metodológica y otra dimensión distinta: la experiencia de género, que involucra otras complejidades. Esto se verá más claramente en el tercer apartado de este capítulo, en donde abordaremos el tema de la metafísica del género de Alcoff. Sin embargo, la noción de Harding nos deja ver que es conveniente conservar y distinguir *punto de vista* de *localización social*.

relacionar necesariamente localización social con crítica. Queda pendiente preguntar: ¿en qué consiste ese lugar reflexivo?, ¿cómo lo garantizamos?, ¿hay niveles y cuáles son?

Relevancia epistémica

¿Cuál es la relevancia epistémica de las identidades y cómo podemos volverlas parte de un recuento que optimice la verosimilitud del conocimiento? Y con esta posibilidad, ¿cómo evitar el riesgo de privilegiar puntos de vista o confiar ciegamente en la homogeneidad de experiencias en los miembros de grupos marginales? Alcoff sostiene: “La relevancia epistémica de las identidades puede mantenerse si desarrollamos una pintura más compleja y realista de cómo operan”.¹⁴⁹ Edward Said fue uno de los primeros autores que empezaron a problematizar sobre el tema.¹⁵⁰ En su trabajo *Orientalismo* empezó a cobrar relevancia la identidad en el discurso crítico. Said ve en los estudios orientales, nombrados *orientalismo*, un campo epistemológicamente politizado. Mira con sospecha que el orientalismo está definido como una negación de Occidente y protagonizado por occidentales, como si los orientales no estuvieran capacitados para estudiarse a sí mismos. El trabajo de Said mostró la relevancia epistémica de la identidad oriental, no para afirmar ahora que los orientales deban hablar de ellos por sí mismos como un posicionamiento que garantice salir del orientalismo. Para Said, la división binaria entre Oriente y Occidente es una de las múltiples construcciones necesarias para el orientalismo. Lo importante y que podemos ver desarrollado en la obra de Said es que el punto de vista repercute en los compromisos que tenemos con la verdad, sobre todo con la verdad enunciada desde el dominio colonial; en

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁰ *Orientalismo* es publicado en 1978; es importante hacer la aclaración de que Enrique Dussel ya había evidenciado el tema de la localización social y sus repercusiones un año antes, al publicar su *Filosofía de la liberación*. El giro de Dussel consiste en presentar una génesis histórico-ideológica de lo que la filosofía pretende pensar.

este caso, aquellas verdades creadas alrededor del Oriente colonizado. Ejemplo de ello es el tipo de narrativas que Said identifica en las novelas de Joseph Conrad, en las que la cultura árabe aparece como exótica, romantizada, la contracara del racionalismo moderno. Así deja ver que las verdades sobre el Oriente están construidas desde una geopolítica colonial; Said es uno de los primeros en mostrar que la localización social tiene completa relevancia epistémica.

Para continuar con la idea, hablaré del texto de Alison Wylie, “Why stand point matters?”. Wylie propone un modo de pensar el tema del conocimiento que tome en cuenta la localización social. Para ella, nuestro conocimiento está estructurado por condiciones sociales y materiales. En lugar de pensar en que esto es un obstáculo que atenta contra la objetividad, ella enfatiza que, a más variables, más ventajas epistemológicas. Por ejemplo, un rango expandido de hipótesis explicativas e interpretativas ayuda a dar sentido a la evidencia, porque ahí se diversifican las hipótesis; también fomenta el cuestionamiento de toda aquella garantía validada por formas autoritarias de conocimiento; considerar que el conocimiento es diverso, en lugar de restar compromisos con la verdad, enriquece los logros en materia de verdad al diversificar sus posibilidades. Wylie concluye “que podemos afirmar que hay una ventaja epistémica contingente en considerar los puntos de vista dominados”.¹⁵¹ Decir que es contingente significa que la localización social no garantiza *ipso facto* posición crítica alguna, ni es una ventaja epistémica *per se*; a la vez, es decir que no hay privilegios automáticos y que el punto de vista es un asunto para ser evaluado. La localización social queda más como material en bruto que necesita ser moldeado para dar paso a alguna ventaja teórica. Esta postura no concede de antemano superioridad

¹⁵¹ Alison Wylie, “Why stand point matters”, en Harding Sandra (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Routledge, Nueva York, p. 349.

epistémica a ciertas localizaciones sociales respecto a otras, y tampoco niega la validez de una posición social particular.

Mi propósito al mostrar el tema anterior es anunciar algunas vertientes en las que el tema de la identidad se torna más complejo de lo que usualmente es trabajado. Puedo sintetizar lo avanzado hasta aquí en que busqué mostrar puntos de fuga en donde el postestructuralismo, con Foucault como ejemplo clave, es insuficiente para dar cuenta de las autoconcepciones que no coinciden con las imposiciones sociales, con ciertas experiencias colectivas como recursos de verdad, con la posibilidad de identificaciones grupales no opresivas y con la relevancia epistémica de la localización social y del punto de vista. Por lo menos, hasta este momento espero haber ganado la credibilidad del lector para reconsiderar que los debates sobre la identidad merecen una segunda oportunidad.

III. Identidad visible

El recuento que se ha hecho nos abre la posibilidad de pensar que las identidades puedan coexistir con políticas democráticas y solidarias inclusivas de la diferencia. Para ello falta un camino largo para considerar cómo esas identidades sociales toman un lugar como identidades políticas. Sin embargo, eso no es el interés preciso de esta tesis. Mi interés está en el paso anterior. Daré seguimiento a la alternativa teórica que la profesora de The City University of New York (CUNY) ofrece a la teoría de la performatividad de Butler, la cual, en sus palabras, “ha probado ser una útil forma de entender la plasticidad entre sexo y género”, pero que cae en los problemas expuestos antes. Más adelante escribe:

Mi creencia es que un recuento del sí mismo [*self*] que conecte a la hermenéutica con la fenomenología, uno que se construya desde una hermenéutica plurotópica en

vez de su versión tradicional monotópica, nos ayudará a comenzar a hacer sentido de las demandas de identidad política y de algunos aspectos de las disputas políticas entre grupos culturalmente definidos, también nos ayudará a llenar algunos de los aspectos de la identidad de género que la performatividad no puede explicar.¹⁵²

Las identidades sociales son relacionales, contextuales y fundamentan al yo (*self*). El grado de relevancia que tiene cada identidad en la formación del yo es distinto para cada persona y tiene que ver con la historia de vida y las prioridades que su contexto otorgue. Por ejemplo, ser simpatizante de un partido político, estudiante de alguna universidad o vecino de alguna colonia no tiene el mismo nivel de relevancia que haber nacido en algún país, ser madre o padre de familia, o pertenecer a determinada clase social. Las últimas son identidades que guían con mayor peso la orientación que se tiene en el mundo, las preocupaciones sobre el futuro, las opciones de vida potenciales, así como el modo de aparición frente a los otros. La identidad social es significativa porque determina profundamente el modo en que un individuo habita el mundo: si es el mundo hospitalario, amigable, religioso, violento, hostil, asesino.

Ahora bien, además de significativa, la identidad social es designada de distintas maneras según cada sociedad. Los sistemas de clasificación racial, por ejemplo, difieren en cada cultura o país; los criterios para determinar la paternidad difieren según cada legislación. Podemos tener una versión más inmediata del punto anterior cuando dos oaxaqueños de diferentes regiones en Ciudad de México son para un ciudadano “oaxaqueños”. Sin embargo, sería un grave error no reconocer, por ejemplo, que uno es istmeño y otro mixteco, porque para ellos su yo no se juega en ser oaxaqueño. Ante la

¹⁵² Linda Alcoff, *Visible Identities*, p. 88.

posibilidad de ser confundidos de la región equivocada, prefieren la precisión regional, debido a las diversas riñas entre regiones. Éste es el carácter relativo de la identidad.

Raza y género (y de manera más relevante el segundo) son tipos específicos de identidades que, además de ser constitutivos de niveles fundamentales, son aspectos anatómicos difíciles de cambiar. Son marcas de nacimiento que determinan cómo viviremos hasta la muerte. Dentro de todas las posibles identidades sociales, raza y género son identidades visibles precisamente por lo difícil que es ocultarlas o modificarlas, y por el vínculo que tenemos de por vida con ellas. “Nuestras visibles identidades afectan nuestras relaciones con el mundo, lo que de hecho afecta nuestra vida interior, esto es nuestra experiencia vivida y nuestra subjetividad.”¹⁵³ Si bien son relativas y contextuales, su carácter visible y corporal requiere particulares elementos analíticos, como los que en breve desarrollaremos.

La posibilidad de un conocimiento situado o de una razón situada ha sido un tema central en la literatura feminista. Desde finales de los ochenta, textos como *Situated Knowledges* (1988), de Donna Haraway, protestaban por el carácter parcial en el que se encasillaba el conocimiento producido por mujeres. Diversas autoras de esa época ya se encontraban incómodas con pertenecer a esos “grupos de interés especial”¹⁵⁴ imposibles de participar en los debates del conocimiento universal, de las ciencias naturales y de las ciencias exactas. Sandra Harding, Evelyn Fox Keller y otras como Haraway se dieron

¹⁵³ Alcoff, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵⁴ La noción de interés especial se usa en el célebre texto de Haraway. La posguerra norteamericana creó espacios de expresión y organización de ciertas minorías, y las llamó grupos de interés especial. En analogía, Haraway usa la misma noción para hablar de ciertas posiciones epistemológicas en las que se coloca a las mujeres en la ciencia y se ubican aquellas producciones no “objetivas” ni “neutrales” de conocimiento. El diagnóstico es que, al igual que esos grupos de interés especial, a las posiciones científicas feministas se les deja fuera de la disputa por la verdad y la objetividad. Como base está la confianza en la universalidad de razón.

cuenta de que sus “ganancias” como feministas las alejaban de las discusiones “reales” y las condenaban al sitio destinado por las ciencias sociales para las minorías (el exotismo en el que se coloca al pensamiento negro, indígena o femenino). El interés de la pregunta por la razón situada y el *conocimiento situado* resulta de una reformulación de las condiciones de enunciación de los propios discursos feministas. Autoras como las mencionadas se ocuparon de la reformulación compleja de nociones como conocimiento, verdad, universalidad, objetividad, etcétera. El caso de cada una es distinto y los recursos usados en estas reformulaciones, diversos. Linda Alcoff se encuentra en una búsqueda similar, pero enfocada en conformar una noción compleja de identidad. Para ello, en primer lugar, hace una recuperación de la subjetividad situada en *Verdad y método*, de Gadamer. La novedad en la manera como Alcoff piensa el tema radica en lograr una noción débil de subjetividad que se encuentra en una tensión particular, que no es fuente última ni única de sentido, pero no serlo no la exenta de estar implicada en la producción de conocimiento. La situación desde la que se abre el horizonte de sentido de esta subjetividad es, de un modo fuerte, su ser. La tradición hermenéutica no tiene tanta influencia en el feminismo; una de las razones es que, a pesar de que ha desempeñado un rol en el desarrollo del pensamiento filosófico, ha estado etiquetada como una de esas tradiciones centradas en el sujeto. La etiqueta viene de un sitio muy común, aceptado por el giro lingüístico, que ha asociado la tradición hermenéutica con la cartesiana y su sujeto-centrismo. A Alcoff le interesa volver a Gadamer porque en él se “reduce la eficacia de la intensión individual para determinar significado, pero eso no reduce la centralidad de la perspectiva subjetiva en la creación de significado”.¹⁵⁵ De este modo, es un autor útil para pensar identidades sociales, porque en él el sujeto es central para la creación de significados de un modo no voluntarista. El sujeto

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 101.

no es el dueño de lo que le hace sentido. No es el sujeto cartesiano que pueda alejarse de sus supuestos y hacer *tabula rasa* a voluntad. No obstante, tiene cierto protagonismo, al ser el lugar en el que converge y se administra lo significativo. El sujeto gadameriano implica sus prejuicios en el proceso interpretativo y se vuelve un lugar de acción o de agencia interpretativa. Leemos ahí un sujeto en un sentido débil de la palabra, porque su agencia radica en su capacidad para interpretar el mundo. Es una agencia pasiva: no puede escapar de sus prejuicios porque ellos determinan el modo en que generará sentidos. A diferencia de otras posturas revisadas en el capítulo anterior, en las que el sujeto es un *tropo* o un signo lingüístico, aquí la acción interpretativa refiere unidad de sentido de características particulares.

Esta centralidad del sujeto no significa que temas como la ideología o el discurso queden fuera; se trata de un sujeto que no se distancia de la carga discursiva ni ideológica que lo produjo. Para Gadamer, la importancia del sujeto no radica en su control sobre las interpretaciones o las atribuciones de significado. Para profundizar lo anterior, es importante detenernos un poco en el papel de la hermenéutica como interpretación de textos. Para Gadamer, la comprensión de textos no es un acto subjetivo individual, sino que se trata de la participación en un evento o tradición, de una apertura a lo que el texto tiene que decir y que no busca desentrañar la verdad originaria u oculta del mismo, ni desentrañar los secretos de la realidad. El sujeto que se abre a un texto no es aquel virtuoso de intelecto puro capaz de dar justificación racional a las creencias. El aporte de la hermenéutica es hacer énfasis en las condiciones de posibilidad de ese sujeto reflexivo, esto es, en las condiciones constitutivas sobre las que descansan los actos racionales del sujeto cartesiano.

Para profundizar en lo anterior, Alcoff utiliza la noción de horizonte interpretativo. Así, articula contexto y localización, aspectos en donde se desarrolla la comprensión. En *Verdad y método*, uno de los debates centrales de Gadamer es con el historicismo; el autor de *Ser y tiempo* afirmó que el ser mismo es tiempo y, con ello, verdad e historia se piensan en absoluta temporalidad. Heidegger rompió con la historia metafísica que vio al ser como presente. La crítica de Heidegger tuvo repercusiones en la concepción del conocimiento histórico –como adecuación a la cosa, un *mensuratio ad rem*–. Después de Heidegger, la cosa dejó de ser un *factum brutum* o un objeto a describir y medir; ni conocedor ni conocido se dan ópticamente, sino históricamente, es decir, participan de la historicidad: “El que sólo hagamos historia en cuanto somos históricos significa que la historicidad del estar ahí humano, en toda su movilidad del esperar y olvidar, es la condición para que podamos de algún modo actualizar lo pasado”.¹⁵⁶ Pertenecer a la tradición es el modo originario y constituye la finitud histórica del estar ahí, y determina las proyecciones futuras de sí mismo. A Gadamer le interesa lo que de esta posición se pueda ganar para una hermenéutica histórica. La frase de Heidegger “El estar ahí que se proyecta a su poder ser ya siempre sido” muestra la tradición, esto que llama comprensión histórica, como la forma originaria del estar ahí y del ser en el mundo. De modo que es imposible retroceder por detrás de la facticidad del ser. No es posible el retroceso porque estar ahí tiene como presupuesto insuperable todo lo que posibilita su proyección. Es no una limitación, sino la condición de la proyección. La apropiación de Heidegger, para Gadamer, se lleva al esfuerzo hermeneuta por pensar los términos de la interpretación de textos. Seguiremos la

¹⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 327.

argumentación de Gadamer en *Verdad y método* para volver después a la problematización que hace de él Alcoff con la noción de *punto de vista*.

IV. La fusión de horizontes y el género

Gadamer toma una noción indispensable para la hermenéutica del siglo XIX: el círculo de la comprensión. A Gadamer le interesa la lectura de Heidegger al respecto: ahí la comprensión del texto se encuentra determinada por el movimiento anticipatorio de la comprensión. A diferencia de Schleiermacher, Heidegger no ve un momento en el que la comprensión sea total; en su incompletitud alcanza la realización más auténtica:

El círculo describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos lo instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es entonces metodológico, sino que describe un momento estructural, ontológico de la comprensión.

El sentido de un texto supera a su autor siempre, no ocasionalmente, porque es para un intérprete. La comprensión nunca es un comportamiento que reproduzca el original, es

una producción en la que participa la tensión tradición-intérprete. De modo que la tradición siempre es transformable y, al participar en ella, el intérprete se transforma también a sí mismo. La comprensión de un texto se da siempre de modos diferentes.

El giro ontológico dado por Heidegger sustituyó la visión del tiempo como un abismo por superar ya que causa división y lejanía. El tiempo se volvió el fundamento, la distancia en el tiempo dejó de ser algo por superar, se volvió lo que sustenta el acontecimiento presente. El tiempo se volvió para Heidegger la posibilidad para la comprensión, en lugar de su obstáculo. Esto desarticula aquellos acercamientos al objeto histórico que confían en que sólo se puede tener conocimiento certero de él cuando ha alcanzado finitud, y que se puede llegar a él si se ha logrado una lejanía objetiva respecto a las opiniones presentes. Éste es un supuesto del método histórico que descansa en la desconexión del intérprete con sus propios intereses y de una fantasía en la que ese intérprete desinteresado se acerca a ese objeto cabal. Para Gadamer y Heidegger, el verdadero sentido de un texto es un proceso infinito, porque constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes sentidos antes insospechados.

La disputa con el historicismo que establecen Heidegger y Gadamer consiste en desconfiar de un historicismo no consciente de que no tener supuestos al momento de acercarse al objeto histórico es el mayor de sus supuestos. En su lugar, “el verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico”.¹⁵⁷ Así, el objetivo de la hermenéutica es “mostrar en la comprensión misma de la realidad de la historia al contenido que yo le llamaría *historia efectiva*”.¹⁵⁸ Para el conocimiento, esto

¹⁵⁷ Gadamer, *op. cit.*, p. 370.

¹⁵⁸ *Idem.*

tiene un efecto, porque reconocer los efectos de la historia efectual es desconfiar de la fe metodológica del objetivismo histórico.

Las ciencias del espíritu y las ciencias naturales se podrán comprender mejor a sí mismas si reconocen los efectos ineludibles de la historia efectual, que no tendrían que ser frenados porque forman parte de la proyección de la comprensión. Dejar fuera la historia efectual ha fomentado una ceguera que confía en la inmediatez de las demostraciones irrefutables; por ejemplo, ha llevado a la ciencia a asumir, como verdaderas, afirmaciones que ahora nos resultan absurdas, como la planitud de la Tierra, afirmación que en su momento fue irrefutable porque había pruebas ópticas que lo confirmaban.

Sentados ya los precedentes, podemos avanzar hacia la noción de situación, que aparece en Gadamer y es después reinterpretada por la epistemología feminista de Alcoff y otras autoras. Tener presente la historia efectual es ser consciente de la situación hermenéutica, lo cual, de inicio, representa una dificultad: no podemos deshacernos ni distanciarnos de aquello que interpretamos. No se pueden poner enfrente los contenidos de la situación, estamos en ella:

...uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero [...] pero esta inacababilidad no es defecto de la relación, sino está en la esencia misma del ser que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.*¹⁵⁹

La situación es el horizonte que limita/posibilita aquello que constituirá nuestro campo de visión y de sentido. De ahí que al concepto *situación* le pertenece el de horizonte:

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 372.

“Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.¹⁶⁰ La estrechez o amplitud de horizontes usualmente refiere al nivel de amplitud del ámbito visual. Ganar horizonte es ganar perspectiva, poder ver las cosas inmediatas con la suficiente distancia para comparar entre un número diverso de experiencias, a diferencia de alguien con estrechez de horizontes que valora en demasía lo inmediato al no tener elementos de comparación.

En la conciencia histórica, como se asume por el historicismo, la tradición se hace comprensible sin que uno se entienda con ella ni en ella. Hemos visto por qué es debatible esa posición; no obstante, hablar de horizonte abre problemáticas. La primera es ¿podemos hablar de dos horizontes completamente distintos: aquel de quien comprende y el del horizonte histórico al que pretende desplazarse el que comprende? Si lo son, ¿podemos pensar que son horizontes cerrados? En la aseveración *ser es tiempo* se hace evidente la imposibilidad de hablar de horizontes cerrados, ya que el devenir es inherente a ellos. El objeto histórico pertenecería a un horizonte cerrado si el ser no fuera tiempo. Sin embargo, no deja de aparecer el problema de pensar en dos tipos de horizontes, no necesariamente cerrados e inconmensurables, pero sí diferentes. Hablar de su diferencia se hace evidente desde el momento en que la pretensión hermenéutica ocurre como interpretar/lidiar con faltas o discordancias que aparecen en el intento por comprender un texto escrito por otros. Suponer un horizonte cerrado es un reflejo romántico de una especie de robinsonada, cercana al fenómeno del *solus ipse*. Un individuo nunca está aislado porque, si existe, se debe a que existen otros sosteniendo su individualidad; un horizonte cerrado es una abstracción: si existe, es porque lo exceden y porque está sosteniéndose de sus límites. “El

¹⁶⁰ *Idem*.

horizonte se desplaza al paso de quien se mueve”,¹⁶¹ es algo en lo que hacemos camino y que hace camino con nosotros. Es la tradición presente en la vida humana en perfecto movimiento: “Cuando la conciencia histórica se traslada a horizontes ahistóricos, eso no quiere decir que se traslada a mundos extraños; todos ellos juntan un gran horizonte que se mueve por sí mismo”.¹⁶²

La interpretación es un “traerse a sí mismo” a una situación distinta. Es un desplazarse a una situación desde otra. Si esto no se hace desde un mundo común, sería imposible el desplazamiento. El desplazarse significa un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. Ganar un horizonte es volver a lo que nos es cercano e integrarlo a un todo más grande que nos permite contrastar, con nuevos patrones, lo familiar. Nunca es una tarea fácil sustraerse a las expectativas de lo que es más próximo y salir al encuentro del pasado. Ganar horizonte requiere un esfuerzo.

Hay un matiz importante. Los horizontes no son entidades completas que se enfrentan unas con otras. El horizonte presente, por ejemplo, está en constante formación y los prejuicios que tenemos están obligados a ser puestos a prueba. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado, sino en la confrontación con los prejuicios. Aquí Gadamer propone la noción de fusión de horizontes: “La comprensión [tarea hermenéutica] es un proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos [el horizonte pasado y el futuro]”.¹⁶³

Es pertinente preguntar, si no existen horizontes completos, ¿por qué Gadamer habla de fusión de horizontes? ¿No sería más adecuado hablar de un horizonte único que desafía su propia frontera al destacarse de la tradición? Para Gadamer es importante hablar

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 375.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 377.

de fusión de horizontes porque hacerlo conserva y explicita la tensión que acompaña la tarea hermenéutica: “Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente”.¹⁶⁴ En otras palabras, la interpretación es una relación tensional entre lugares distintos. Hablar de fusión de horizontes es importante para denotar los distintos lugares de encuentro. Hay, en este conservar la conciencia de la tradición, un reconocimiento de la dificultad que aparece en el encuentro con el pasado. Dificultad que vuelve imposible pensar en la superposición del horizonte presente con el pasado; en lugar de ello, el encuentro será conflictivo por la otredad del horizonte ajeno. Éste es el propósito de hablar de fusión de horizontes en plural; Gadamer la identifica como la tarea de la conciencia histórica efectual.

Hasta aquí se puede reconocer la utilidad que vemos en *Verdad y método*. La hermenéutica de Gadamer tiene como principal motivo reflexionar sobre la interpretación de textos históricos, asunto que no nos desvía de los propósitos del desarrollo de una teoría de la identidad social. Lo anterior se debe a que Gadamer nos permite profundizar el concepto de razón, situado donde la posición social del conocedor es central en el proceso interpretativo. La razón histórica concreta en Gadamer pone en el centro la experiencia personal y eso es lo que nos interesa.

El concepto de horizonte es útil porque ofrece un recuento del conocimiento que vincula experiencia e identidad como factores constitutivos del conocimiento, sin que se vuelvan determinantes. Alcoff da un paso más al reformular desde esta posición una acepción de identidad afín:

¹⁶⁴ *Idem*.

Las mediaciones ejecutadas por los individuos en el proceso de interpretación de su experiencia y del mundo son producidas desde el conocimiento previo o desde un *a priori* histórico que es cultural, colectivo y políticamente situado. La localización social es el sitio de las mediaciones y por sí mismo es indexado a un compromiso ético particular, así como un conocimiento previo particular operativo para ciertas personas en ciertos contextos y no otros.¹⁶⁵

Se trata de una noción de identidad débil que interpreta el mundo desde conocimientos previos y cuya agencia radica en ser el sitio de tensión entre lo propio —en tanto cultural, histórico, políticamente situado y colectivo— y la otredad (histórica). El paso que da Alcoff, con Gadamer, consiste en hablar no sólo de otredad en el sentido histórico. Si Gadamer habló de textos históricos para ser interpretados, Alcoff lleva la tensión de la fusión de horizontes al terreno de las identidades sociales localizadas. Del mismo modo en que Gadamer, el intérprete de textos históricos, amplía su horizonte concediendo al texto verdad, en Alcoff hay contraste/fusión entre distintas identidades sociales. Ella toma el ejemplo de “la conquista de América” como la experiencia quizá más dramática del choque entre mundos o entre horizontes. Para ella, la idea de horizonte hermenéutico ayuda a pensar en el ejemplo más poderoso de un reto grande para la comunicación. Su hipótesis, con autores como Enrique Dussel, Walter Mignolo y León-Portilla, y a diferencia de la de muchos historiadores, es que las culturas mesoamericanas compartían con sus

¹⁶⁵ Alcoff, *Visible Identities*, p. 96.

contemporáneos europeos mucho más de lo que usualmente se reconoce: tradición literaria, gobierno teocrático, formas rígidas y jerárquicas de vida social.¹⁶⁶

Hay evidencia de que esto es lo que aztecas e incas intentaron. En el periodo inicial del encuentro, en el que los europeos no los superaban en número, los amerindios no los tomaron como prisioneros para ejecutarlos, en su lugar, los invitaron a hacer trueques e incluso celebraron banquetes y organizaron algunos encuentros ceremoniales entre líderes de ambas partes.¹⁶⁷

Hay evidencia de que, en los primeros periodos del encuentro entre ambas culturas, los amerindios arreglaron intercambios y banquetes entre líderes de ambas partes. ¿Quién es ahí el texto para ser interpretado? Quizá podemos decir que los españoles eran horizontes por leer para los amerindios y viceversa. Sus mundos no eran inconmensurables a pesar de la distancia a la que cada mundo fue construido (y de lo inconmensurables que pueden sonar para nosotros).

La noción de horizonte es reelaborada cuatro años después por Alcoff, en cercanía con los debates feministas cuando se reconoció la relevancia epistémica de la mujer como grupo social posible; considero que esto sugiere un diálogo con la teoría gadameriana. Como vimos, ciertas vertientes epistemológicas del feminismo han desarrollado la noción de punto de vista. Autoras como Wylie, Harding, Haraway y Alcoff afirman que ser mujer es tener una posición epistémica distinta de la masculina. Por ello considero posible

¹⁶⁶ Cfr. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995. Miguel León-Portilla, *Memoria azteca de la conquista*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002. Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz, 1994.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 98.

sostener que el horizonte o campo de visión de las mujeres es distinto del de los hombres, porque ser mujer es pertenecer a cierta localización social. Con Gadamer, el horizonte de sentido, la apertura de mundo, es distinto para cada sexo, porque en toda cultura hay distinciones sustanciales entre hombres y mujeres. Los roles asignados determinan el horizonte de cada género, de modo que, a pesar de las coincidencias en tiempo y espacio, no hay un mundo del todo común, tampoco del todo diferente. Al igual que en el ejercicio hermenéutico del que se acerca al texto histórico, y al igual que en la conquista de América, es posible reconocer la jerarquía de los géneros como principio civilizatorio.

Podemos hablar de una fusión de horizontes entre géneros. Parto de que todas las identidades sociales de género son horizontes de sentido. Propongo llamar al encuentro entre hombres y mujeres una fusión de horizontes también (creo que es algo que se puede extrapolar del texto de Alcoff).¹⁶⁸ Pienso particularmente que es un modo de hacer explícita la diferencia de género constitutiva en toda sociedad. Gadamer nos permite desarticular la noción abstracta de sujeto y sustituirla por lo que se ha llamado aquí una noción débil. Lo anterior ha servido para acercarnos a hablar de género, pero, como aquí se ha sostenido, mi interés ha sido problematizar la materialidad del sexo. Gadamer no es un autor que permita incluir al cuerpo, porque la razón situada, si bien es contextual, no permite pensar el género en relación con la materialidad del sexo. Alcoff, al identificar esas limitaciones, se aproxima a la noción de quiasmo, tema que trataremos a continuación.

¹⁶⁸ Me baso en la afirmación de Gayle Rubin sobre la heterosexualidad obligatoria en los pactos de intercambio de mujeres. Es decir, ella sostiene que en toda sociedad siempre hay división de género; la diversidad de funciones que tiene cada género es distinta, no hay una constante común –en algunas sociedades, las mujeres son cazadoras; en otras, cuidan la choza; en otras son recolectoras–, pero lo constante es que hay un grupo masculino y otro femenino, por ello veo útil pensar en fusión de horizontes en términos de género. Cfr. Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975.

V. El quiasmo y el sexo

Alcoff afirma que, para entender las identidades visibles, el cuerpo es un aspecto complementario de la noción de horizonte gadameriano. Con la hermenéutica, el tratamiento del tema del cuerpo ha sido una abstracción, en tanto localización remite a la situación del cuerpo, pero no al cuerpo mismo. Necesitamos hacer uso de otras tradiciones filosóficas para llegar al tema del cuerpo porque, a pesar de que la noción de localización nos acerca a la situación espacio-temporal, queda pendiente la vinculación entre la racionalidad y el cuerpo que piensa.

Para ello, Alcoff usa la fenomenología de Merleau-Ponty; con ella dota a su problematización sobre la identidad de un aspecto ineludible: el elemento físico en tensión con el campo cultural, social o psicológico. Las identidades sociales no trascienden la manifestación física, son la manifestación física: ése es el estrato sobre el que otras diferencias descansan. El resto de este capítulo consistirá en ahondar en el aspecto corporal de las identidades y cómo esto se problematiza en el feminismo. En la raza y el género, aspectos culturales y físicos convergen. “Ellas (las entidades raza-género) son, sin duda, físicas; son marcas en y a través del cuerpo, vividas como experiencias materiales, fenómenos visibles, superficiales, determinantes del estatus económico y político”,¹⁶⁹ marcas visibles de cuerpos que ven porque son vistos; obviar la dimensión de “marca” aquí es caer en abstracciones.

Daremos un primer acercamiento al tema del cuerpo de la mano de Alcoff y su alusión a los recientes trabajos de Mark Johnson y George Lakoff, pioneros en el tema de la *metáfora conceptual*, fenómeno de cognición que analiza cómo un área semántica se

¹⁶⁹ Hablar de cuerpo y raza o género es pasar por largas discusiones relacionadas con genética. Llegaremos a ellas al final del capítulo. Por el momento, seguimos el hilo argumentativo del trabajo de Linda Alcoff.

presenta en términos de otra por una constante en el modo de conocer. En otras palabras, conocemos, por medio de lo más inmediato, aquello más abstracto. La hipótesis es que los conceptos que usamos, las metáforas con las que pensamos, lo que imaginamos, las estructuras de significado, las experiencias interiores subjetivas y la racionalidad en sí son metáforas de aquello que en primera instancia vivimos con el cuerpo. Esto quiere decir que utilizamos nuestro conocimiento de un campo conceptual más concreto y cercano a la experiencia (dominio fuerte) para estructurar un campo abstracto (dominio meta). El lenguaje, para ellos, sugiere que muchos de nuestros conceptos básicos se conceptualizan metafóricamente.

Por ejemplo, es muy difícil hablar de las causas, los estados, las acciones, el tiempo, las ideas o la vida sin usar lenguaje metafórico (“responder” a una causa, estar “en” un estado, “llegar a” hacer algo, “ganar” tiempo, “sacar” ideas de algo, “pasar por” la vida, etc.). Las expresiones pueden ser de carácter creativo (el tiempo que pasas conmigo está muy devaluado) o convencional (ahorrar tiempo), pero incluso si son muy convencionales, no dejan de ser metafóricas. La prueba está en que nuevas expresiones se acuñan constantemente y hacen uso de los mismos mecanismos conceptuales (“residir” en un estado permanente de tristeza, “desenterrar” ideas, “navegar” por la vida). Son, traduciendo literalmente el título de la obra pionera de Lakoff y Johnson (1980), las metáforas mediante las que vivimos (*metaphors we live by*).¹⁷⁰

¹⁷⁰ Cristina Soriano, “Metáforas conceptuales”, en *Lingüística cognitiva*, 2011. Recuperado en: http://www.unmsm.edu.pe/ceupseducacion/distancia_archivos/Ibarretxe-valenzuela-LC_CAP_2.3.pdf.

El estudio de estas metáforas como fenómenos cognitivos es abordado por Lakoff y Johnson en dos textos seminales *Metaphors we Live By* y *Philosophy in the Flesh*.¹⁷¹ Ellos exploran los principios básicos de las metáforas conceptuales, que son: naturaleza conceptual, invariabilidad, herencia, asimetría, unidireccionalidad y, la que nos importa aquí, corporeización (*embodiment*). Nos concentramos en la corporeización porque una de las características más importantes de estas metáforas es que están corporeizadas, lo que significa que hay un extensivo subsistema de metáforas mentales provenientes de los estados corporales. Como ejemplo: los conceptos abstractos del bien y del mal dependen de otros dos: claridad y oscuridad: *su alma es clara*. El tiempo se representa en términos de espacio y movimiento: *cómo corre el tiempo, pasó el verano, se acerca Navidad*. La similitud se entiende en términos de cercanía física: *demandas muy cercanas*. Comprender se asume en términos de visión: *ya veo lo que quieres decir*. Las emociones se entienden en términos de temperatura: *enfriar ánimos*. Comunicamos ideas como si éstas fueran objetos: *estás poniendo ideas en mi cabeza*. Las implicaciones de los aportes de la lingüística dejan ver que no hay una facultad autónoma de la razón separada o independiente de nuestros cuerpos, cerebros o interacciones con el ambiente. Esto da las bases no perceptuales de lo que se reconoce como real. Los sistemas corporales exceden la conciencia al ser correlatos de experiencias sensimotoras; en palabras de Lakoff y Johnson, se vuelven “neuralmente vinculados” (*neurally linked*): “La metáfora primaria es la activación de las conexiones neurales, lo que permite a la inferencia sensimotora estructurar la conceptualización de experiencias subjetivas y juicios”.¹⁷²

¹⁷¹ Lakoff y Johnson, *Metaphors we Live By*, Chicago University Press, 1980, y *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Turn*, Basic Books, Nueva York, 1999.

¹⁷² Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh*, p. 55.

Lo importante ahora es preguntar si podemos pensar que las metáforas conceptuales son distintas en distintas partes del mundo y de ahí acercarnos a la cuestión femenina. Porque, si en distintas partes del mundo son distintas, de ahí será fácil conceder que también lo son entre géneros. Ninguno de los autores referidos se ha aventurado a mostrar diferencias raciales, culturales o de género en estructuras conceptuales. A pesar de que tienden a encontrar “universalidad” en sus estudios, no tienen suficiente evidencia para hacer esas afirmaciones. Sin embargo, para defender que estas “cuasi universalizaciones” son erróneas, podemos recurrir a Beauvoir, Iris Young y Sandra Bartky, y las descripciones convincentes que ellas han dado de las diferencias de género en las experiencias corporales.¹⁷³ Beauvoir, Young y Bartky se enfocan en experiencias específicas que se han vuelto marcas de género por la distribución cultural y social del género. “Tirar como niña”, “sentarse sin ocupar demasiado espacio en el transporte público”, “pararse, caminar como niña (contonear caderas, caminar a pasos cortos)”, “hablar como niña” (hablar bajo, ocupar poco tiempo y con inseguridad), “ser *multi-task*” (desarrollar la capacidad de hacer varias cosas a la vez, talento usualmente adjudicado a las madres).¹⁷⁴

Young y Beauvoir aventuran recuentos de experiencias menos marcadas por la socialización y más por la diferencia morfológica. Estas autoras se enfocan en las experiencias físicas conscientes, sin implicaciones deterministas: “Hay reales diferencias físicas entre hombres y mujeres de fuerza (con respecto a la fuerza física); muchas de las diferencias observadas entre hombres y mujeres en el desempeño de tareas requieren fuerza

¹⁷³ Cfr. Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl*, Bloomington, Indiana University Press, 1990; Sandra Bartky, *Feminist and Domination, Studies in Phenomenology of Oppression*, Routledge, Nueva York, 1991.

¹⁷⁴ Sobre estas aproximaciones, de inicio nos deslindamos de soluciones simplistas como la de Camila Piglia, quien sostiene que la forma de orinar de los hombres está relacionada con la proyección que después tendrán en el espacio. Nos deslindamos de estas afirmaciones porque son deterministas al ver los órganos corporales como causa directa de conductas y porque aíslan el cuerpo de su contexto social.

coordinada, sin embargo, esto no depende de la fuerza muscular, sino del modo en que cada sexo usa su cuerpo para lograr tareas”.¹⁷⁵

El cuerpo, terreno de las experiencias físicas conscientes, es aquel en donde convergen factores cuya complejidad no puede explicarse desde una visión aislada de los órganos. Los modos de corporeización dependen de las identificaciones sociales que tenemos: la imagen corporal refleja no sólo el cuerpo de conocimiento tácito, también una orientación perceptual y un mapeo conceptual que determina valor, relevancia y posibilidades imaginables. Hay una imagen corporal trazada por las asociaciones que ciertas identidades sociales hacen. Esta disposición corporal o imagen corporal femenina puede ser descrita así para el caso de las mujeres: cuerpos no tan abiertos al espacio, no tan explayados, con menores movimientos; las mujeres cierran las piernas al sentarse, buscan pasar desapercibidas. El paso de los hombres, generalmente, es proporcional a las dimensiones de su cuerpo; el paso de las mujeres es más reducido que lo que sus proporciones posibilitan.¹⁷⁶

Como se mostró en el primer capítulo, en gran parte del feminismo del siglo XX hay una tendencia a asociar maternidad obligatoria con el cuerpo femenino y otra a asociar el cuerpo femenino con debilidad. De ahí el poco énfasis en el cuerpo; es a partir de esto que Alcoff propone un no determinismo y cuestiona las posiciones binaristas o dualistas, y para ello se aproximará a la noción de quiasmo en Merleau-Ponty. Antes empezamos a acercarnos a tal posibilidad y, en adelante, entraremos de lleno a remarcar cómo funciona Merleau-Ponty dentro de la propuesta de Alcoff. Posteriormente problematizaremos tal

¹⁷⁵ Young, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷⁶ Dicho lo anterior, si pensamos esta imagen corporal en términos de metáfora conceptual, cobra sentido el tipo de espacio conceptual que en la historia del pensamiento ha tomado la voz femenina –intersticial, sin aspiraciones universalistas, con más interés por los relatos personales o los afectos–; la imagen de los cuerpos femeninos caminando a pasos cortos resuena aquí.

incorporación con los avances biológicos ontogénicos sobre el sexo. El propósito es mostrar cómo el quiasmo coincide y es afín a los avances que el feminismo biológico ha hecho sobre el tema del sexo y el género. Como se dijo, iremos de la mano con Alcoff y buscamos llegar un poco más allá de ella.

Hasta aquí rondan varias interrogantes: ¿cómo tener acceso al cuerpo sin una visión que asocie organismos con comportamientos?, ¿cómo hablar de rasgos del cuerpo femenino –la posibilidad de procrear y lactar, la ovulación, las cargas de progesterona, la menstruación, la tendencia a tener menos masa corporal– sin asociar tales características con la debilidad ni con la maternidad?, ¿cómo evitar afirmar que el género sólo se performa, sin considerar las resistencias, los condicionamientos y las posibilidades del cuerpo? Creo que para hacerlo hay que ir a la raíz que separó dos caminos irreconciliables. Por ello, se necesita un manejo filosófico crítico con el dualismo mente-cuerpo, con la noción de quiasmo como dualidad (no dualismo).¹⁷⁷ Merleau-Ponty reformula no sólo el dualismo mente-cuerpo, sino también otros que han sido nodales para la historia del pensamiento: alma-cuerpo, experiencia-razón, materia-espíritu, estructura-praxis, sujeto-objeto, espacio-tiempo, historia-sentido, lenguaje-pensamiento, situación-libertad, sociedad-individuo. Así representa un recurso para describir experiencias corporales y volver conscientes hábitos que se ubican en esas experiencias. La fenomenología es la tradición interesada en el modo en que el mundo aparece para la conciencia; podemos hablar de una línea que comienza con Hegel y que pasa por Husserl, Sartre, Beauvoir, Heidegger y Merleau-Ponty. El proyecto de Merleau-Ponty es el que nos interesa porque nos ayudará a cuestionar un dualismo particular, el de mente-cuerpo. Creemos que este

¹⁷⁷ Teodoro Ramírez, autor del que hablaremos a continuación, distingue dualismo de dualidad. El quiasmo se asocia con dualidad en aras de sustituir el dualismo.

cuestionamiento es indispensable por una característica del postestructuralismo, la tendencia a dar peso al signo y olvidar al cuerpo. El propósito de la fenomenología para el francés no es dar un fundamento al conocimiento absoluto, sino describir la experiencia vivida como abierta, dinámica, incompleta, siempre finita, compuesta por múltiples capas e incapaz de clausura. Lo anterior se debe a que se trata de una existencia encarnada. A diferencia de un cuerpo cartesiano, se trata de un cuerpo vivido desde los significados culturales que se vuelven hábitos y formas específicas de percepción y comportamiento. Un cuerpo cargado de significaciones que tiene percepciones, sentimientos y hábitos que no se agotan en la discursividad. En Merleau-Ponty, la experiencia tiene significados ambiguos y una dinamicidad temporal. Tener cuerpo es no estar reducido a un determinismo físico, porque somos seres carnales.

Quiasmo en Merleau-Ponty

Antes de comenzar este apartado, debo agradecer al Dr. Enrique Dussel, porque él, antes que nadie, me mostró la relevancia del quiasmo para el feminismo. En su curso “Analéctica de la Liberación”, dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, tuvo una sensible y brillante escucha a mis inquietudes y me sugirió recurrir al libro que aquí cito; también me contactó con Linda Alcoff, autora que incorpora dicha noción a su trabajo sobre identidades visibles. Haré referencia a la tesis doctoral, dirigida por el doctor Dussel, escrita por el ahora profesor Mario Teodoro Ramírez y publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1994, *La filosofía del quiasmo*. Después, conectaré con el texto de Alcoff, en el que utiliza el quiasmo para la formulación de las identidades visibles.

Merleau-Ponty no es un autor tan influyente como otros pensadores del siglo XX, sin embargo, gran parte de su pensamiento resalta por su originalidad. Si se le debe ubicar en un estilo filosófico, éste es el de la fenomenología, pero alejada de la búsqueda de últimas instancias en el conocimiento y orientada a la relación, el entrelazo de la carnalidad, al encuentro con el ser sensible, con la coexistencia y su movimiento. Coincidimos con Mario Teodoro Ramírez, para quien la filosofía de Merleau-Ponty es la del quiasmo, que ve originalidad en el distanciamiento con los fundamentos de la dialéctica (presentes en autores como Hegel, Kierkegaard y Marx). *Quiasmo* se puede leer como una versión crítica con ciertas lecturas de la síntesis o la conciliación de opuestos, el tercer momento de la dialéctica hegeliana *Aufhebung*. A diferencia de ese movimiento de la dialéctica, el quiasmo en Merleau-Ponty renuncia a la salida de la dualidad en la superación de la oposición. En lugar de buscar la resolución, la superación teleológica de la dicotomía, el *quiasmo* habita la dualidad y opta por la tensión conflictiva entre los opuestos, desconfía de la otra alternativa posible, a la que ve como crítica de la dialéctica, la mistificación de la pura negatividad. El *quiasmo* nos permite pensar en la mediación continua y la reversibilidad permanente. Esta postura resulta sugerente y novedosa, a la luz de las discusiones de género que, como hemos tratado de mostrar aquí, han tendido a resguardarse en un textualismo que tiende a confiar demasiado en la cultura y en lo social, pero que olvida el cuerpo.

El dualismo, o la dicotomía, ha estado presente desde el origen del pensamiento: alma-cuerpo, experiencia-razón, materia-espíritu, sujeto-objeto, espacio-tiempo, historia-sentido, lenguaje-pensamiento, estructura-praxis, sociedad-individuo, situación-libertad, etcétera. Dichas dicotomías han sido la base con la que se han planteado innumerables

debates en la historia del pensamiento.¹⁷⁸ Usualmente, los binomios tienen una relación de oposición o de mera exclusión. La enseñanza de Merleau-Ponty consiste en comprender la necesidad de lo dual o la dualidad, evitando caer en un monismo o dualismo. La dualidad no opta por encontrar solución a las dicotomías en alguno de los elementos yuxtapuestos (como el dualismo metafísico lo hace al optar por un materialismo o un idealismo), tampoco encuentra una tercera unidad trascendente o un tercer momento anterior al desdoblamiento (como el caso del monismo teleológico-metafísico de Spinoza, la filosofía presocrática o Leibnitz), ni un momento resultado o una reunificación de las oposiciones (como en el monismo dialéctico de Hegel). En otras palabras, se trata de pensar la relación, lo que significa no pensar en términos dicotómicos (alma y cuerpo, sujeto y objeto, situación y libertad, etcétera) ni en exclusiones (alma o cuerpo, sujeto u objeto, situación o libertad); se trata de evitar las síntesis (Espíritu, Saber). En su lugar, se trata de pensar en alma-y-cuerpo así como su inversión cuerpo-y-alma, sujeto-y-objeto/objeto-y-sujeto, situación-y-libertad/libertad-y-situación, etcétera. Esto es, se trata de pensar en la conjunción, la suma que es más que una adición, esto es pensar un *quiasmo*, o sea, la actualidad del devenir o el ser de la dualidad.

Hay dos campos distintos en los que se emplea la palabra. En retórica y en óptica. En retórica es una clase de *tropo*, una figura discursiva en la que el entrecruzamiento de frases da un nuevo sentido que no está contenido en las frases aisladas; un sentido no

¹⁷⁸ La dicotomía hombre-mujer no aparece en el texto de Mario Teodoro Ramírez, excepto en los agradecimientos, donde menciona a su esposa como el otro lado de la dualidad hombre-mujer y agradece su existencia. No es casual que dicha distinción no resuene en el horizonte teórico del autor. Su mención en los agradecimientos, separada del cuerpo teórico, denota algo que me parece importante mencionar: la separación entre la vida privada (aquella que corresponde al horizonte familiar) y la vida pública (aquella que compete a la *polis*, a donde corresponden las reflexiones teóricas). Por nuestra parte, la cuestión hombre-mujer es la que nos interesa, sobre todo porque en ella convergen otras más, como la distinción sexo-género, que es la base en gran parte del feminismo. En breve analizaremos quiásmicamente estas convergencias.

previsto surge con la inversión “hay que ver para mirar y hay que mirar para ver” o con “¿y qué tiene que ver el estado de la razón con la razón del Estado?”; podemos tomar otro ejemplo de la redondilla de sor Juana: “¿O cuál es más de culpar, aunque cualquiera mal haga: la que peca por la paga o el que paga por pecar?”. Aquí el sentido de la oración surge de la inversión misma. No es un mero juego de palabras. En la frase “la que peca por la paga o la que paga por pecar” quiere decir que hay una relación de superposición, no de exclusión, ni linealidad. El quiasmo deja ver que ninguna de las posibilidades es privilegiada, “la que peca por la paga ni el que paga por pecar”, y que al homologar “al que paga por pecar” con “la que peca por la paga” está creando un sentido nuevo: en el caso particular, el sentido nuevo es una crítica al machismo.

El segundo campo en el que se usa el *quiasmo* es la óptica. Su uso es equiparable a la noción del nervio quiásmico. En dicho nervio confluyen otros provenientes de cada nervio ocular; el nervio funciona como sitio de superposición de las dos imágenes monoculares; la composición visual no es la suma de imágenes monoculares, sino una nueva y única configuración de la imagen. Ahora bien, una lectura filosófica del quiasmo se dirige a las repercusiones ontológicas. Así como el quiasmo binocular es un espacio en el que las causas son trascendidas al provocar cualidades únicas, llevadas al extremo

El resultado de la unión va más allá de sus premisas, las sustituye; ya no es una imagen sino una *cosa real*. Esto significa que no hay homogeneidad ontológica entre las imágenes monoculares y la cosa percibida con los dos ojos: aquéllas son fantasmas o pre-seres y ésta es lo real, la cosa, lo profundo.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 20.

El *quiasmo* es el sitio del acontecer de lo real. En la percepción tiene lugar la verdad y no la apariencia.

Que la imagen, como percibida, consista en un objeto y no dos no acontece en el campo meramente físico, como si el objeto fuera directamente causa de; tampoco acontece en el campo mental, sintético o reflexivo. En donde aparece el objeto real es en la unión fenoménica, práctica o vivencial. El objeto no es la síntesis mental que hacemos de cosas externas. Tampoco es la cosa kantiana en sí, ni el objeto para una conciencia en la cual ésta asimila al mundo fáctico. La reunión se realiza en el cuerpo, como analogía, es en la visión binocular en donde acontece la intencionalidad.¹⁸⁰ Por lo tanto, el que realiza la unión no es el cuerpo físico, en donde hay órganos y funciones, sino el cuerpo fenoménico vivo actuante que está abierto al mundo.¹⁸¹ *Quiasmo* es la coexistencia de lo físico y lo espiritual, en donde la dualidad es productiva, se potencia el entrelazo: el producto vuelve inseparable sus elementos. “Dos que hacen uno, uno que es dos [...] La dualidad quiásmica es todo lo contrario de una relación dicotómica pues no hay contradicción o exclusión entre los componentes de la dualidad. Ellos son lo mismo, solo que esta mismidad es algo.”¹⁸² No se trata de la suma de dos como si cada uno de los componentes conservara una identidad propia. “No hay identidad ni no identidad, hay dentro y fuera girando uno en torno a otro.”¹⁸³ Lo importante es mirar el *quiasmo* como esquema de pensamiento que permite pensar la dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, reversibilidad, mutua referencia. “El quiasmo es un diagrama,

¹⁸⁰ La intencionalidad de la conciencia aquí hereda el sentido que le dio Husserl. Si para el alemán la intencionalidad de la conciencia refiere a que la conciencia siempre lo es de algo distinto de ella, para Merleau-Ponty la intencionalidad refiere al cuerpo fenoménico en donde la percepción es siempre de algo.

¹⁸¹ El cuerpo no es pensado como una suma mecánica de partes, sino como una totalidad en tanto conformada (a su vez) por la totalidad del mundo.

¹⁸² Ramírez, *op. cit.*, p. 47.

¹⁸³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 232.

decimos; su función es describir, explicar y generar; no es un mero principio exterior de sistematización, de ordenación y encuadramiento.”¹⁸⁴ Al agregar este enfoque no sólo damos un paso más respecto a Gadamer; hasta ahora aparecieron el *punto de vista* y la *localización social* como elementos constitutivos del conocimiento. Aquí damos un paso más al involucrar la visión, la percepción del cuerpo. La visibilidad de “los ojos” deja reconocer que no hay Ser absoluto o puro que no pase por este “angostamiento del mundo” que se da por los alcances de la mirada: mi cuerpo no es condición de límite sino de ser. El sujeto perceptor y el objeto percibido no son extraños el uno para el otro; el objeto es independiente, no del sujeto abstracto, sino de la experiencia perceptivo-corporal. En última instancia, esto quiere decir que, sin punto de vista, sin perspectiva, no hay ser. Esto representa la resignificación de la noción de punto de vista. Éste ahora significa que la condición para que haya cosas es que éstas sean aprendidas desde un enfoque –una posición precisa de la mirada–. Esta expresión, en tanto fenomenológica, es la descripción de una verdad insuperable.

Nos detenemos ahora a explicitar en qué sentido se entiende el cuerpo. La de Merleau-Ponty es una filosofía, ante todo, del cuerpo, no como hecho fisiológico ni como sistema físico-biológico. Se trata de una reflexión sobre la subjetividad del cuerpo o el cuerpo vivido. Esto significa que el cuerpo deja de ser algo que tenemos para volverse eso que somos: mi cuerpo nunca está enfrente de mí, no puedo quedar al margen de mis percepciones, por ello, el cuerpo no es un objeto como cualquier otro, tampoco es espíritu. El cuerpo abre el mundo al ser fenomenológico; en este caso es ser sensible vivencial, carnal. Con esto queremos decir que el cuerpo vive en el mundo en el que actúa, ya que el mundo, con sus objetos a la mano, modela la función de cada órgano corporal. El ser de un

¹⁸⁴ Ramírez, *op. cit.*, p. 49.

brazo, por ejemplo, no es independiente de las funciones que desempeña (levantarse, señalar, saludar, escribir, etcétera); su ser es inseparable de todo aquello que el mundo ha articulado como correlato de las capacidades, dimensiones y funciones del cuerpo al ajustarse éste en su disposición: el tamaño de las mangas de la ropa, la medida de los muebles, la forma de los aparatos y los instrumentos que usamos, entre otros, son correlatos (y moldes) del mundo respecto al cuerpo. El ser del cuerpo es en el mundo; el ser-en-el-mundo heideggeriano se sustituye aquí por la formulación cuerpo-en-el-mundo. Mi cuerpo (yo) es en y por medio de objetos y relaciones que configuran posibilidades prácticas. El cuerpo es la potencia para que el mundo se dé. Si dijimos que la filosofía de Merleau-Ponty es ante todo una del cuerpo, es porque el cuerpo en el mundo es el *quiasmo primordial*. “Presubjetivo y preobjetivo, el ser-en-el-mundo de la corporalidad es el *quiasmo primordial*: la subjetividad de lo objetivo, la objetividad de lo subjetivo; la inmanencia de lo trascendente, la trascendencia de lo inmanente.”¹⁸⁵ El *quiasmo primordial* es el cuerpo porque, así como el nervio quiasmático es el punto de unión de las imágenes de los globos oculares, en el cuerpo lo subjetivo y objetivo convergen. Cuerpo-en-el-mundo es a lo que Merleau-Ponty llama Carne: unidad dinámica y recíproca entre mi cuerpo y las cosas. “Mi cuerpo no es para mí una reunión de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posesión indivisa y sé la posición de cada uno de sus miembros por un *esquema corporal* en el que todos están envueltos.”¹⁸⁶ Esquema corporal tiene un sentido particular: no es el resultado de asociaciones mecánicas, ni el resultado de la herencia de experiencias pasadas ni aquello controlado y administrado por una conciencia operativa. Las partes del

¹⁸⁵ Ramírez, *op. cit.*, p. 88.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1977, p. 115, citado por Ramírez, *op. cit.*, p. 89.

cuerpo se envuelven entre sí con las partes del mundo, las que a su vez se envuelven alrededor del cuerpo: todo esto está contenido en la noción de Carne.

VI. Metafísica del género

Regreso a Alcoff para profundizar sobre su noción de identidad en el caso particular de las discusiones que establece con el feminismo. Hasta aquí, y con Gadamer, ganamos la posibilidad de pensar el concepto de identidad social como posición, como punto de vista; podemos decir que la posición o el punto de vista emerge en relación con las circunstancias, mismas que siempre están en constante cambio. Desde ahí ya se puede establecer una distancia respecto al feminismo postestructuralista, que, como vimos, al negar la identidad se erige en una contradicción porque sostiene implícitamente algo como “voy a hacer demandas por la mujer, sin embargo no acepto la categoría mujer”. Ahora daremos un paso más. El propósito ha sido mostrar que el asunto de la mujer tiene una complejidad particular, no por su ausencia de contenido, sino por el exceso de éste. Hay muchas y diversas situaciones en las que es posible decirse mujer, lo que vuelve problemática una categorización.

No obstante, como hemos sostenido aquí, la búsqueda de una noción filosófica y crítica de identidad hará frente a algo que sí es común en el mundo: la necesidad de crear herramientas conceptuales para agrupar a un sector que padece en mayor medida la violencia física, la poca educación, el trabajo mal remunerado, el feminicidio y muchos etcéteras más. Ese paso va más allá de la trascendencia social, o contextual, en la que nos dejaba Gadamer e integra la noción de quiasmo de Merleau-Ponty. Para lograr tal fin, en este apartado recuperaré primero la exposición e introducción al tema en el texto de Alcoff,

Metaphysics of Gender and Sexual Difference, posteriormente retomaré lo avanzado sobre Merleau-Ponty en el apartado anterior para cerrar la idea expuesta por la autora.

En materia de identidad social, y específicamente en feminismo, es importante volver a un debate que tuvo vigencia en los años noventa y se asumía como superado. El debate fue alrededor de los intentos por pensar la categoría mujer y fue protagonizado por esencialistas y antiesencialistas. El debate esencialismo *versus* antiesencialismo cristaliza dos preocupaciones de la teoría feminista que han tenido vigencia por los últimos 30 años; se pueden sintetizar como el interés por *a)* salvar las significativas diferencias entre mujeres y contenerlas en una categoría, y *b)* resistir frente a los argumentos naturalistas que han sido usados para ocultar las condiciones por las que las mujeres han vivido circunscritas y ocultas.¹⁸⁷ Cuando surgieron los debates sobre esencialismo, estaban motivados por la necesidad de eliminar el esencialismo y enaltecer la diferencia, así como evitar el determinismo naturalista que asociaba el cuerpo femenino con la maternidad y la debilidad. El principal contrincante era el esencialismo *de tipo* (una de las versiones de esencialismo de las que habla Aristóteles), aquel que resuelve que haya una propiedad de propiedades para entrar en un tipo; dicho esencialismo asume que las mujeres comparten esa propiedad, que además es innata y ahistórica. Es fácil anticipar los motivos por los que el feminismo se ha alejado de un esencialismo *de tipo*: apelar a un esencialismo de tipo significaría, por ejemplo, tener que apelar al poder reproductivo de la mujer, o a sus cromosomas o a cualquier cosa que le permita pertenecer a un tipo, pero eso es contraintuitivo de un movimiento que quiere deslindarse la reproducción como función social. Esto derivó en que, desde su aparición, los debates sobre esencialismo estuvieran motivados por la

¹⁸⁷ Con esto nos referimos a la preocupación por rechazar la asociación entre maternidad y naturaleza femenina, origen de la falta de reconocimiento del trabajo de cuidados no remunerado que acontece en el espacio doméstico.

necesidad de enaltecer la diferencia y evitar el determinismo naturalista, y más interesados en negar que las mujeres sean miembros de un tipo.

Actualmente, varias filósofas, además de Alcoff, están objetando tal conclusión, no porque quieran volver al esencialismo *de tipo*, sino porque ven mal planteado el debate esencialismo-antiesencialismo. Hace poco más de dos décadas surgió un movimiento intelectual en el feminismo interesado por los problemas ontológicos y metafísicos del sexo y del género. La idea central de este enfoque, en palabras de Charlotte Witt, una de sus protagonistas más fuertes, surgió porque

Las teorías analíticas y continentales, quizá influenciadas por el carácter antimetafísico de ambas tradiciones en la segunda década del XX, han tendido a enfocarse en cuestiones de justicia social y ética en lugar de cuestiones metafísicas. El trabajo feminista en teoría política y ética implícitamente suscita preguntas metafísicas sobre la ontología del sexo y el género y sobre el carácter del sujeto y la ontología de la realidad social e ideológica.¹⁸⁸

Witt proporciona ejemplos. La filosofía política, para desarrollar una teoría sobre la autonomía, se conecta con cuestiones sobre la libre voluntad; el trabajo sobre identidades desemboca en cuestiones de nominalismo y realismo de sexo y género. La misma distinción sexo-género puede ser leída como la conquista idealista de la mente sobre el cuerpo. Lo importante, que enfatizan los estudios de este grupo, es que las cuestiones éticas y políticas no se pueden deslindar de las ontológicas o metafísicas. Autoras como Sally Haslanger,

¹⁸⁸ Charlotte Witt, *Feminist Metaphysics, Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Springer, 2001, p. 2.

Donna Haraway, Ane Fausto-Sterling, Iris Young, Natalie Stoljar, Àsta Kristjana, Marilyn Frye, Nancy Bauer, Sara Heinämaa, etcétera, están trabajando en ese terreno; el grupo de estudios que conforman denomina a sus preocupaciones como metafísica de género.

Sigo a Witt, quien afirma que por metafísica de género se entienden dos cosas: se puede definir en términos de las necesidades de esclarecimiento teórico para la teoría feminista o en términos de los aportes a la teoría que hace el feminismo. Respecto al primer caso, se entiende como metafísica feminista el uso que las feministas hacen de debates explorados por la filosofía (“universal”, “en abstracto”). Por ejemplo, el feminismo ha usado muchos de los debates ilustrados para elaborar un discurso incluyente de la mujer en la búsqueda de los derechos humanos. Así, hay muchos ejemplos de usos que ha dado el feminismo a lo ya desarrollado. Además, existe un segundo sentido, cuando la indagación feminista ofrece nuevos acercamientos a la tradición filosófica (“universal”, “en abstracto”) –como nuevas metáforas o nuevas metodologías–. Alguien que aportó en ambos sentidos fue, por ejemplo, Beauvoir; ella satisface la primera definición al explorar la categoría mujer y dar pie a la filosofía feminista para utilizar recursos de Hegel y Descartes. Beauvoir también articula una línea particular y novedosa al escribir desde un punto de vista diferente del masculino; con ello evidencia que el punto de vista masculino siempre ha pasado desapercibido y desde él se ha hablado (sin explicitarlo) a lo largo de la historia del pensamiento.

Una de las respuestas que los estudios en metafísica de género han dado a la supuesta obsolescencia del triunfo del antiesencialismo sobre el esencialismo es que es perfectamente viable una coexistencia de esencialismo con el historicismo y el nominalismo, esto sucede si se apela a otro tipo de esencialismo que no sea *de tipo*. Esta

posición cuestiona el uso limitado que se ha hecho de la noción “esencia” en ambas partes, tanto por los que defienden el esencialismo como por los que lo cuestionan.¹⁸⁹

Otra respuesta que los estudios de metafísica de género han dado es el desplazamiento del debate esencialismo-antiesencialismo por aquél entre realismo y nominalismo, en el cual la preocupación dejó de girar alrededor de la existencia de algo esencial en la mujereidad; en su lugar, el debate se concentró en si la mujereidad es cuestión de nombre, esto es, si se agota en su función social o en la manera en que las convenciones han determinado arbitrariamente que la mujer pertenece a algún tipo de grupo nominal. Uno de los mejores logros en la elaboración de esta perspectiva es, en mi opinión, el caso del nominalismo de género elaborado recientemente por la australiana Natalie Stoljar. Ella propone un tipo de nominalismo al que llama *resemblance nominalism* (nominalismo de parecido), cercano a la noción de *family resemblance* (parecido de familia) de Wittgenstein. Con ello, no niega la categoría de género, pero sí el esencialismo *de tipo* y los universales, de ahí que sea nominalismo. Éste rechaza la posición metafísica que postula una mujereidad universal y en su lugar explica cómo la clase mujer se unifica. Mujereidad es, para ella, un complejo de rasgos que se enraciman o agrupan de particulares modos, en particulares mujeres (la palabra que usa para hablar de ese agrupamiento es *cluster*). El racimo no es el mismo en cada mujer. Parecido de familia remite a aquellos casos en los que los miembros tienen un “aire de familia”, esto no refiere a las

¹⁸⁹ El caso de una reformulación y corrección del debate esencialismo *versus* antiesencialismo es el de Charlotte Witt, quien usa el uniesencialismo para hablar de género y para ello recurre al tratado I, *De partibus animalium*, de Aristóteles. Ella defiende que el uniesencialismo es un tipo de esencialismo por funcionalidad distinto del *de tipo*: lo que hace a las cosas ser lo que son es su funcionalidad. La casa no es la suma de sus partes si éstas no están unificadas y lo que las unifica es su funcionalidad. Para el caso del individuo social, la esencia es la agencia práctica y las reglas que la gobiernan. En su texto *Metaphysics of Gender* argumenta que el género da un principio de unidad normativa a la vida social, por tanto es uniesencial. Esto es útil para el feminismo porque da al género la posibilidad de variar histórica y culturalmente, y también permite pensar en la práctica. Con esto muestra que la unanimidad del triunfo del antiesencialismo está por discutirse.

características particulares compartidas por los miembros de la familia, sino a eso que no se puede identificar del todo, pero que hace que alguien parezca de un grupo familiar. Por igual, Stoljar habla de aquel aire de familia que hace que se reconozca la mujereidad, sin que ésta pueda ser identificada específicamente. El agrupamiento (*cluster*) y los particulares modos de tener aire de familia se dan de modo distinto y específico para cada mujer. Este ejemplo de nominalismo es uno de los más discutidos recientemente.

Sin embargo, otras autoras, como Toril Moi, Susan Babbitt y Sally Haslanger, han decidido abandonar el esencialismo y sus reformulaciones para pensar en una identidad sexual no determinista, pero sí objetiva. Ellas se interesan en recuentos de la identidad sexual con bases metafísicas/ontológicas, irreductibles a explicaciones ideológicas. Por ello, se puede decir que se han inclinado por la opción realista en lugar de la nominalista. Estas autoras no piensan que la mujereidad sea cuestión de nombre y sostienen su objetividad. No creen que la categoría mujer deba asociarse solamente con un plano social, con sus usos o funciones sociales. Ellas creen que una posición afirmativa sobre cierta objetividad ontológica-metafísica del género no descarta la mediación. Una de las posiciones más debatidas es la de Haslanger, quien junto con una metafísica post-Quine sostiene que hay un campo teóricamente cargado con un set preexistente de compromisos doxásticos, organizados más como una red de sentidos que como una pirámide. Esto para ella adquiere un sesgo político útil para el feminismo. Para ella, el feminismo no ha dado suficientes argumentos para mostrar que no hay bases objetivas en las distinciones nominalistas y antiesencialistas de género. Para Haslanger el antirrealismo de género no está garantizado y, de existir, no necesariamente contribuiría al patriarcado. Ella ve con desconfianza que el antirrealismo dé más importancia a la heterogeneidad entre mujeres en lugar de a la diferencia de éstas respecto a los hombres. Que haya objetividad significa que

hay algo que es base de la unidad. Respecto a la objetividad, ésta puede ser pensada de muchos modos. Pero aquí tiene un sentido: hay bases débiles de unidad que pueden crear objetividad. Por ejemplo, se puede hablar objetivamente de que se comparte tiempo y espacio: si enumeramos a algunas personas que vivieron en la misma época, nadie dudaría de que el tiempo es un criterio de objetividad. Hay otro tipo de objetividad quizá más sólido, como la que tienen en común los invertebrados, las cosas con base de carbono, los sólidos, los cristales, etcétera. No es necesario ser positivista para compartir la tesis de que hay categorías independientes de seres humanos. La tesis es que el género es un tipo de unidad social y cultural, pero eso no excluye que sea también objetivo.¹⁹⁰ Para Haslanger, hay consideraciones epistémicas que pueden proporcionar criterios de verdad, por ejemplo, la coherencia de una teoría, las evidencias que den soporte a una teoría, su fecundidad o los usos que se pueden hacer de ella. Los criterios de conocimiento han sido suficientemente discutidos en los últimos años como para brindar posibilidades distintas del escepticismo, porque ya que no se basan en una relación directa con la realidad. En ellos cabe la posibilidad de que, si hay una teoría fecunda, coherente y presenta evidencia, entonces sea suficientemente sostenible de forma epistémica.

En las líneas anteriores quisimos mostrar un panorama del debate realismo-nominalismo y las principales tesis de algunas exponentes, un poco para dejar ver el marco con el que se discutirá. Además del desplazamiento al debate realismo y nominalismo, y de la resignificación del esencialismo que algunas autoras conservan, hay un tercer grupo de autoras. Una tercera opción es aquella acuñada en la filosofía continental por autoras como

¹⁹⁰ Haslanger tiene un debate particular con Butler en “Feminism and metaphysics: negotiating the natural”, en donde su conclusión va en la línea de lo antes expuesto; la tesis de Haslanger es que el papel mediador que ve Butler en el discurso no justifica el escepticismo. Si para Butler el género se construye discursivamente, de ahí no se deriva necesariamente el escepticismo, porque hay criterios de verdad que ya no descansan en la pureza o transparencia entre pensamiento y mundo.

Toril Moi, Nancy Bauer y Alcoff, que desde la fenomenología encuentran soluciones en la relectura de Beauvoir, una aproximación que fue olvidada por décadas. Ellas piensan en una categoría de mujer que pueda ser acertadamente descrita y tener un efecto políticamente positivo. En este último enfoque nos vamos a detener porque es la aproximación clave para entender la posición de Alcoff respecto a la metafísica del género. Éste se encuentra comprometido con un análisis materialista que tiene como fundamento la idea del cuerpo sexuado y la experiencia que se tiene de él. Toril Moi es de especial interés para Alcoff, porque le ayuda a trazar un camino en donde se adscribirá. En *What Is a Woman?*, Moi sostiene que el feminismo cometió un error idealista con Gayle Rubin en el momento en que ella separó sexo de género.¹⁹¹ La tendencia idealista consistió en dar por sentado que el sexo se agota en la facticidad del cuerpo y que permanece aislado del género, lo que vuelve imposible cualquier efecto del sexo en el género. De esta separación, del tipo cartesiana, el cuerpo quedó eliminado de la cuestión del género, lo cual es contraintuitivo con el feminismo, dado el aspecto corporal por el cual éste siempre pasa. Para Moi, el mismo problema que tuvo Descartes al separar la mente del cuerpo lo repite Rubin con los mismos efectos, ya que, igual que Descartes, no pudo recuperar el cuerpo; Rubin sacó al sexo de la historia y de la localización social.

Para Bauer, Moi y Alcoff no es necesaria esa expulsión del cuerpo de la historia; ellas sugieren que la crítica que hace Butler a Rubin, al sostener que género construye sexo, es innecesaria e insuficiente. Corregir a Rubin de raíz es reformular el cuerpo como algo histórico y social. El cuerpo es más que aquello que porta la diferencia sexual, es decir, en

¹⁹¹ Detrás de dicha separación hubieron propósitos políticos: para Rubin fue indispensable porque permitió dejar a la desigualdad entre hombres y mujeres en un plano socio-cultural y separar el plano sexual natural en donde los organismos sólo diferían en funciones biológicas. Esta división fue útil porque permitió evidenciar que el sitio de la jerarquía de los sexos ha sido históricamente aquel del género, pero biológicamente no hay por qué hablar de jerarquías.

él convergen aspectos más allá de ella; aquí podemos pensar en la corporeización de los cambios ambientales (alimentarios, hormonales, entre otros) y la de las prácticas sociales – como la disciplina y biopolítica en el sentido que fue planteado por Foucault–. El cuerpo y los sistemas humanos no pueden separarse con nitidez ni es necesario hacerlo. Estas autoras sugieren un camino alternativo al error idealista: en lugar de hacer la biología sexual irrelevante, se trata de mostrar simplemente que la biología no determina las normas sociales.¹⁹²

Es desde ahí que Alcoff propone su noción objetiva de la identidad sexual, más cercana a Haslanger que a Stoljar: *“Mujeres y hombres difieren en virtud de las relaciones de posibilidad de la reproducción biológica. Con reproducción biológica nos referimos a la concepción, la capacidad de dar a luz, de amamantar que tienen algunos cuerpos y la no capacidad que tienen otros”*.¹⁹³ Posibilidad aquí significa no una posibilidad lógica y sí algo cercano a lo que Aristóteles entendió como potencia, en el sentido de que las mujeres son seres que en potencia pueden reproducir la vida humana: sus cuerpos son aptos para reproducir la vida a diferencia del cuerpo masculino. Esta potencia está presente incluso cuando las mujeres tienen histerectomías, han decidido no ser madres, son infértiles, pasaron por la menopausia o son niñas y todavía no han pasado por la pubertad. Lo importante es que todos estos momentos posibles en la vida de las mujeres comparten la potencia de dar a luz a un ser humano y dan lugar a peculiares formas de experiencia a lo largo de la vida. Tener senos, por ejemplo, que son glándulas mamarias con una función particular en la reproducción, determina el modo en que nos moveremos por el espacio y

¹⁹² La solución que da Moi es volver al concepto cuerpo-en-situación de Beauvoir, en el cual, como se mencionó al inicio de este capítulo, Beauvoir habla de la imposibilidad de separar el cuerpo sexuado (biológico) del modo en que el mundo se nos presenta. Cuerpo-en-situación no acepta la posibilidad de distinguir entre lo natural (objetivo) y aquello mediado.

¹⁹³ Alcoff, *Visible Identities*, p. 172.

con los demás. Dicho potencial “puede generar una amplia variedad de respuestas afectivas, de orgullo, deleite, pena, culpa, arrepentimiento o gran satisfacción al haber evadido la reproducción”.¹⁹⁴ Vayamos por pasos. La variedad de esas experiencias tiene ataduras culturales y la manera en que se viven es producto de esas ataduras; en ese sentido no son sólo objetivas. El análisis propuesto por la autora no conserva una estructura piramidal; ella toma el recurso de la red, en donde la totalidad de factores está siempre en juego; la biología no está en la base de la cultura, pero forma parte indispensable de los elementos que brindan complejidad a una red de sentido. Tanto los factores biológicos como los que constituyen las prácticas sociales de género están en continuo dinamismo, reordenándose de distintos modos. A esto agrega una consideración más: las descripciones no deben evaluarse por sus efectos dañinos normativos. Esto significa que una cosa es la heterosexualidad y su normalización dañina patriarcal neoliberal, y otra distinta es la descripción de la diferencia sexual. Es conveniente no hacer descripciones de la diferencia sexual a partir de sus efectos perniciosos.

Alcoff toca el plano de la concepción: “La afirmación de que las identidades son del tipo objetivo, basadas en la división biológica del trabajo reproductivo, no normaliza la heterosexualidad obligatoria, porque esto tampoco significa que la pareja heterosexual sea el medio idóneo para crianza”.¹⁹⁵ El material biológico reproductivo (hasta la fecha, por lo menos) es femenino y masculino; también hasta ahora, las diferencias anatómicas son condicionantes del proceso de concepción. Descriptivamente, el material biológico requiere diferenciación para la concepción. Esto, sin embargo, no justifica que las relaciones heterosexuales sean piedras angulares para la reproducción de la especie. Pensemos en

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ Alcoff, *Visible identities*, p. 173.

México, país en el que las familias heterosexuales son quizá uno de los ambientes menos propicios para la crianza infantil. Aquí la estructura familiar tiende a ser violenta en la mayoría de los casos, lo que contradice la confianza que usualmente se tiene en la familia heterosexual. Éste es un caso en el que la heteronormalización puede ser perniciosa.

En varios de sus textos, Alcoff cuestiona que la historia de la discusión sexo-género en el feminismo haya obedecido más a urgencias políticas que a preguntas ontológicas. Propone un alto a la politización de la ontología. Creemos que tiene razón, por ello en este análisis buscamos distinguir el plano de la descripción de la objetividad del género del plano de las normalizaciones, en donde opera el poder patriarcal, la violencia, la desigualdad, etcétera; creemos que se trata de planos distintos. También que el debate político es indispensable, pero no podemos desde él, desde la política, evadir la revisión de los supuestos. Una forma de comenzar con esa revisión consiste en cuestionar una oposición: aquella en que la cultura es mutable y la naturaleza no. También la naturaleza es mutable porque es algo modificable tecnológicamente. Que lo natural sea mutable tecnológicamente se ve en muchos cambios sustanciales de vivir la sexualidad, como la aparición de la píldora anticonceptiva, la concepción *in vitro*, la lactancia inducida, las operaciones para cambiar el sexo, etcétera. No sabemos si algún día será posible el embarazo masculino y la lactancia, pero suena altamente probable. Entonces, “la cultura no es simplemente la arcilla moldeable del deseo humano, es algo que se transforma dentro del contexto natural”.¹⁹⁶ La tesis de fondo es que la base objetiva de las categorías sexuales radica en la capacidad reproductiva que distingue a hombres y a mujeres. Esa categorización sexual basada en la división biológica y en las capacidades para la

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 175.

reproducción no establece un vínculo necesario con la reproducción efectiva ni con la heterosexualidad.

Recuperemos algunos avances hasta aquí desarrollados. Incluir el quiasmo en el análisis significa que la subjetividad no es teorizable, independientemente de la experiencia corporal en la que se viva. Entonces, la experiencia de tener un cuerpo femenino o masculino importa con todo su dinamismo y ambigüedad. Somos cuerpo (*we are embodied*), estamos en una relación constante de apropiación de eso que el tener cuerpo implica. La idea de corporeización resalta la capacidad de ver, pero también de ser, a la vez, visto. Decir que desde el cuerpo veo –a diferencia de la razón abstracta que ve– es mostrar, en la teorización, los límites de mi ver. En palabras de Merleau-Ponty, “ver desde algún sitio”. Lo que fundamenta la capacidad de ver no es una capacidad de dominio, sino la propia limitación de la mirada: “Hay una interdependencia ontológica entre ser visto y ver”.¹⁹⁷ Alcoff cita el siguiente apartado, que me parece más que preciso para cerrar la exposición hasta aquí sobre Merleau-Ponty y el quiasmo:¹⁹⁸

...la idea del *quiasmo*, es decir: toda relación con el ser es *simultáneamente* aprehender y ser aprehendido, la aprehensión es aprehendida, está *inscripta* y se inscribe en el mismo ser que ella aprehende.

A partir de eso, elaborar una idea de la filosofía: ella no puede ser aprehensión total y activa, posesión intelectual, puesto que lo que hay para

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹⁸ Cabe aclarar que la autora no le dio al quiasmo el peso que yo le he dado en esta exposición. Me pareció oportuno para retomarlo después y hasta cierto punto resignificarlo, y desde ahí cuestionar la lectura de la autora.

aprehender es un desposeimiento. Ella no está *sobre* la vida, sobrevolándola.¹⁹⁹

Para concluir, la articulación de las dos vertientes teóricas de las que abreva Alcoff puede sintetizarse si decimos, desde Gadamer, que el cuerpo es vivido desde un horizonte o un punto de vista particular, y que, con Merleau-Ponty, ese horizonte se abre desde la posibilidad corporal reproductiva. “Saber que puedes dar a luz a niños en el futuro afecta el modo en que nos imaginamos en esas situaciones. Esto constriñe de modos no dichos el desarrollo fluido de las identidades sexuales masculinas y femeninas.”²⁰⁰ Esto significa también que alguien nacido hombre debe lidiar indirectamente con esta situación. Como se ve, la profesora de CUNY da especial peso a la capacidad reproductiva y los roles sexuales en ella. Es cierto que, como dice Alcoff, la posibilidad de embarazo, lactancia, maternidad, etcétera, es parte del horizonte femenino que determina modos de abrir mundo desde la infancia hasta la vejez. Sin embargo, creo que su definición “Mujeres y hombres difieren en virtud de las relaciones de posibilidad de la reproducción biológica” requiere una revisión quiásmica. Considero que no ha cuestionado suficientemente que la línea entre hombres y mujeres es imposible de trazar con la nitidez que ella trázalo hace, porque existe biológicamente en grados, con matices, con variantes incluso a lo largo de la vida de un organismo. Considero que la autora de *The Future of Withness* conserva el dualismo del sexo al hablar de hombres y mujeres, y no está pensando en la revisión quiásmica, tensional, lo que en realidad es una dualidad. Si bien Alcoff logró discutir y volver quiásmica la separación sexo-género, eso no es suficiente; consideramos importante también hacer una revisión quiásmica de esa dualidad. Un segundo punto a discutir es que

¹⁹⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 231.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 176.

hay identidades que no son visibles: pienso en el caso de transgéneros que viven la falta de correspondencia entre su vivencia y su apariencia; esto supone retos a la teoría de Alcoff, que veo importante desarrollar. Para discutir lo anterior, remitiré antes a los trabajos de Fausto-Stelring y posteriormente regresaré a la discusión con Alcoff, apenas señalada en estas breves líneas.

VII. La ontogenia del sexo

En los Juegos Olímpicos de 1988, María Patiño, la vallista española, olvidó el certificado que daba constancia de lo que a todas luces parecía evidente, sobre todo para sí misma: María era una mujer. El Comité Olímpico Internacional (COI) había previsto la posibilidad de tal olvido y facilitó a los atletas la posibilidad de llamar al Centro de Control de Femenidad; tan sólo era necesario raspar unas cuantas células de la cara interna de la mejilla y en unas horas todo estaría resuelto. Cuando María se dirigió a la primera carrera, los jueces le prohibieron participar porque el control de sexo arrojó que tenía un cromosoma Y en el par en el que debería tener X. La situación llegó a oídos de la prensa europea y, a pocos meses de su regreso a España, su vida cambió por completo: María perdió sus títulos, su licencia federativa para competir, su permiso para entrenamiento, incluso a su novio. Al quedar fuera de su carrera deportiva y de su vida pasada, Patiño buscó a médicos. Después de muchas investigaciones, descubrió que tenía una condición congénita llamada insensibilidad a los andrógenos, lo que significaba que, aunque tuviera el cromosoma Y y sus testículos produjeran testosterona, sus células no reconocían la hormona masculinizante. Llegada la pubertad, sus testículos comenzaron a producir estrógenos, como sucede en todos los varones, lo cual hizo que sus mamas crecieran y su cadera se ensanchara. Sus testículos quedaron ocultos de nacimiento por los labios vulvares. Patiño

decidió volver y afirmar ante el COI que era una mujer, “ante los ojos de la medicina, de Dios y, sobre todo, de mis propios ojos”, dijo la vallista. Alison Carlson, tenista y bióloga de Stanford, la ayudó a emprender una batalla legal en contra del control de sexo. María fue sometida a exámenes de cintura pélvica y escapular; después de dos años y medio de constante lucha, la International Amateur Athletic Federation la rehabilitó como atleta femenil, lo que hizo de ella la primera mujer que desafiaba el control de sexo. Lo anterior llevó al Comité Olímpico Internacional a aceptar que la presencia del cromosoma Y no era más un criterio para el control de sexo.²⁰¹ Detengámonos en esa idea. Si el COI utilizara la fuerza muscular como criterio para distinguir a hombres y mujeres, este criterio resultaría complicado, sobre todo cuando se trata de atletas entrenados. Algunos años atrás se exigía a las participantes que pasaran una revisión desnudas como prueba fehaciente de su sexo, prueba que fue rechazada por denigrante. De ahí que el COI decidiera tomar los cromosomas como criterio último de realidad sobre el sexo. El caso de Patiño dejó claro que ése no es un factor decisivo. En la actualidad, el COI emplea un test de reacción de polimerasa para detectar secuencias de ADN implicadas en el desarrollo testicular. El problema es que ni este test puede ofrecer lo esperado, el sexo de un cuerpo es demasiado complejo. No hay manera de trazar divisiones claras entre hombres y mujeres, porque no hay a cabalidad tal cosa: hay grados de diferencias, mismos que difieren en cada organismo a lo largo de su vida, desde su gestación. Personas como Patiño son cuerpos disidentes: más resistentes a encajar en una categoría binaria. Estos cuerpos conllevan una incomodidad que usualmente es “corregida” quirúrgicamente, porque su existencia debilita las

²⁰¹ El COI empezó a fijar un criterio para control de sexo después de la Guerra Fría, cuando descubrió que, en los Juegos Olímpicos de 1968, algunos países de Europa Oriental estaban glorificando la causa comunista al infiltrar hombres en las pruebas femeninas para competir con ventaja.

convicciones (científicas) de la diferenciación sexual. Para mantener la división social del género, los cuerpos que salen de la norma son controlados.

Por ejemplo, la intersexualidad es esa indeterminación que socialmente pide a gritos el ajuste a la norma del género. En última instancia, esta normalización hace que el reconocimiento de hombres y mujeres sea una decisión social; la ciencia obedece y asiste frente a la necesidad social de definir el sexo. Por ejemplo, si un bebé nace con dos cromosomas X, oviductos, ovarios y útero, pero también con un pene y un escroto externo, los médicos dirían que es una niña a pesar del pene, porque potencialmente puede dar a luz. Dicho potencial es el criterio último para definir hacia qué sexo se inclinará el intersexual. Sin duda, esto da cuenta de que hay intereses artificiales-tecnológicos por normalizar la sexualidad. En el capítulo “¿Existen realmente las hormonas sexuales?”, Fausto-Sterling narra los procesos científicos que acompañaron el reconocimiento y la producción sintética de las hormonas esteroides responsables, entre otras cosas, del dimorfismo sexual. Es muy notable que en un momento del relato enfatice la creciente contradicción que acompañó el hallazgo de las hormonas ahora conocidas como progesterona y testosterona, sobre todo por la cantidad de veces en que era imposible asignar un sexo único y total a cada hormona, y la necesidad social de los científicos implicados por “sexuar” las hormonas.

Capítulo tras capítulo de la edición de 1939 de *Sex and Internal Secretions* discute el hallazgo sorprendente de hormonas “masculinas” en los cuerpos femeninos y viceversa, pero Frank Lillie [miembro del Consejo Nacional de Investigación sobre hormonas financiado por Rockefeller] nunca consideró que ese travestismo

hormonal comprometiera su noción subyacente de una discusión biológica entre machos y hembras.²⁰²

El absurdo llegó a su límite cuando el científico alemán Bernhard Zondek notificara su descubrimiento de la excreción masiva de hormona estrogénica en la orina del caballo semental (ese mítico y caro símbolo de virilidad): “[...] La primera notificación del hallazgo de hormonas masculinas en hembras se publicó en 1931, y en 1939 este resultado había sido confirmado en al menos 14 publicaciones”.²⁰³

Otro ejemplo de cómo los criterios sociales del género afectan los criterios científicos se encuentra en la raíz de la palabra *estrógeno*, que deriva de *estratus* (tábano, loco, insano). En un bar cercano a su colegio universitario, el endocrinólogo A. S. Parkes y sus amigos acuñaron el término *estrina*, que hace referencia a la raíz latina mencionada. En 1935, el comité de hormonas sexuales de la Organización Sanitaria de Naciones eligió el término *estradiol* para la sustancia producida a partir de los ovarios de una cerda, ligando así *estratus* a la terminología de la química orgánica.²⁰⁴

Hasta este punto estamos de acuerdo con Butler o Paul Preciado, autores que han repetido de muchas maneras que el sexo es un efecto del género, también en sentido material. Es decir, estamos de acuerdo en que nuestra concepción del género afecta el conocimiento del sexo directamente, ya que el éste se moldea en circuitos científicos. Sin embargo, esto requiere un matiz. Tratamos de conciliar lo anterior con la objetividad del

²⁰² Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, Melusina, España, 2006, p. 216.

²⁰³ *Ibid.*, p. 221.

²⁰⁴ En realidad, diversos órganos pueden sintetizar hormonas esteroides; la progesterona y testosterona son ejemplos de este tipo de hormonas, que pueden afectar en el nivel anatómico y comportamental, que modifican de distinta manera tejidos en machos y hembras, y que están presentes en machos y hembras en distintas proporciones. Sin embargo, es interesante mirar este caso en el que las hormonas de una hembra son nombradas por una raíz latina con un significado que remite a la locura.

sexo, pero pensando en una objetividad corporal que además es moldeada por la ciencia y sus prejuicios. Mi interés al hablar del caso de intersexualidad de María Patiño busca problematizar la definición de Alcoff para la que hay objetividad en el sexo, si consideramos la capacidad reproductiva, sin embargo, eso no significa que busque deslindarme de lo ganado con Alcoff en su apuesta por la objetividad, sólo difiero en los contenidos que da a esa objetividad. Esto es, busco discutir con la tesis de que la objetividad de la categoría mujer se juegue en su potencial para reproducir la vida. La intersexualidad de la vallista olímpica nos deja ver que es necesario repensar los contenidos de la objetividad en el sexo. Mi tesis es que esto no se reduce a aquellos rasgos propios de la reproducción (aunque se piense como potencia), como sostiene Alcoff, porque dicha afirmación lleva el problema biológico de la sexualidad (y sus gamas, faces y complejidades) a lo que se podría leer incluso como una definición más cercana a su función social (lejana de la complejidad de los sistemas biológicos). Anne Fausto-Sterling nos ayudará en este momento; ella, sensible a las aproximaciones foucaultianas que ven el poder como reproductor de discursos científicos, pero también como bióloga, nos permitirá volver a la noción de quiasmo, desde otro ángulo.

Por mi parte comparto la convicción de Foucault, Haraway, Scott y otros de que nuestras experiencias corporales son el resultado de nuestro desarrollo en culturas y periodos históricos particulares. Pero, especialmente como bióloga, quiero concretar el argumento. A medida que crecemos y nos desarrollamos de manera literal y no sólo discursiva, construimos nuestros cuerpos, incorporando la experiencia en

nuestra propia carne. Para comprender esta afirmación debemos limar la distinción entre cuerpo físico y el cuerpo social.²⁰⁵

Se trata de una bióloga que reconoce, al igual que Merleau Ponty (y otros muchos autores), que el análisis biológico sobre la sexualidad humana tiene como base un pensamiento dualista; ella se propone discutir con tres principales: sexo/género, naturaleza/crianza y real/construido. Sus investigaciones científicas sobre las diferencias anatómicas, entre machos y hembras y entre hombres y mujeres, la llevan a la siguiente propuesta: “Propongo cambiar el *bun mot* de que *la sexualidad no es un efecto somático, es un efecto cultural* por la idea de que la sexualidad es un hecho somático creado por un efecto cultural”.²⁰⁶ La cita anterior va en la línea de lo hasta aquí expuesto con Alcoff y Merleau-Ponty.

Fausto-Sterling escoge como marco analítico la teoría de los sistemas ontogénicos: ésta ve a los seres humanos como biológicos y sociales. La teoría de los genes tuvo una tendencia triunfalista que pensó que, una vez descubierta la genética, se podrían manipular todos los aspectos de la vida humana. Hubo una gran decepción con el descubrimiento de la no linealidad de la relación gen-función, ya que ésta presenta muchas variables imposibles de anticipar en un modelo de causa-efecto. Ese descubrimiento antecede la teoría de los sistemas ontogénicos, que básicamente “niega que haya dos tipos fundamentales de procesos; uno guiado por los genes, las hormonas y las células cerebrales, y otro por el medio ambiente, la experiencia, el aprendizaje o fuerzas sociales (esto es, la crianza)”.²⁰⁷ Susan Oyama, filósofa y pionera en la teoría de sistemas ontogénicos, en *Ontogeny and*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ Fausto-Sterling, *op. cit.*, p. 42.

the Central Dogma afirma: “La herencia no está limitada a los genes, o a las células embrionarias, en ella es relevante también el desarrollo que se tiene en el ambiente”.²⁰⁸

Oyama debate con la división irreconciliable naturaleza-crianza detrás de la vieja disputa entre Darwin y Lamarck, y que busca explicar la adaptación por la selección natural o por los caracteres adquiridos. Oyama, en la búsqueda de lo que llama un “darwinismo propiamente científico”, en su obra *Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution* brinda una definición de su teoría:

Disputo que la información es desarrollada no por una creación especial de la nada, sino, siempre desde la transformación condicional de una estructura previa, por procesos ontogénicos. Dependiendo del nivel de análisis, esta transformación puede ser descrita como una interacción entre sistemas o entidades, como células u organismos, o como cambios dentro de un sistema o entidad, tales como un embrión o una familia; mientras conjuntos de interactuantes forman un juego, un cambio sutil es suficiente para cambiar de una perspectiva a otra.²⁰⁹

Hay un caso que menciona Fausto-Sterling que me parece muy útil para explicar por qué esta teoría está más allá del modelo binómico. Peter Taylor describe a una cabra nacida sin las patas delanteras y que durante toda su vida pudo saltar sobre sus patas traseras. Después de su muerte, fue analizada por anatomistas que descubrieron que tenía una espina dorsal en forma de S, muy parecida a la humana, con huesos engrosados, inserciones

²⁰⁸ Susan Oyama, “Ontogeny and the central dogma; Do we need the concept of genetic programming in order to have an evolutionary Perspective?”, p. 24; en Gunnar y Thelen, *Systems and Development*, vol. 22, Hillsdale, NJ, 1989, pp. 1-34.

²⁰⁹ Susan Oyama, *The Ontogeny of Information, Developmental Systems and Evolution*, Cambridge University Press, Nueva York, 1985, p. 4.

musculares modificadas y otros correlatos de movimiento sobre dos patas.²¹⁰ Su sistema esquelético fue resultado de la historia de sus desplazamientos a lo largo de la vida. Sus genes y su entorno no funcionaron aislados en su anatomía, sino en conjunto a lo largo de su historia particular. Ni los genes ni el entorno determinan la anatomía y esto se puede ver en el caso de esta cabra, cuyo esqueleto presenta considerables diferencias en comparación con otras que no tuvieron un destino similar.

Fausto-Sterling, al igual que Oyama, sostiene que vivimos en un mundo genocéntrico, es decir, el modo en que damos explicaciones después de descubierto el genoma humano tiene como principio básico los genes. Tomo una cita de Fausto-Sterling, en la que explica que un repaso por fisiología genética básica nos deja ver que

El ADN es una molécula compuesta de unidades llamadas bases. La información genética no es una línea continua en la molécula de ADN. Un tramo que codifica parte de una proteína (exón) puede estar junto a una región no codificadora (un intrón). Antes de que la información genética pueda usarse para sintetizar proteínas, la célula debe producir un molde de ARN de la región de ADN que contiene la información requerida. Luego entran en acción enzimas que cortan los intrones y pegan los exones para obtener la secuencia lineal que sirve de plantilla para una proteína específica. La síntesis de la proteína requiere además la actividad coordinada de moléculas de ARN especiales y numerosas proteínas diferentes.²¹¹

²¹⁰ Cfr. Peter Taylor, "Natural selection: A heavy hand in biological and social as thought", *Science as Culture*, 7(1), 1998, pp. 5-31.

²¹¹ Fausto-Sterling, *op. cit.*, p. 283.

En pocas palabras, los genes producen proteínas, pero es todo el proceso en donde las variables son numerosas el que abre múltiples traducciones de ese ADN; el ADN desnudo no produce proteínas, se necesitan otras moléculas (el ARN de transferencia, que transporta aminoácidos); otras proteínas llevan el mensaje genético del núcleo al citoplasma.

Toda esta larga cita anterior para llegar a lo que aquí nos interesa: los productos genéticos no son obra, por entero, de los genes. Hay un ejemplo que da la autora en el libro y que me parece notable. El neurobiólogo comparativo G. Ehret ofrece un estudio del comportamiento paternal de los ratones.²¹² Se vio que los machos que nunca han tenido contacto previo con las crías se desentienden de ellas; basta un día o dos, incluso menos para que demuestren un reflejo paternal, que consiste en que, cuando las crías se alejan del nido, los nuevos padres, preocupados, las regresan. Ehret y su equipo descubrieron que la exposición a las crías incrementaba la recepción de estrógeno en ciertas áreas cerebrales. Parece que la experiencia de paternidad modifica la fisiología hormonal del cerebro masculino. Este ejemplo nos lleva a otra cosa importante: los cerebros son plásticos, ciertas señales del entorno estimulan la proliferación de neuronas y determinadas conexiones entre ellas. El cerebro de un recién nacido es bastante incompleto, las conexiones neuronales y otras partes del cuerpo son provisionales y requerirán estimulación a lo largo de su vida para hacerse permanentes. En algunas regiones neuronales, el desuso hace que se pierdan conexiones en los primeros dos años de vida. Para consolidar conexiones neuronales, el cerebro reviste fibras nerviosas individuales con una vaina de grasa llamada mielina. El cerebro de un bebé humano está parcialmente mielinizado, el incremento de mielinización se multiplica entre la primera y segunda década de vida, y hay otro incremento adicional de

²¹² Ehret *et al.*, "Oestrogen receptor occurrence in the male mouse-modulation by paternal experience", *Neuroreport*, (4)11, 1993, pp. 1247-1250.

60 por ciento entre los 40 y 60 años. La autora menciona estudios recientes que han descubierto que grandes grupos de neuronas pueden modificar su patrón de conectividad (o *arquitectura*, término neurológico). Se ha comparado la representación del córtex cerebral de los dedos de la mano izquierda de músicos que tocan instrumentos de cuerda con otros de la misma edad y sexo, pero sin experiencia en instrumentos. En el homúnculo cortical de los instrumentistas, los dedos de la mano izquierda son visiblemente mayores. Hay muchas experiencias similares con la gente que pierde la vista en algún momento de la vida o alguna extremidad.²¹³ La complejidad, por ejemplo, en el campo neuronal depende de la intensidad de la interacción de múltiples neuronas para la consecución de un fin. Las respuestas no son lineales, esto significa varias posibilidades. Primero, que un efecto pueda alcanzarse mediante distintas redes neuronales. También, que las redes puedan rearticularse para suplir la carencia o la ausencia de un conjunto que parecía fundamental para la consecución de un fin. En este haz de posibilidades, pequeños cambios pueden tener grandes efectos. Todo lo anterior sirve para sustentar, desde otro frente, la imposibilidad de sostener la distinción mente-cuerpo, en donde el cuerpo es precursor de comportamiento, y, en su lugar, sustentar que entorno y cuerpo son coproductores de comportamiento, sin ningún tipo de prioridad. Esto porque, como señala Jeffrey Elman en *Rethinking Innateness*, los animales de vida social compleja pasan por periodos largos de inmadurez posnatal, lo que es un peligro porque los vuelve vulnerables, dependientes, sociales. Entre todos los primates, los que más tardan en madurar son los humanos, entonces su periodo ontogénico de desarrollo se prolonga y esto los deja en extremo sensibles al entorno.

²¹³ Para el año de publicado el libro, los estudios de neuroplasticidad estaban empezando. La autora sugiere dar seguimiento a Byrne en relación con el tema de la plasticidad nerviosa. Cfr. J. H. Byrne, "Plastic plasticity", *Nature*, 389, pp. 791-792.

Sexing Bodies es un libro que pasa por la dimensión anatómica y fisiológica del género. A lo largo de él, la autora hace referencia al modelo de banda de Möbius como metáfora visual para explicitar la doble dimensión social y material implicada al hablar del sexo. Elizabeth Grosz, en *Volatile Bodies*, describe la banda de Möbius como una cinta plana torcida una vez y pegada por los extremos, la cual forma una superficie circular retorcida. Imaginemos una hormiga desplazándose por dicha superficie. Al inicio del viaje la hormiga estará en la cara externa de la cinta, pero a medida que se desplace sin despegarse empezará a caminar sobre la cara interna. Digamos que el cuerpo es la cara externa de la banda y la cultura es la cara interna; como se ven en la imagen, no podemos ver continuidad en la cara interior y exterior, se pasa de un lugar al otro sin límite claro. Los riesgos políticos de no ver las dicotomías en que están montados los debates biológicos afectan a casos como el de Patiño; una consideración sobre el sexo como la que aquí se propone no hubiera acabado con la carrera de la deportista: quizá se hubiera asumido su femineidad desde otros recursos explicativos, además de los genes.

Tres principios para hablar de la materialización del género son propuestos por Fausto-Sterling al final de su libro:

1. El binomio naturaleza-crianza es indivisible.
2. Los organismos (humanos o no) son procesos activos, blancos móviles, desde la concepción hasta la muerte.
3. Ninguna disciplina académica o clínica sola puede proporcionarnos una manera infalible o mejor que ninguna de entender la sexualidad humana.²¹⁴

²¹⁴ *Ibid.*, p. 281.



Dibujo de Adam Pekalski

La teoría de la ontogénica no es útil para el que requiera una guía metafísica para encontrar la verdad en pocas y simples conclusiones, que es uno de los criterios de verdad por los que la ciencia se inclina para aceptar una teoría; tampoco ofrece conclusiones sobre lo deseable, lo natural o lo inevitable. Su potencial es, en palabras de Oyama, el de “dar claridad, dar coherencia, dar consistencia, y un diferente criterio para interpretar datos”.²¹⁵ Un caso que puede ayudarnos a demostrar lo anterior y las implicaciones políticas, que son las que nos interesan, de un enfoque como el aquí planteado es la investigación de Simon Le Vay. En 1991, Le Vay anunció en la revista *Science* el hallazgo de diferencias

²¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

estructurales cerebrales entre homosexuales y heterosexuales.²¹⁶ Los recibimientos del “hallazgo” fueron diversos: muchos gays lo encontraron heroico, porque por fin alguien encontraba las razones de su situación y los deslindaba de ese lugar social de “anormalidad”; la Iglesia lo encontró reprobable, porque atentaba contra la creencia de que la homosexualidad es un pecado y por tanto un acto libre. Esto deja ver que un hallazgo biológico parado en el binomio naturaleza-crianza que dé cuenta de la homosexualidad suele prestarse para diferentes recibimientos y usos. Tanto la izquierda como la derecha pueden encontrar ajustes a sus propios intereses. En este caso, el “hallazgo” de Le Vay “favoreció” a la comunidad gay, pero si se tratará de un “hallazgo” sobre diferencias genéticas entre razas, la situación sería fácilmente aprovechada por la derecha. La teoría de los sistemas ontogénicos nos permite reconocer que están mal planteados estos “hallazgos”, con independencia de criterios políticos. Mi interés al traer este texto es reparar en que muchos de los problemas relacionados con raza, género o preferencia sexual no pueden tratarse sin más desde criterios morales o políticos: es importante incorporar los matices, los avances, las nuevas aproximaciones que la ciencia ha hecho al respecto. Y esos avances hay que integrarlos a la discusión filosófica reciente en materia de género y raza. En adelante volveré a la discusión con Alcoff.

VIII. Comentarios críticos a las identidades visibles

La objetividad que ve Alcoff en las diferencias claras entre hombres y mujeres es insostenible después de una revisión de la ontogenia del sexo: decir que “mujeres y hombres difieren en virtud de las relaciones de posibilidad de la reproducción biológica” descansa en una diferenciación clara de la sexualidad en funciones, órganos, hormonas,

²¹⁶ Simon Le Vay, “A difference in hypothalamic structure between heterosexual and homosexual men”, *Science*, 253, 1991, pp. 1034-1037.

tejidos, etcétera. Sin embargo, como primer momento, Fausto-Sterling nos da razones para sostener que aquello que la biología, la medicina, la química orgánica y la fisiología han estipulado como “femenino” y masculino” obedece a esquemas sociales, pero que, conforme avanzan los descubrimientos científicos en esa materia, éstos resultan más asexuales –como muestra basta volver al ejemplo mencionado sobre la asexualidad de aquellas hormonas que se solían considerar como “las hormonas del sexo”–. Lo otro que proporciona esta última aproximación es un enfoque complejo respecto al tema de la sexualidad. Una de las razones por las que me interesó fue un relato al inicio de *Sexing Bodies*, en el que la autora aborda el aparente sinsentido de haberse casado por amor con un hombre y, a mediana edad, descubrir que sus preferencias sexuales eran totalmente homosexuales. Pensar el sexo como sistema ontogénico permite explicar el cambio de preferencia sexual a mediana edad, si consideramos que el ambiente modifica hormonas y que hay otros muchos factores que, como se dijo, de ser modificados en pequeñas cantidades pueden provocar efectos grandes y significativos. El caso de María Patiño también puede entenderse como un sistema ontogénico y así será más fácil dar cuenta de la falta de correspondencia entre genes y fenotipos. También podemos, desde ahí, tener más recursos explicativos para dar cuenta de la transexualidad; si ésta aparece en alguna etapa de la vida, hay muchos factores que estarían detrás de cambios en el comportamiento, en el deseo sexual e incluso en la comodidad o incomodidad que tenemos con la sexualidad de nuestro cuerpo. Fausto-Sterling, con *Sexing Bodies*, busca mostrar que “nuestras etiquetas de homosexual, heterosexual, bisexual, transexual no son categorías válidas en absoluto y sólo se comprenden bien en términos de acontecimientos ontogénicos únicos que afectan a individuos particulares”.²¹⁷ Nos parece que éste es un buen elemento para considerar y, a

²¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

diferencia de otras aproximaciones enteramente filosóficas que han sido tratadas en la tesis, creemos que una reflexión sobre la sexualidad y sobre el género no puede prescindir de los aportes de la ciencia. Sin duda, dar más peso a la corporalidad permite echar mano de otros horizontes explicativos.

Creemos que lo aquí avanzado es compatible con dos aspectos que Alcoff defiende a lo largo de la obra citada en este capítulo:

- La subjetividad situada está implicada en la producción de conocimiento desde un horizonte de sentido, al ser el sitio de convergencia donde se administra lo significativo. Con Alcoff, llevamos esto al terreno de las identidades sociales localizadas, al aseverar que es posible hablar de una fusión de horizontes en el género.
- Con Merleau-Ponty, recuperar el cuerpo con la noción de quiasmo nos permite mover las bases de muchos debates en el feminismo y sustituir el binomio mente-cuerpo por la formulación cuerpo-en-el-mundo, con el cuerpo como quiasmo primordial. Así fue como lo vinculamos.

El desarrollo que hicimos de algunos de los hilos centrales de la teoría de la identidad visible se puede ubicar como un intento de dar alternativas no nominalistas ni realistas, tampoco esencialistas, sobre esto que recientemente se ha llamado metafísica del género. Creo que los esfuerzos de autoras como Haslanger, Stoljar, Moi, Babbit, Witt, Alcoff, Heinämaa, etcétera, por pensar en aquellos supuestos sobre los que descansa el feminismo de la tercera ola apenas han comenzado. Lo que traté al mostrar el panorama es dar pruebas de que hay más novedad teórica de la usualmente citada.

Por último, en el XIX Congreso Internacional de Filosofía, realizado en Aguascalientes, presenté avances de esta investigación y una mujer transgénero del público me cuestionó sobre los alcances de la identidad visible, simplemente porque hay casos de identidades no visibles. En específico, ella no mencionó algún caso particular; la comunidad transgénero que no ha atravesado por el proceso de cambio de sexo, o incluso que no ha aceptado su condición transgénero, vive en un desajuste entre su identidad de género y aquel género visible para los otros. Le hice a Alcoff una pregunta similar cuando estuve de estancia y tuve la oportunidad de hacerle entrevistas cotidianas sobre sus textos. A la pregunta anterior, ella contestó que los transgénero pueden ser vistos como una excepción. La identidad visible, como es concebida por la autora, está pensada en el cruce entre los debates de raza y género. En este trabajo, el tema de la raza no apareció, pero creo que es un poco más fácil hablar de identidad visible desde ahí. Creo que el género presenta por lo menos al o a la transgénero “en clóset” como un caso problemático. Quizá sea más afortunado pensar en identidad quiásmica en lugar de visible, tanto para raza como para género. Y así, pensar como punto de partida el cuerpo como quiasmo, no tanto visible, sino como cuerpo-en-el-mundo.

Conclusiones

Citar es una cuestión política, esto es algo de lo que estoy convencida. Al inicio de este trabajo me había propuesto citar únicamente a mujeres. En contra de la tesis de que las ideas no tienen género, comparto el acierto de la teoría decolonial y los estudios de feministas al reconocer la importancia del sitio de enunciación como condición epistemológica. Por esa razón, la asexualidad de las ideas siempre me ha parecido imposible. Mi interés al inicio era sólo citar a mujeres, sobre todo por fines disciplinares; me interesaba el reto de hacer una tesis para un posgrado en filosofía en la que sólo citara filosofía escrita por mujeres y pensé en repetir con ello el intento admirable de Graciela Hierro, mismo que fue imposible de consumir. Desafortunadamente, el propósito fue imposible también para mí, sobre todo para alcanzar la profundidad que los problemas aquí expuestos demandaban. Esto me deja ver que hacen falta más y más tesis que pretendan lo que yo no pude consumir; estoy convencida de que eso requiere tiempo, constancia y una tradición que poco a poco empieza a conformarse.

Hay muchos temas que esta investigación me ha abierto. Algunos, ni siquiera tuve oportunidad de compartirlos en este texto, por ejemplo las discusiones del feminismo marxista que estudié a propósito de mi revisión de Nancy Fraser, Cinzia Arruza, Roswitha Scholtz, entre otras. Los alcances de sus contribuciones son enormes y ameritan muchos más estudios que los que he podido realizar hasta aquí.

En general, puedo decir que quizá haya dos asuntos más importantes que quedan por pensarse. El primer punto es un trabajo profundo sobre las repercusiones para pensar la raza a partir de la identidad visible en Alcoff. Ella dialoga con una tradición poco conocida en México, y por mí: la filosofía sobre la raza. Raza y género son dos problemas distintos;

hasta aquí podemos concluir que este trabajo me dejó reconocer que la subjetividad sin más, sin cuerpo, no es posible y que pensar en identidades quiásmicas, si bien nos permite comenzar a problematizar género y raza, nos plantea otras interrogantes. Raza y género son dos identidades visibles porque marcan el cuerpo, son reconocibles a simple vista y determinan el modo en que el mundo aparece. El racismo, en el afán por encontrar fundamentos biológicos, ha buscado pruebas genómicas que den cuenta de las diferencias entre grupos raciales. Hasta la fecha nadie ha probado que exista las raza como ente discreto en términos genéticos. Incluso en el caso de que se lograra probar que hay diferencias genéticas raciales, esto no justifica que unas razas sean mejores que otras. Para hacer dicha jerarquía se tendría que resolver antes por qué la diferencia puede ser integrada con criterios de valor. Usualmente el racismo apela a diferencias culturales para poder afianzar las desigualdades raciales, al argumentar, por ejemplo, que la gente de color suele cometer más crímenes, tener menos IQ, ocupar trabajos menos intelectuales, tener menor poder adquisitivo, etcétera. Se llega a conclusiones que afirman que ciertas razas son menos inteligentes o son menos racionales y más sexuales. Esto descansa en muchos errores, entre ellos, el traspie básico de vincular características físicas con rasgos culturales. Entonces, la asociación entre rasgos de raza –cabello chino, nariz grande, baja estatura e inferioridad racial– es ideológica, porque confunde el efecto de una situación geopolítica desventajosa con una característica física que tienen en común los miembros del grupo social que, por la circulación de poder y por determinada economía política, los colocó en situación de dominación.

El sexismo descansa en algo más, no muy distinto, pero es importante mencionar ciertas diferencias. Las diferencias raciales, esto es tono de piel, tipo de pelo, estatura,

incluso el tono muscular, se distinguen de las marcas corporales de aquello que se reconoce como un rol en la reproducción. Si seguimos la búsqueda racista por encontrar en la genética distinciones raciales, la búsqueda del sexismo por encontrar aquello que genéticamente está detrás de las diferencias entre hombres y mujeres descansaría en la diferencia cromosómica XX y XY. Vimos que eso es imposible por las complejidades mostradas con Fausto-Sterling. Sin embargo, habrá más cercanía y posibilidad para pensar en una relación entre genes y sexo que entre genes y raza. La balanza se inclina más a ciertas influencias cromosómicas del lado del sexo.

A pesar de que la historia de la humanidad está colmada de casos que cuestionan la asociación del fenotipo XX y XY con la función social mujer y hombre, respectivamente, el sexismo pasa por alto toda precisión y asocia cromosomas XX con menor inteligencia, mayor disposición para el trabajo de cuidados, el trabajo doméstico y la maternidad. Es decir, el sexismo asocia el rol femenino en la reproducción a un sitio secundario entre los sexos.

Ante el racismo y el sexismo ha habido respuestas críticas. El análisis sobre la raza, para contrarrestar el racismo, se orienta a dar cuenta de la génesis del racismo ideológico en la historia económica, política y colonial que gestó lo que ahora vivimos como discriminación. Sobre la raza, hay una tendencia general que se inclina por lo que Alcoff y otros autores denominan eliminativismo racial: una posición que tiene la intención de eliminar la raza como criterio de valor entre grupos sociales. El eliminativismo no trata de afirmar que la raza sea una ilusión, sino que la historia ha sido tan arbitraria que los rasgos físicos de las razas no tienen que ver en absoluto con el sitio social que éstas ocupan en la actualidad. La tendencia es a tomar más herramientas histórico-políticas para hablar de

raza. Con la diferencia sexual hay un matiz por aclarar. Sexo y raza son marcas del cuerpo, modos de abrirse al mundo desde un cuerpo. No pretendo decir que la raza sea más cultural que natural y que el sexo sea más natural. Sin embargo, sí creo que son dos cuestiones distintas. Si bien la tensión quiásmica entre cuerpo-mente y naturaleza-cultura nos puede ayudar a comprender en qué sentido y para qué caso en particular los binomios están implicados. El cuerpo es importante para la raza en tanto ha culturizado rasgos corporales (aunque no tenga una realidad genética), pero el cuerpo es hasta cierto punto más importante para hablar de sexo, porque creo que las diferencias corporales entre hombres y mujeres son ineludibles –como Gayle Rubin, Freud y Lévi-Strauss lo vieron, las diferencias entre hombres y mujeres son ejes de la organización social–. No es lo mismo una diferencia racial, por ejemplo el tipo de pelo, que la capacidad de concebir a un ser humano; hay diferencias sustanciales en el grado de implicación de la corporalidad. Las identidades sexuales requieren una exploración que considere en primer plano el cuerpo como dualidad quiásmica. Considero indispensable desarrollar las mejores descripciones analíticas posibles para poder alcanzar las políticas idóneas para cada caso.

La importancia de la corporalidad se ve en muchas de las pugnas paradigmáticas de la lucha feminista; mencionamos sólo dos: *a*) el reconocimiento que se espera en materia laboral a las necesidades de lactar y que la maternidad demanda, y *b*) el derecho al aborto. Ambas requieren poner en primer plano el asunto de la corporalidad, porque ahí está en juego la legalidad que se ejerce sobre el cuerpo, el cuerpo pensado en la complejidad que aquí se ha tratado de presentar. Esto representa un giro respecto al sujeto moderno, que está detrás de muchas legislaciones y que no es útil para la defensa de estas necesidades. Si algo permite esta revisión de ciertos momentos de la filosofía feminista ha sido estipular en qué

sentido la abstracción del sujeto moderno es insuficiente y en qué sentido es posible pensar la identidad.

El segundo asunto pendiente es la pregunta acerca de la traducción de la complejidad aquí presentada, respecto a la objetividad sexual, en un nivel político. Es decir, cómo traducir la identidad quiásmica sexual a un nivel político para adaptarse a la legislación o la normatividad política. Un intento de consumir el problema que quedó pendiente en esta tesis busca utilizar la noción de analogía recientemente trabajada por el Dr. Enrique Dussel, sin embargo, fue imposible llegar a dicha problematización por falta de tiempo y porque preferí pensar en los debates ontológicos anteriores a una consideración política. Dejo eso como un segundo momento para desarrollarlo pronto.

Bibliografía

- Alcoff, Linda, “The Politics of Postmodern Feminism”, *Cultural Critique*, Spring 1997.
- *Visible Identities, Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, 2006.
- “New Epistemologies: Post- Positivist Accounts of Identity”, en *The Sage Handbook of Identities*, Edited by Chandra T. Mohanty, SAGE publications, London, 2010.
- Aguilar, Mariflor, *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler*, UNAM, México, (en proceso de publicación).
- Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1982.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2010.
- Arruza, Cinzia, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Traficantes de sueños, 2016.
- “El género como temporalidad social: Butler (y Marx)” en *Posiciones, Revista de debate estratégico*, Noviembre, 2017.
- Bartky, Sandra, *Feminist and Domination, Studies in Phenomenology of Opression*, NY, Routledge, 1991.
- Beauvoir, Simone, *The second sex*, translation Constance Bord and Sheila Malovany-Chevallier, Vintage Books (unabridged edition), Random House, New York, 2011.
- Benhabib, Seyla, Butler, Judith, Cornel, Drucilla y Fraser, Nancy, *Feminist Contentions, A Philosophical Exchange*, Routledge, 1995.
- Benhabib, Seyla, *Situating the self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, 1992.
- Butler, Judith, “Merely Cultural”, *New Left Review*, I/227, January/February 1998.
- *Mecanismos psíquicos del poder, Teorías sobre la sujeción*, Cátedra 2001.
- *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, Routledge, NY, 1997.

---*Lenguaje poder e identidad*, trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado. Ed. Síntesis, Madrid, 2004.

---- *Psychic life of power, theories on subjection*, Standford University Press, California, 1997.

---“Performative Acts and Gender Constitution, An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4. (Dec., 1988), pp. 519-531. The John Hopkins University Press.

--- *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós SAICF, 2002.

---- *Gender trouble, Feminism and subversion of identity*, Routledge, New York, 1990.

----*Ondoing Gender*, Routledge, New York, 2004.

Butler, J. y Gayatri Spivak Chakravorty, *¿Quién le canta al estado nación?*, *Lenguaje, política, permanencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009 .

- Byrne, J.H. “Synapses Plastic plasticity”, *Nature* 389, 791-792, 1997.

-Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (ed.), *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

-Culler, J. *Sobre la deconstrucción*, Madrid: Cátedra, 1986.

-Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2005.

--- “Firma, acontecimiento y contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.

---*Positions*, Chicago University Press, Chicago, 1978.

-Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural editores, La Paz, 1994.

- Engels Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Editorial Progreso, Moscú, 1981, Tomo 3.
- Elam, Diane, *Feminism and deconstruction, Mise en Abyme*, Routledge, 1994.
- Ehret, et al. "Oestrogen receptor occurrence in the male mouse-modulation by paternal experience". *Neuroreport* (4) 11 1247- 50, 1993.
- Fausto-Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados*, Melusina, España, 2006.
- Foucault, Michel, *Voluntad de saber, Historia de la sexualidad*, vol. I, México, Siglo XXI, 2011.
- Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- "Foucault" en *Ética, estética y hermenéutica*, Obras esenciales, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1999.
- Flax, Jane, o *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, University California Press, 1990.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York.
- Freud, Sigmund, "Duelo y Melancolía", en *Obras Completas* tomo XIV, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993.
- "El yo y el ello" en en *Obras Completas* tomo XIX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.
- Fraser, Nancy, *De la redistribución al reconocimiento, dilemas de la justicia en la era postsocialista*, New Left Review, I-212,1995, Jul-Ags.
- , *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso London, 2013
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991.
- Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.

- Halperin, David, *San Foucault*, Ediciones literales, Córdoba, 2000.
- Hartmann, Heidi, “El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista”, *Teoría y práctica* (no. 12-13), 1983.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Irigaray, Luce, *Espejismo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007.
- Laclau, E. Mouffe, C. *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Argentina, 2011.
- Lakoff y Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago University Press, 1980.
- Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenge to Western Turn*, NY, Basic Books, 1999.
- León-Portilla, Miguel. *Memoria azteca de la conquista*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, México.
- Le Vay, S. “A difference in Hypothalamic Structure between Heterosexual and Homosexual Men”, *Science*, 1034-1037, 1991.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1967.
- Martínez Velasco, Cintia, *#Miprimeracoso, la agencia de las palabras y lo inefable de sus efectos*, <http://www.iaphitalia.org/cintia-martinez-velasco-miprimeracoso-la-agencia-de-las-palabras-y-lo-inefable-de-sus-efectos/>
- Marx, Karl, *El capital, Crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Marx, K y Engels F. *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Ediciones Grijalvo, Barcelona, 1974.
- Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, pp 20.

- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Mohanty, Chandra T. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en *Descolonizando el feminismo, teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Valencia, 2008. pág. 117-163.
- Mouffe, C. Laclau, E. *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Argentina, 2011.
- Oyama, Susan, *Ontogeny and the Central Dogma; Do we Need the Concept of Genetic Programming in Order to Have an Evolutionary Perspective?*, In Gunnar y Thelen, *Systems and Development*. Vol. 22, pag 1-34, Hillsdale, NJ, 1989.
- The Ontogeny of Information, Developmental systems and evolution*, Cambridge University Press, New York, 1985.
- Palacios, Marta “Una lectura feminista de la “fenomenología del Eros” levinasiana. *Otros textos para Emmanuel Levinas*, *Anatellei* n° 18, 2007, pág. 105-123.
- Peretti, Cristina de “Entrevista con Jacques Derrida”, *Política y Sociedad* (3), pp 101-106, Madrid, 1989.
- Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 2005.
- Ramírez, Mario Teodoro, *La filosofía del quiasmo*, Fondo de Cultura, 1994.
- Rubin, Gayle, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, New York, Monthly Review Press, 1975.
- Scholtz, Roswitha, “El patriarcado productor de mercancías”, *Constelaciones*, 2013.
- Spivak, Gayatri, “Can the Subaltern Speak?” en *Reflexions on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York, 2010, pp 21-78.
- , “Preface” *Of grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press.

- Soriano, Cristina. (2011). "Metáforas conceptuales". *Lingüística cognitiva*. Recuperado en: http://www.unmsm.edu.pe/ceupseducacion/distancia_archivos/Ibarretxe-valenzuela-LC_CAP_2.3.pdf
- Taylor, Peter, "Natural Selection: A Heavy Hand in Biological and Social as Thought", *Science as Culture*, 7, 1998.
- Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York, 1987.
- Valdiviesco, Ma Isabel de y Gallego, Henar, *Las huellas de Foucault en la historiografía: poderes, cuerpos y deseos*. Icaria, Barcelona, 2013.
- Viñar Maren y Viñar Marcelo, *Fracturas de memoria, crónicas para una memoria por venir*, Editorial Trilce, Uruguay, 1993.
- Wylie, A. "Why standpoint matters" in Harding Sandra (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Routledge, New York, 2004.
- Witt, Charlotte ed., *Feminist Methaphysics, Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, USA, University of New Hampshire, 2011.
- Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2006.
- Young, Iris Marion, *Throwing like a girl*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Zaretsky, Ely, *Capitalism, the family and Personal life*, New York, Harper & Row, 1976.
- Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Argentina, 2010.