



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

LA PALABRA DEL CUERPO. EXPLORACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE  
LOCAL ABSOLUTO DE ADRIANA CAVARERO Y LA APERTURA DEL ESPACIO  
DE LO POLÍTICO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ALAIDE LUCERO RODRÍGUEZ

TUTORA: DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, octubre, 2022



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

A Rosaura, por su lectura atenta y por la confianza que me permitió escribir la tesis que yo quería.

A Mayte, Teresa, Diana y Ana María, que me han mostrado cada una a su manera imágenes de caminos ya trazados en esto de dedicarse a la filosofía.

A mi mamá, Haidé, que me trajo al mundo no sólo con su cuerpo sino con su voz y sus palabras, su trabajo y su lucha por una existencia libre.

A Chucho, por la escucha, la compañía, las correcciones y los cuidados a mis errores y debilidades, por todo su trabajo no pagado.

A Montse, por compartir este momento de la vida, con los temores, la incertidumbre y el crecimiento.

Al programa de becas del CONACyT y al PAPIIT de la UNAM *Mujeres filósofas en las historias generales de la filosofía*, que me han permitido ocupar mi tiempo en leer, estudiar, discutir y escribir.

A todas las personas que me rodean y resuenan conmigo.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	3
<b>Capítulo 1</b> .....	8
1.1 Una política feminista de la diferencia .....	8
1.2 Adriana Cavarero. Deconstrucción por literalización.....	15
1.3 La devocalización del logos.....	20
1.4 Una ontología de la unicidad .....	26
1.5 El yo narrable.....	33
1.6 La unicidad vocal.....	37
<b>Capítulo 2</b> .....	44
2.1 Política y lenguaje. Lo local absoluto.....	44
2.2 ¿Qué pasa con la escucha?.....	53
2.2.1 Oír.....	54
2.2.2 Escuchar .....	56
2.3 La inclinación materna y lo local absoluto .....	62
2.3.1 Un esquema postural inclinado .....	62
2.3.2 Un espacio político inclinado.....	67
2.4 ¿Localidad sin territorio? .....	75
<b>Capítulo 3</b> .....	83
3.1 Una escena imaginaria .....	83
3.2 ¿Cómo se hace política con un imaginario? .....	84
3.2. Genealogía y <i>affidamento</i> . Un lugar para pensar.....	93
3.3 Hundirse, hacer cuentas, echar raíces .....	108
<b>A modo de conclusión</b> .....	120
<b>Bibliografía</b> .....	134

## Introducción

El objetivo de esta tesis es analizar el concepto de local absoluto, que la filósofa feminista italiana Adriana Cavarero propone como espacio político antipatriarcal y alternativo al espacio público. El concepto aparece en un primer momento en el artículo “Politicizing Theory” y, después, casi con las mismas palabras, en el capítulo “The Reciprocal Communication of Voices”, en *For More than One Voice*. El artículo trata sobre la paradoja que es hacer teoría de la política, pues la producción de conocimiento –al menos como es pensada en sus orígenes griegos, con Platón– pide que el objeto de su estudio sea estable y claro, cosa que el mundo que hacemos juntas no termina de ser. Es por ello que, tradicionalmente, “la teoría política identifica la cuestión política y la cuestión del orden”,<sup>1</sup> el orden político ha de estabilizar en un objeto la impredecibilidad de la vida mundana. Pero si queremos pensar, en cambio, que la política es el espacio humano contingente por excelencia, en donde las personas se juntan para hacer y decir en conjunto aquello que no estaba previsto por su mundo, y en donde pueden crear y modificar sus condiciones de vida, requerimos otra forma de conocimiento. Cavarero propone politizar la teoría, lo que no significa otra cosa que abrazar con la producción teórica la contingencia, la inestabilidad y la posibilidad del acontecimiento que son propias de lo político, así como tratar de resguardar y pensar con ella los espacios que las propician. Es allí en donde aparece lo local absoluto. En *For More than One Voice* el contexto es otro, pero el horizonte y la preocupación no cambian. Si el libro hace una indagación sobre la unicidad de la voz de cada ser humano y la posibilidad de replantear el lenguaje a partir de una ontología de la unicidad vocal, el capítulo que introduce lo ‘local absoluto’ coloca este espacio como el lugar en el que las voces únicas van a re-unirse; en donde la oreja de la política y de la filosofía pueden escuchar por fin la singularidad relacional de los cuerpos que hace el significado y el mundo. Es esta última manera la que he de abordarlo en la tesis.

Para ello he escrito tres capítulos, aunque la división entre ellos es más la huella del desarrollo temporal de mi investigación que un mapa definitivo de los temas tratados en cada uno. Primero, he tratado de reconstruir el lugar que ocupa el concepto de ‘local absoluto’ en

---

<sup>1</sup> Adriana Cavarero, “Politicizing Theory”, en *Political Theory*, p. 511.

el pensamiento de Cavarero, por lo que he rastreado en sus obras las preguntas que hacen necesario el replanteamiento del lenguaje y de la política, además de examinar qué concibe por unicidad y cómo piensa las relaciones vocales entre los cuerpos. Esto es lo que he hecho en el capítulo 1, en el que he recorrido la trayectoria de sus obras y el libro de *For More than One Voice*. Me interesaba, antes que nada, dibujar las cualidades de lo local absoluto más profundamente de lo que la autora lo hace, pues, aunque ella lo menciona como resultado y propuesta, no se detiene demasiado en describirlo. Por supuesto, en esta lectura cercana de lo local absoluto, he querido también criticarlo; tanto desde las propias obras de Cavarero como desde otros textos y otras pensadoras que pueden interactuar con ella y plantearle preguntas interesantes, alcanzando los puntos ciegos que la autora misma, por su situación y sus intereses, no puede escuchar. He ahí el capítulo 2, en el que he trabajado el libro de *Inclinations*, de la misma autora, los comentarios que una exploración más atenta de la escucha añade a sus planteamientos originales, y una confrontación de lo ‘local’ con el concepto de territorio de feministas comunitarias latinoamericanas. Finalmente, la indagación me ha llevado a preguntarme si el asunto en cuestión es en efecto un concepto o, si bien, al politizar la teoría, el trabajo de Cavarero no está planteando con él algo diferente, más a tono con las características de lo político que la pureza de un concepto y su definición. Así, el final de este texto, en el capítulo 3, ha tratado no sólo de lo local absoluto como espacio para una política alternativa y antipatriarcal, sino como ejemplo de un modo de hacer teoría que está ligado con ella ineludiblemente. Para ello he acudido a la idea de las ‘figuras de lo pensable de modo nuevo’, de Linda Zerilli, y he recorrido la historia del pensamiento de la diferencia sexual italiano, al que Cavarero debe mucho. En realidad, tampoco mi investigación ha partido de un interés que pueda calificarse como teórico en el sentido tradicional. No he querido probar con el desarrollo del texto una afirmación trazada de antemano; más bien, desde el principio me han dirigido, por un lado, una preocupación política que surgió de mi involucramiento con el movimiento feminista de los últimos años y, por otro, una necesidad de involucrarme a fondo con una autora y una corriente feminista que me han confrontado profundamente y cuyo valor filosófico quisiera recuperar.

Es preciso hacer un par de aclaraciones antes de comenzar. Primero, aunque Cavarero recupera la unicidad vocal para ligar el lenguaje a la singularidad absoluta de los cuerpos, no menciona en ningún momento a las personas que no pueden oír o que no pueden hablar. No

me parece que haya en ello una intención de excluirlas, sino que se trata de una omisión, producto más del desconocimiento que de la mala fe. Propongo tomarlo, por ello, como la afirmación de que, *usualmente*, las personas que escuchamos vivimos inmersas en las voces únicas de quienes nos rodean, sin olvidar que las personas con discapacidad auditiva, si no sufren algún impedimento en las cuerdas vocales –y aun si no pueden oírlas–, tienen también voces con su timbre singular. En el limbo entre lo empírico y lo simbólico, lo que sabemos y lo que reconocemos, me parece que el trabajo de Cavarero parte de una experiencia parcial que se asume como tal. En ese sentido yo, y quizá también la autora, asumimos el peligro de dejar a alguien fuera de este recuento simbólico, sin que eso niegue los frutos del replanteamiento del lenguaje que la reflexión sobre la vocalidad hace posible ni implique la clausura del proyecto. Pues ha habido otras que han pensado esta objeción y que, desde un lugar de conocimiento más cercano a las experiencias de las personas con discapacidad auditiva, exploran la singularidad del cuerpo expresada en la lengua de señas, en otros modos en los que los cuerpos se hacen lenguaje.<sup>2</sup>

En relación con lo anterior, también he de decir que, aunque a lo largo del texto he tratado de usar un lenguaje inclusivo, he usado también continuamente ‘hombres’ y ‘mujeres’. Me ha parecido importante hacerlo por dos cosas: una, yo misma soy una mujer y deseo reclamar la posibilidad de tomar la palabra desde esa *situación*, que experimento de manera encarnada y atraviesa mi historia y mi forma de vivir la filosofía; segunda, Cavarero usa esas palabras y ellas mismas son centrales para la comprensión adecuada del horizonte político del pensamiento de la diferencia sexual. Aunque hoy estas dos categorías se encuentren en disputa, creo que evitarlas sólo nos impediría dialogar con la historia, del feminismo y de la filosofía, que ha abierto las puertas a dicho cuestionamiento. Sin embargo, no pretendo naturalizar estos conceptos, de modo que en este escrito nada de lo que se dice debe tomarse como ‘natural’.

La unicidad de la voz está también, aunque no siempre, en la escritura singular de cada una; con sus mañas, sus errores, sus repeticiones y su ritmo particular, este texto da cuenta de que lo he escrito yo, este cuerpo, en los dos años que corren del 2020 al 2022, encerrada en un cuarto soleado de la Ciudad de México. Es el fruto de un aprendizaje y de

---

<sup>2</sup> Rebecca Sánchez, “Human Bodies Are Words: Towards a Theory of Non-Verbal Voice”, en *CEA Critic*, vol. 73, núm. 3, primavera-verano, 2011, pp. 33-47.

las transformaciones que han curtido mi juventud todavía maleable, en los días y días dedicados a la maestría; está marcado por ellas. Lleva las huellas de mi propia voz, que no es para mí sino para ustedes, que la leen, que la escuchan. Pide su acogimiento, así como el de las personas a mi alrededor ha permitido que escriba con los cuidados que han sostenido mi cuerpo, y los oídos que me han permitido organizar mi pensamiento.

Por último, quiero advertir que la discusión en la que se inserta el presente texto no es novedosa, sino que parte de una corriente de teoría feminista con años de labor, con su vocabulario y su conjunto de supuestos. Además, el pensamiento de la diferencia sexual italiano es sólo una entre las muy diversas discusiones de la producción teórica feminista. Una que me parece particularmente fecunda. Sin embargo, no se trata de hacer en este texto una defensa de esta corriente particular, sino de poner a trabajar los conceptos que han surgido en ese encuentro en el caso específico de Cavarero. Pues esta autora tiene la ventaja de encontrarse en la frontera entre las producciones de un feminismo local con décadas de genealogía, y una discusión filosófica con la tradición en la que entra con ayuda de Arendt, a cuyas categorías se confía. Aunque he dicho que mi horizonte de preocupaciones son los movimientos feministas, no significa que pretenda con este trabajo dar pautas ni justificaciones para ellos, como si necesitaran de una ayuda exterior. Se trata más bien de que yo, como mujer feminista que quiere hacer filosofía, e inmersa a la vez en las dificultades de la movilización, desearía detenerme a pensar desde la que es mi disciplina y mi rincón particular. Digo detenerme porque pensar significa aquí recogerme, alejándome un poco para mirar hacia atrás y hacia otros lugares, en afán de ganar claridad sobre los destellos de una inusitada manera de hacer política que puede hallar un nombre y un sentido en conversación con Cavarero. Esta forma de política quizá aparezca en los movimientos feministas emergentes o desaparezca en las oleadas de cooptación y asimilación que amenazan sucesivamente a cualquier tipo de movilizaciones políticas. Es frágil. Pero pensarla puede ayudarnos a comprender aquello que ha *acontecido* en experiencias pasadas y que quizá hayamos ganado para nuestra experiencia presente y para los deseos que tendemos al mundo. También con palabras de origen arendtiano, las mujeres de la comunidad filosófica Diótima,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> La comunidad filosófica Diótima es una colectiva filosófica de mujeres que nació en 1983 en la Universidad de Verona. Está compuesta sólo de mujeres, aunque no todas son filósofas ni estudian en la universidad. El objetivo general es pensar filosóficamente entre mujeres, maestras y alumnas, a partir del pensamiento italiano de la diferencia sexual. La comunidad organiza conferencias, encuentros y otros eventos, no siempre

colectiva de filosofía femenina a la que perteneció Cavarero, dirían que su labor como feministas y como filósofas ha sido precisamente traer el mundo al mundo *per amore del mondo*. Decir si y qué es lo que se ha abierto para él con lo local absoluto y el pensamiento italiano de la diferencia sexual es el asunto de la tesis que presento a continuación.

---

separatistas, de los cuales el más importante es el 'grande seminario' en el que cada año reflexionan sobre algún tema en particular. Han publicado varios libros con los frutos de este trabajo, así como una revista que puede consultarse en línea en [diotima \(diotimafilosofe.it\)](http://diotima(diotimafilosofe.it)). Adriana Cavarero perteneció a ella en sus primeros años. Una exploración más atenta de su relación puede encontrarse en el tercer capítulo.

# Capítulo 1

## 1.1 Una política feminista de la diferencia

Antes de comenzar a tratar los planteamientos de Cavarero, es necesario presentar un breve resumen del pensamiento italiano de la diferencia sexual, pues sin ciertas aclaraciones podríamos correr el riesgo de perder de vista las cuestiones a los que el suyo responde. La corriente italiana del feminismo de la diferencia tiene una larga historia, que será expuesta con algo de detalle en el tercer capítulo, pero por ahora sólo es preciso recuperar algunos puntos que la caracterizan. En especial de acuerdo con la interpretación de Cavarero, que es la autora que nos ocupa.

Se puede comenzar con Luce Irigaray, que fue leída en Italia de una manera diferente a como lo fue en los Estados Unidos y en el mundo anglosajón. Como nos cuenta Rosi Braidotti, contrariamente a la traducción tardía del *Espéculo de la otra mujer* al inglés y a su inserción directa en el debate sobre la ‘esencia’ femenina y la igualdad o la diferencia de las mujeres, “en Italia [Irigaray] fue reconocida como una destacada pensadora política que estaba empeñada en redefinir los términos de la subjetividad política al exhibir la naturaleza profundamente sexuada del estado”.<sup>4</sup> Este es el punto de partida: la lectura que las mujeres italianas hicieron de Irigaray las llevó a la conclusión radical de que ninguna institución – política o social– dentro de la cultura patriarcal podría acomodar las demandas de libertad femenina sin exigir, a su vez, que las mujeres trataran de –y fallaran en– ocupar el espacio simbólico del Yo-masculino. Pues uno de sus primeros supuestos es la tesis de que las instituciones de nuestra cultura excluyen constitutivamente a las mujeres y a los cuerpos feminizados por la carga simbólica que la misma cultura ha depositado en ellas, instituyéndose a partir de esa exclusión. Por tanto, la libertad femenina<sup>5</sup> deseada por el

---

<sup>4</sup> Rosi Braidotti, “Foreword”, en Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. xiv. Esta traducción y las siguientes son mías.

<sup>5</sup> Con libertad femenina se refieren a una libertad positiva, un poder-hacer colectivo de las mujeres que les permitiera participar en la co-creación del mundo, las relaciones que lo conforman y, en especial, de un nuevo sentido de lo que significa ‘ser’ mujeres, hecho en cada caso por una misma, frente a las otras. La emancipación, expresión que rechazan, correspondería en cambio a la liberación de las opresiones y al alcance de la libertad del individuo liberal, es decir, libertad de uso y abuso de las propiedades, incluyendo el propio cuerpo y la voluntad.

movimiento de mujeres, no puede obtenerse en el involucramiento con el Estado, sino sólo con formas de organización nuevas y *propias*. Esta es la primera cuestión.

La exclusión de las mujeres de las instituciones políticas responde, para Irigaray y sus lectoras italianas, a una cuestión general en el desarrollo de la racionalidad occidental. Lo que sucede es que el sujeto de su lenguaje es el *Hombre* o, en palabras de Cavarero, que su historia se puede contar como una en la que “un sujeto masculino, declara su posición central pretendiendo ser neutral/universal, diseminando un sentido del mundo cortado a su propia medida”.<sup>6</sup> Esta denuncia del antropocentrismo de la racionalidad occidental y, con ella, de la filosofía, implicaba entonces para el movimiento la tarea de construir nuevos discursos. Se trataba de un asunto no meramente teórico sino político, pues la articulación de sus exigencias no podía confiarse a un lenguaje y un aparato conceptual que habían sido elaborados sobre y para la opresión de las mujeres. El campo de la discusión, por su parte, era filosófico; cuál podría ser el contenido o la forma de esos nuevos discursos es algo que no podría determinarse más que por una directriz ineludible: la tesis de que la filosofía ha sido la elaboración teórica del matricidio simbólico que funda la civilización occidental.<sup>7</sup>

Este segundo supuesto puede parecer demasiado fuerte. Sin embargo, tiene su origen en la difundida opinión feminista de que la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres es algo así como la primera piedra del orden patriarcal. El matricidio simbólico es la elevación de esta apropiación a un *principio de lo real* –teórico, discursivo, simbólico– que otorga a los varones *toda* capacidad creativa,<sup>8</sup> sea la generación física o ‘espiritual’, y elabora la diferencia sexual como dos posiciones simbólicas definidas, con correspondientes características binarias, opuestas y jerarquizadas: masculino/activo/sujeto/espíritu ≠ femenino/pasivo/objeto/materia. En este orden lo masculino es el origen tanto de sí mismo como de su derivado empobrecido, lo femenino, que existe sólo en función de/para él. Más allá de la apropiación concreta de los cuerpos femeninos, lo que la lectura de Irigaray establece para el pensamiento de la diferencia italiano es que el desdoblamiento metafísico del mundo, típico de la teoría occidental, es a la vez la obra de construcción del patriarcado

---

<sup>6</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. 2.

<sup>7</sup> Aquí estoy parafraseando a Luisa Muraro en *El orden simbólico de la madre*, p. 10. Ella a su vez refiere en ese párrafo a Luce Irigaray, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, p. 8. Sin embargo, noto aquí que al condensar esta tesis le he dado una formulación más fuerte.

<sup>8</sup> Para esta postura puede consultarse, por ejemplo, *El contrato sexual*, de Carol Pateman.

y la relegación de las mujeres a un otro inesencial, que ha de servir para sostener el ideal de omnipotencia del YO-masculino.<sup>9</sup> Y es, de hecho, una obra narrada sin cesar a lo largo de la historia de la filosofía. Se trata de la familiar historia de un Yo-neutro-sin cuerpo que se figura autoproduciéndose *a través* de esos cuerpos por excelencia que serían las mujeres. Así, el matricidio simbólico del que hablo no sólo niega y expropia la capacidad de reproducción de ciertos cuerpos; fija un orden de mundo, que destierra de su sujeto todo lo que pueda mermar su potencia y actividad (los cuerpos, la naturaleza) designándolo como *femenino*. Entonces, la tarea del movimiento de mujeres de crear un nuevo lenguaje tenía que pasar forzosamente por una reflexión sobre la maternidad, primero, y por una confrontación seria con los conceptos binarios tradicionales. Especialmente con el cuerpo y sus prisiones: el alma, la mente.<sup>10</sup>

Y es que había, por supuesto, otra cuestión. He dicho arriba que la diferencia entre mujeres y hombres se trata aquí de una diferencia a nivel de orden simbólico, pero lo que dichas categorías *significan* no es ninguna obviedad. Para verlo a detalle es preciso recordar que, entre estos grupos y por aquellos años setenta, el sexo, el género y su diferenciación analítica no eran conceptos centrales. El concepto que se usaba y usaremos a lo largo de este texto es la *sexuación*. Ésta se trata ciertamente de una palabra con sabor psicoanalítico, pero podemos dejar eso de lado. Lo importante es que señala un *proceso*: aquel por el cual las criaturas humanas que vienen al mundo en un entorno social determinado llega(ba)n a ser un hombre o una mujer.

La sexuación designa entonces el proceso de devenir mujeres y hombres en un orden simbólico determinado, que significa y codifica de alguna manera específica el ‘dato duro’ de las diferencias fisionómicas. De acuerdo con la lectura de Irigaray por parte de Cavarero, en nuestra cultura patriarcal la sexuación es la diferenciación entre dos posiciones de sujeto, o, mejor, entre la posición del YO-neutro-masculino, que universaliza al sujeto masculino, y un sexo femenino que sólo tiene lugar en el orden simbólico como función *para* el hombre, o bien, a pesar de su (problemático) cuerpo, como un *cuasi* hombre. Esta tesis general puede

---

<sup>9</sup> Habría también que añadir que el Yo también es blanco y que se opone a otro racializado, pero el pensamiento de la diferencia sexual no acude a un análisis del racismo, por lo que yo no me meteré en ello tampoco.

<sup>10</sup> Esta es una referencia al Foucault de *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1981, p. 36.

encontrarse interpretada de diversas maneras en diversas autoras de la diferencia sexual. Citando otra vez a Cavarero podemos decir que: “El hombre es entonces aquel que dice las cosas y el mundo, y se dice a sí mismo como el decidor. Piensa el todo y se piensa a sí mismo como el pensante. El pensamiento idéntico al ser y, más allá del pensamiento, nada (más que) diferencia determinada”.<sup>11</sup> La categoría del Hombre es universal y abstracta, inmortal, autoafirmante; las mujeres una serie de imágenes particulares determinadas por la economía del deseo masculino.<sup>12</sup> Sin embargo, y aun tomando en cuenta esta diferencia *abismal*, lo importante es que la experiencia de sexuación pasa por cada cuerpo, por cada criatura humana que ha de llegar a ser uno u otras. Así, encontramos en el mundo patriarcal, a grandes rasgos, dos experiencias constituyentes: para ellos un deseo de omnipotencia condenado al fracaso y para ellas el silenciamiento del deseo propio y la privación de la posibilidad de comprenderse y decir-se. En palabras de Cavarero, “La mujer no es el sujeto de su lenguaje. Su lenguaje no es suyo [...] Ella se dice y se representa en un lenguaje ajeno. Se piensa en tanto pensada”.<sup>13</sup> Con todo, ya que sabemos que a pesar de todo una se dice y se piensa y que incluso el orden patriarcal más ordenado es la violencia de un silenciamiento y una privación, hay también para ellas (nosotras) la “ineliminable presencia de una entereza obligada a autorrepresentarse en su mutilación”.<sup>14</sup> Las mujeres, como sabemos, una y otra vez han resistido. Pero es posible más que resistir.<sup>15</sup>

Es necesario señalar muy bien que, aunque la división simbólica entre hombres y mujeres relata una serie de situaciones corporales concretas y se nutre de un imaginario corporal, no es una cuestión biológica. Llegar a ocupar una u otra posición simbólica no se deriva directamente del cuerpo con que une nazca, aunque el orden cultural sí conjugue inmediatamente los términos de la cuestión. A la vez, hay que decir que algo así como una realidad biológica pura, de unos meros cuerpos sin significación ni ordenamiento simbólico,

---

<sup>11</sup> Adriana Cavarero, “Para una teoría de la diferencia sexual”, p. 158.

<sup>12</sup> “la mujer nunca es universal. Ella consiste en una serie de imágenes, que representa, cada vez, *qué* debe ser una mujer en la economía del deseo masculino”, Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 50.

<sup>13</sup> Adriana Cavarero, “Para una teoría de la diferencia sexual”, p. 157.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>15</sup> Con esto quiero decir que las mujeres en la historia de sus opresiones nunca han sido víctimas pasivas ni se han limitado a las posiciones fijas otorgadas por los patriarcados. No solo mujeres individuales sino grupos enteros de sociabilidad femenina han pensado, luchado y resistido con sus maneras de vivir. Pero aquí estamos hablando del intento consciente de convertir esa resistencia en una transformación social y política amplia.

es para ellas tan imposible como la negación absoluta del cuerpo. Por eso es que pensaron que la lucha contra el orden patriarcal pasa por elaborar significaciones –palabras, órdenes, símbolos– propias y *distintas*, de preferencia unas que no corten el mundo ni condenen a la inesencialidad a todo un ámbito de la experiencia. Así, aparece aquí por entero una pregunta que asomaba ya la cabeza desde hace unas líneas; si rechazamos el imaginario patriarcal que establece lo que las mujeres son y tratamos de decirnos por cuenta propia, la cuestión ineludible es: ¿Qué significa ‘soy una mujer’? Si rechazamos la narración patriarcal interminable que fija lo que somos, ¿qué queda?

La pregunta por lo que fuese ser una mujer, a pesar de su estructura filosófica, no podía encontrar respuesta dentro de la filosofía. Pero sí podía hacerlo a partir de las pocas certezas que apenas he escrito. La ‘esencia’ de las mujeres no sería, para el pensamiento de la diferencia sexual, más que el espacio creado *entre* ellas contra la experiencia histórica de compartir la ajenidad y el silenciamiento. Y esto sólo una vez que, puesto en palabras, en la interacción de unas y otras se hiciese discurso; pues en la interioridad de una sola no se hace lenguaje y en el mundo mediado por hombres éste les pertenece. Entonces, la proclamación de la diferencia sexual como diferencia originaria –también porque *origina*– es una postura política que *crea* el espacio de su posibilidad, vale decir, de su diferenciación. Esto último nos ayuda a comprender una de las principales características prácticas de los grupos feministas de la diferencia sexual, el separatismo político. Elisabetha Bertolino escribe: “Caracterizado por su radical distanciamiento del mundo masculino, el feminismo italiano busca establecer y explorar relaciones significativas entre mujeres y valorizar la afirmación de la diferencia en las esferas políticas y sociales”;<sup>16</sup> de modo que las prácticas políticas y teóricas con las que estas mujeres trataron de responder a los problemas mencionados tenían en su centro este simple hablar *entre* ellas. Allí, en el *entre*, podrían generar juntas aquel lenguaje en que la diferencia femenina y singular, la experiencia común y personal de cada una, su autopensamiento y expresión, pudiesen tener lugar.

Escribo diferencia femenina y singular porque la generación colectiva de las respuestas y los discursos no pasaba por postular el universal Mujer. Esto sólo repetiría el

---

<sup>16</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, “Beyond Ontology and Sexual Difference: And Interview with the Italian Feminist Philosopher Adriana Cavarero”, en *d i f f e r e n c e s. A Journal of feminist cultural studies*, vol. 19, núm. 1, Brown University, 2008, pp. 128-167, p. 130.

gesto monstruoso del Yo-neutro-masculino y borraría las profundas diferencias entre las mujeres concretas. Aunque los movimientos feministas italianos, como tantos otros, no se cuestionaron en un principio la unidad de la Mujer como sujeto político, a lo largo de los años setenta y mientras masticaban las complejas cuestiones planteadas, se dieron cuenta de que las mujeres son diferentes, no comparten los mismos objetivos políticos y no tienen los mismos problemas. No comparten ni siquiera los mismos gustos ni la misma historia de sexuación. Es decir, notaron que cada mujer es distinta y que es el orden patriarcal el que las iguala a todas, las hace intercambiables y reduce su existencia a la ‘función natural de su sexo’, es decir, a la reproducción. Tiene cierta ironía que la postura del pensamiento de la diferencia sexual haya sido tachada tan pronto de esencialista, pues rechaza por principio la elaboración de un universal abstracto, de una esencia que haga de las mujeres lo que son.<sup>17</sup> “Realmente, añadir la Mujer al Hombre significaría duplicar la representación de lo universal sin liberarse de su valor abstracto, sin abandonar de ningún modo el viejo error de la metafísica”.<sup>18</sup> La misma preocupación se deja ver en el cuidado con que la enunciación del *nosotras* debía incluir a cada una en su diferencia singular. La práctica de la relación entre mujeres, para la política de la diferencia sexual, es por ello un fin por sí mismo. Y si bien en Irigaray podríamos tal vez encontrar un pensamiento dirigido por la búsqueda de un sujeto femenino (aunque, en sentido psicoanalítico, sujeto del deseo), las preguntas que Cavarero hereda del movimiento de mujeres podríamos formularlas mejor de esta manera: ¿cómo salvar el abismo entre cada mujer y su lenguaje?, ¿cómo partir de una misma (pensar-se) con las otras?, ¿cómo adueñarse de una misma y de nuestras palabras sin meternos en la jaula del YO?

Lo que hay que subrayar una y otra vez es la afirmación de que la imposibilidad sentida de reconocerse por entero en el YO-neutro-masculino es una ventaja. La mirada crítica dirigida al orden simbólico existente parte de la impresión de que hay en él algo

---

<sup>17</sup> Rosi Braidotti, “Foreword”, en Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*; Linda Zerilli, “Las feministas hacen promesas”, en *El feminismo y el abismo de la libertad*; y Teresa de Lauretis, “La escencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y Gran Bretaña”; han señalado esa lectura, que ha dictado la manera en que se ha comprendido el feminismo de la diferencia en los países de habla inglesa, en especial los EUA. A partir de ahí me parece que se ha extendido esta opinión en las discusiones cotidianas del feminismo en México. No he señalado a una autora en particular porque se trata más bien de una actitud. Todavía hoy, cuando he mencionado mi tema de tesis en seminarios feministas, la primer pregunta es esa, ¿por qué el feminismo de la diferencia, si es esencialista?

<sup>18</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 50.

profundamente erróneo. Por ello, la libertad femenina no pasa por la entrada en un mundo ya constituido a la medida ni siquiera de los hombres sino de la monstruosidad del sujeto masculino. Quizá por mera casualidad histórica o por otra cosa, estos grupos de mujeres estaban trabajando a un lado de otros grupos organizados contra diversas formas de opresión, como el Partido Comunista Italiano. Sin embargo, los violentos derroteros que estaba tomando el enfrentamiento entre el estado y grupos políticos terroristas a mediados de los años setenta<sup>19</sup> las convencieron de la fortaleza de sus formas propias de organización y lucha. Su distancia del Estado y de las instituciones políticas no es apolítica sino todo lo contrario. Por tanto, si en nuestros días “persiste la idea de que el horizonte político es absoluto y totalizador [...] a expensas de un significado de la existencia humana no sujeto inmediata y completamente a la regulación pública”,<sup>20</sup> entonces la generación de esos nuevos discursos y prácticas en contra del orden metafísico y patriarcal se dirige a crear, al menos para Cavarero, un “espacio político nuevo [que] debe ser no un conjunto desencarnado de ideales sino el hogar de las vivientes”.<sup>21</sup>

Así pues, la reflexión sobre la maternidad no implica la postulación de un mito materno que sustituya al padre, sino el rechazo de los efectos metafísicos del matricidio, a saber, la subordinación del mundo contingente de los cuerpos y la multiplicidad a favor de representaciones abstractas y universalizantes. A la división patriarcal binaria del mundo, que se acompaña de una política del orden y la regulación de los cuerpos —de su gobernabilidad—, ellas se opusieron con palabras de Virginia Wolf: “nosotras, que seguiremos siendo extrañas, haremos experimentos”.<sup>22</sup> Repito, fue en la práctica política que apareció el requerimiento por una elaboración filosófica que replanteara la distribución socio-simbólica de los espacios, las maneras, los conceptos y así los objetivos políticos posibles. Como veremos en el siguiente apartado, esto significó para Adriana Cavarero un compromiso filosófico con la obvia multiplicidad de las diferencias del mundo de aquí y ahora, de nuestro día a día, que la teoría nos enseña a despreciar. En resumen del resumen, y después de los años pasados y la relativa institucionalización de estos primeros grupos feministas, la

---

<sup>19</sup> Cfr. Rosi Braidotti, “Foreword”, p. xi.

<sup>20</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. 81.

<sup>21</sup> Adriana Cavarero, *Stately Bodies*, p. 9.

<sup>22</sup> Virginia Wolf, *Tres Guineas*, p. 199.

herencia que quiero recuperar en este texto es una necesidad: la de ejercicios de imaginación simbólico-política que nos hagan accesibles, por fin, nuestras circunstancias.

## 1.2 Adriana Cavarero. Deconstrucción por literalización

Es preciso hablar también de la biografía de la autora. Lo es para honrar su compromiso con la concreción del aquí y ahora, con la situación en la que una escribe, y para mantener en la mente su entrelazamiento con movimientos políticos concretos. Rosi Braidotti, en las palabras que introducen la primera traducción al inglés de *Nonostante Platone*, nos cuenta que Cavarero se crió en el corredor de pensamiento crítico que atraviesa el norte de Italia, de Turín a Venecia y Verona, en donde trabaja actualmente. Desde el liceo en el que estudió, “un monumento nacional de lucha anti-fascista”,<sup>23</sup> hasta la universidad, su formación es clásica, entrelazada a la vez, desde los años setenta, con los complejos ires y venires de las luchas de izquierda italianas. Esta educación clásica es palpable en los textos de los que parte una y otra vez: Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke y de nuevo Platón. Pero son los compromisos que le han dictado sus circunstancias y su involucramiento de décadas con el movimiento feminista italiano los que dirigen sus intereses.

Ahora bien, si consideramos que la descripción general de su pensamiento podría llamarlo una deconstrucción feminista de la tradición metafísica occidental,<sup>24</sup> el asunto de la posmodernidad se nos cuele por el costado. Sin duda, la condición posmoderna y un íntimo conocimiento de autores así calificados son parte de una serie de paradojas que habitan el pensamiento de Cavarero: la deconstrucción de la metafísica desde dentro de sus propios discursos, la atención al texto que busca deshacerlo a partir de sus propios nudos problemáticos. Pero sería equivocado colocarla directamente bajo la influencia de autores como Derrida, Deleuze o Lèvinas, aunque discuta con ellos; o acomodarla en conjunto con la línea anglosajona del postestructuralismo.<sup>25</sup> Hay en ella, por ejemplo, una desconfianza hacia el discurso de la mujer-Otro y su acercamiento a los textos parte de lo que podríamos

---

<sup>23</sup> Rosi Braidotti, “Foreword”, p. x.

<sup>24</sup> *Cfr., ibid.*, p. 14.

<sup>25</sup> En diversos lugares a lo largo de los textos discute con la crítica literaria anglosajona y parece tener contra ella un desacuerdo particular, *cfr. Relating Narratives*, “In a New York Bookstore”. En pocas palabras, su oposición es a lo que considera es un énfasis excesivo en los textos y no en las personas que los leen y que, en cierto sentido, hacen cuerpo con ellos.

designar como “un esfuerzo por tomar en consideración un exceso material irreductible”.<sup>26</sup> Su cuidado por hacer una filosofía que logre saldar las cuentas con la experiencia de las mujeres (y de cada ser humano) ha significado que, para ella, antes, alrededor, debajo y sobre el lenguaje hay siempre un ser viviente que se encuentra ya en ciertas condiciones y exige su inteligibilidad.<sup>27</sup> Cavarero podría ser mejor llamada una neo-materialista,<sup>28</sup> cuya genealogía *dentro* de la historia de la filosofía no sería otra que Hannah Arendt, como fenomenóloga y pensadora de una ontología política.

Su trabajo se trata ante todo de un intento por reconectar vida y pensamiento. Uno que rechaza cualquier deseo de pureza conceptual y parte del reconocimiento del *hecho* – como gusta decir a esta autora– de que quien piensa es siempre ya alguien, siempre ya viviendo, en algún lugar y con cierto cuerpo. Con palabras que extrae del vocabulario de Arendt, el pensamiento de Cavarero se levanta contra la metafísica de la muerte (que acompaña al orden simbólico patriarcal) para hacer una filosofía del nacimiento, es decir, una filosofía mundana. Esta tiene como principio que los seres humanos son finitos, que su *hic et nunc* implica en cada caso una perspectiva y un horizonte limitados, pero también que éstos están siempre abiertos a lo imposible, gracias a las relaciones múltiples y contingentes que tiene cada quien con los otros. Es en medio de este contexto que, ciertamente y como se deja ver en el apartado anterior, el problema del lenguaje es tan fundamental para Cavarero como para cualquier pensadora/pensador del pasado siglo y por aquello del feminismo, además, particularmente agudo: “La teoría feminista –dice–, en sus diferentes formas, es muy consciente de la cuestión de la ‘jaula del lenguaje’ y de que las feministas están obligadas a ‘deshacer la casa del amo con sus propias herramientas’”;<sup>29</sup> pero a este problema opone una confianza dirigida al mundo, o mejor, al mundo tal como *ella* lo experimenta. Sus textos se desenvuelven así con una suerte de ingenuidad que no es tal, sino la maliciosa y totalmente

---

<sup>26</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 149.

<sup>27</sup> Hay algunos textos muy interesantes que abordan la discusión entre la valoración feminista de la experiencia y las críticas posmodernas a esa confianza. La conclusión, con la que concuerdo, es que, si bien es preciso tomar en cuenta las críticas, la experiencia propia como punto de partida y límite último no puede abandonarse. Esta es también una convicción de la que parte Cavarero, en conjunto con el pensamiento italiano de la diferencia sexual. *Vid.*, Linda Alcoff, “Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, en Linda Fischer y Lester Embree (eds.), *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media, 2000.

<sup>28</sup> *Cfr.* Rosi Braidotti, “Foreword”, p. xv.

<sup>29</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 134.

consciente tentativa de des-cubrir aquello que la teoría nos presenta de sus capas y capas de interpretación patriarcal. Nos encontramos entonces con la mirada simple no de la ‘Filósofa’ sino de la existente encarnada en femenino que habitando en su pequeña diferencia nos dice: “Como la esclava tracia, creo en hechos, cuerpos y datos materiales”.<sup>30</sup>

De hecho, si buscamos el método específico con el cual realiza su deconstrucción tendríamos que decir que es tal mirada maliciosa. Cavarero evita la tentación del gynocentrismo bibliográfico y, como ya he dicho, también la ilusión de contar con otro lenguaje filosófico que el que ha sido heredado por la tradición metafísica. Sin embargo, al usarlo con *cattive intenzioni* (malas intenciones), forzándolo a decir lo que nació para ocultar y poniéndolo a trabajar desde otro lugar, lo hace cobrar nuevos significados que tienen por horizonte y por límite su propio mundo y su experiencia. En primer lugar, los conceptos y especialmente las figuras del discurso metafísico son devueltas a su significado literal, pues condensan en sí un núcleo de significado material, concreto, que es el origen de la fuerza de su uso metafórico y estructurante del discurso. Despojadas así de la grandiosidad que les otorga su lugar en la tradición, las figuras muestran que nacieron para nombrar sólo partes del mundo y que, por tanto, no nombran todo, ni nada más real.

En pocas palabras: “Ella intenta repensar la ontología y la diferencia sexual al contextualizarlas en la condición humana”.<sup>31</sup> Y, ya que en nuestra condición histórica presente no tenemos sobre la diferencia sexual más que estereotipos, Cavarero trabaja sobre ellos, sin el temor del esencialismo ni la vergüenza de no ser suficientemente emancipadora. De este modo, en segundo lugar, ella misma escribe: “Podría decir que trabajo con estereotipos, buscando descontextualizarlos y posicionarlos en un juego de resignificación mediante decodificaciones irreverentes y sin escrúpulos”.<sup>32</sup> Su método usa las figuras femeninas que conocemos hasta el cansancio, sobredecodificadas y sobreexpuestas, y que son sin embargo capaces de ganar enorme potencial crítico si se rompe con la función que les está destinada en la economía simbólica patriarcal. Ello funciona, por supuesto, por la plasticidad casi inagotable del lenguaje y de la figuración, pero sobre todo (y este es el punto)

---

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 134.

por la lectura y la intervención de seres encarnados, sexuados, situados, *efectivamente* diferentes.

Habiendo dicho esto podemos hacer un breve recorrido por sus obras. Sus primeros textos se mantienen en una línea más tradicional para la filosofía política, con lecturas de Platón, Locke, Hegel e incluso Lukács. En un momento posterior, en coincidencia con su papel en la fundación de Diótima, tenemos textos acerca de la diferencia sexual y su participación en las obras colectivas del grupo, en donde recupera a Arendt y señala la posible riqueza de su concepto de natalidad. Llegamos así al primer libro del que me ocuparé aquí: *Nonostante Platone* (1990), traducido al inglés como *In Spite of Plato*, en el que lee los textos platónicos entrando por las figuras femeninas que los habitan. Cavarero tiene aquí dos objetivos claros. Primero, descubrir en la construcción de las figuras femeninas –Diótima o Perséfone, por ejemplo– los códigos patriarcales de su uso y las posibles anomalías, y segundo, recuperar para estas figuras, a la luz de su propia experiencia en el pensamiento de la diferencia sexual, una serie de significaciones fructíferas para el pensar y el reconocimiento de posibles lectoras feministas. Las dos intenciones van juntas y se provocan mutuamente. Ella nombra la operación con la que las lleva a cabo ‘robo conceptual’. “Así es como funciona mi técnica criminal –explica–: voy a robar figuras femeninas de su contexto, dejando que la tela desgarrada muestre los nudos que mantienen unido el lienzo conceptual que oculta el crimen original (el matricidio)”.<sup>33</sup>

Se trata de una técnica que nunca abandonará, pero en los libros siguientes la atención no se concentra ya en las figuras femeninas, sino en el marco conceptual general que las figuras robadas estructuran y en cómo codifica la economía patriarcal de los textos. En esta tónica, en *Corpo in figure* (1995), traducido como *Stately Bodies*, analiza la larga historia de la metáfora del cuerpo político en relación con la expulsión de los cuerpos y de las mujeres que los representan del espacio ideal de la política. Aquí, Cavarero parece llegar a un punto en el que proporcionar a las mujeres narradas un escape de su espacio simbólico no le basta. En textos siguientes, como *A più voci* (2003) y *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997), *For More than One Voice* y *Relating Narratives* en inglés, vuelve a Arendt para desarrollar lo que llama una ontología de la unicidad, que es el horizonte en el que las figuras fugitivas del

---

<sup>33</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. 5.

orden simbólico patriarcal pueden acomodarse y con el cual se le enfrentan. Este momento es sumamente importante, pues como ella misma expresa: “Si hay alguna originalidad en mi posición, depende de mi esfuerzo por combinar la cuestión de la diferencia sexual con la ontología de la unicidad que he heredado de Arendt”.<sup>34</sup> Pasa en estos textos, para ponerlo en términos simples, de un pensamiento de la diferencia sexual a un pensamiento de la diferencia como parte de nuestra existencia encarnada e histórica, lo que incluye, claramente pero no sólo, la sexuación.

Es en estos años en los que comienza a centrarse en un replanteamiento del vocabulario político, pasado por el tamiz de Arendt. La descontextualización y resignificación de las figuras del discurso filosófico –la voz, la narradora– le permiten dotar a las palabras en cuestión de un sentido diferente: “No sólo deconstruye las figuras de la ontología metafísica, sino que recupera para éstas un sentido enteramente distinto”.<sup>35</sup> Las figuras que usa siguen siendo femeninas, pero ya no se dirigen únicamente a las mujeres, sino que cobran un sentido amplio antipatriarcal. Estamos, pues, ya en *Inclinazioni* (2014) o *Inclinations*, que sigue a *Horrorismo* (2007) y *Non Uccidere* (2011), reflexiones sobre la violencia y la muerte que ponen sobre la mesa la vulnerabilidad. En *Inclinations*, último de sus libros que trataré aquí, la madre es estudiada como la figura de una posibilidad y una condición humanas en general: la interdependencia, y también como un tipo de postura subjetiva *inclinada* que responde a la vulnerabilidad, la propia y la de la criatura. Este libro no niega una fenomenología de la natalidad, a saber, “que hay una morfología corporal”, pero tampoco se basa en ello.<sup>36</sup> Se trata más bien de la continuación del esfuerzo por construir un imaginario político distinto, no sólo por las figuras que lo habitan, sino por el funcionamiento de los vínculos que construye y su relación con la corporalidad de los seres humanos existentes. Es aquí en donde, aparte de seguir escribiendo sobre Arendt, se insertan textos en

---

<sup>34</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 147. El título de *A piú voci* y especialmente *For More than One Voice* podría ser un juego de palabras con el que Cavarero se distancia del libro más famoso del feminismo de la diferencia en su variante estadounidense, *In a different voice*, publicado en 1982.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>36</sup> *Ibidem*

los que la autora entra en comunicación con otros lugares del feminismo, como Butler, Honig y la teoría queer.<sup>37</sup>

Entonces, si requerimos un resumen general del pensamiento de Cavarero podría yo recogerlo en dos preguntas. La primera, de más largo aliento, sería “el anhelo por una definición radical de lo humano, centrada en las mujeres”:<sup>38</sup> ¿cómo describiríamos la condición humana si nos fijamos en nuestra propia experiencia como mujeres y en lo que compartimos con las otras?. Esto la sitúa desde el principio lejos del posthumanismo, pues reivindica explícitamente la singularidad encarnada –vulnerable, sexuada– que se encuentra al observar la condición humana con la lente de la diferencia sexual. La segunda pregunta, por otra parte, “preocupada por la indigencia de la singularidad y la unicidad”,<sup>39</sup> nos lleva al fin a la cuestión central que señalamos al final del apartado 1.1: ¿qué política tenemos que pensar para *acoger* este diferente concepto de lo humano? Es aquí en donde entra el concepto de local absoluto al que tratamos de llegar y que es el nombre que condensa en sí el espacio, la trama y las condiciones de esta nueva escena de lo político: de una política de la relación.

Me gusta pensar que hay en el pensamiento de Cavarero algo así como la labor Penélope: un destejer y tejer de lo simbólico que no responde nunca a un juego sino a la astucia, trabajo urgente de las manos que mantiene a la distancia tanto a los pretendientes como a los héroes. Pero pienso también que esta Penélope ya no huye ni espera y, aunque en las últimas décadas del siglo pasado la filosofía parecía anunciarnos melancólicamente su fin, ella nos saluda en una isla propia con la energía de un nuevo comienzo. Del tipo que, como Rosi Braidotti, yo he aprendido a asociar con el feminismo.<sup>40</sup>

### 1.3 La devocalización del *logos*

Estamos ahora en condiciones para entrar en materia. El camino que trazaremos hacia el concepto de local absoluto tiene que vérselas antes que nada con la cuestión del lenguaje,

---

<sup>37</sup> Aquí hablo de Timothy J. Huzar y Clare Woodford (eds.), *For a Feminist Ethics of Nonviolence*, Fordham University Press, New York, 2021. Pero es notable también su papel en cofundar, junto con Lorenzo Bernini, el Research Centre PoliTeSse (Politics and Theories of Sexuality).

<sup>38</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. ix.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>40</sup> Rosi Braidotti. “Foreword”, p. xiii.

que ya en estas pocas primeras páginas no ha dejado de aparecer. Una preocupación por el discurso atraviesa la mayor parte del pensamiento de Cavarero y, en ese sentido, temas relacionados con el lenguaje en un sentido amplio se encuentran presentes de alguna u otra manera en toda su obra. Sin embargo, en este apartado vamos a abordar la manera en que la pregunta se presenta de modo declarado, en *For More than One Voice*, lugar en el que aparece también el desarrollo de lo local absoluto.

El argumento de este libro se dirige, en realidad, a la unicidad vocal. Es decir, al hecho incontestable de que cada existente humana tiene una voz particular,<sup>41</sup> en la que se revela tanto ella misma como el dato de su singularidad. La indagación es sobre qué puede significar este hecho, tomado filosóficamente en serio, para nuestro lenguaje, y el problema por enfrentar son los siglos de tradición filosófica que dan a la voz un papel secundario y meramente *funcional* (sintomáticamente). A este problema Cavarero lo llama la devocalización del logos, que atravesaría toda la metafísica occidental. Hagamos con ella, entonces, un poco de genealogía.

Si una quiere preguntarse por el *logos*, concepto central de la filosofía, encontrará que significa tanto discurso como razón y que es, por tanto, un concepto ambiguo que señala tanto al lenguaje como al pensamiento.<sup>42</sup> Es preciso entonces ponerlo en el contexto que da lugar a esta ambigüedad. Cavarero comienza diciéndonos que, al contrario de la opinión de Derrida y más bien de acuerdo con Hans Jonas, el lenguaje de la filosofía que inventa la verdad, el ser, etc., está constituido desde sus comienzos con Platón a partir de un orden de la visión. Esto parece, incluso, obvio y entra aquí en juego el método de literalización. En efecto, si el significado primario de palabras como *theoría*, *noema* o *eidos* pertenece a una familia de palabras que refieren a lo visual, los conceptos técnicos desarrollados a partir de ahí surgen cargados con las características propias del sentido humano de la vista y es gracias a ello que se hacen inteligibles. De esta manera, “la teoría estructura no sólo su léxico, sino todo su aparato categorial, en la esfera de la visión. La metáfora visual, en otras palabras, no es simplemente una ilustración; más bien, constituye el sistema metafísico por entero”.<sup>43</sup> Es decir, la metáfora no es una manera sensible e inexacta de ‘representar’ un sistema abstracto;

---

<sup>41</sup> O lo que la sustituya.

<sup>42</sup> Cfr. Adriana Cavarero, *For More than One Voice*, p. 34.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 38.

más bien lo hace posible y le da su forma específica al prestarle, más allá de las palabras, sus características, sus posibilidades y sus condiciones, en fin, su estructura.

La elección del ámbito de la visión para estructurar el pensamiento filosófico naciente no es casual. Tiene, en parte, una razón cultural en la preferencia griega por este sentido. Pero parte, sobre todo, de que sus características se prestan de la mejor manera, o incluso coinciden, con las exigencias de una metafísica de la presencia (o de la muerte, que es aquí la misma cosa). La visión permite la conceptualización de una relación sujeto-objeto, en donde el objeto permanece ante mis ojos por el tiempo que yo quiera y sin mirarme de vuelta, distinto y claro si hay la luz suficiente y en relación discreta con otros objetos en el espacio. La visión de las cosas puede ser una experiencia de distancia y de control, y las cosas que veo se me presentan en la forma temporal de la simultaneidad y la permanencia. Así: “Al transferir la experiencia del ojo corporal al ojo de la mente, el metafísico simplemente eternaliza el autocircuito entre esta permanencia del objeto y el ‘ahora’ de la mirada. Congeladas en una presencia inmóvil, las imágenes mentales terminan por ser el espectáculo preferido de los filósofos”.<sup>44</sup> La metafísica de la muerte debe su estructura a dicha operación. Por supuesto, esto significa también la degradación de la visión corporal al nivel de los otros sentidos, pero esto no es más que otro efecto del desdoblamiento del mundo que es llevado a cabo por múltiples lados. Lo importante, en todo caso, es que es precisamente aquí que el concepto de *logos* está cargando de su significación filosófica. La pregunta por el lenguaje, entonces, surge en un ámbito ya dominado por la primacía de un modo de pensamiento que se estructura a partir de un orden de la visión.

Es por ello que, según Cavarero, en Platón el *logos* se desdobra. Se encuentran por un lado las palabras, el lenguaje propiamente dicho, y por otro lado sus significados, entidades mentales, visibles, de los que el habla sólo puede ser una expresión material y, por lo mismo, imperfecta. En realidad, este desdoblamiento se da a muchos niveles, como si el rechazo a considerar el fenómeno del habla como una unidad obligara al filósofo a repetir este gesto al infinito para mantener a la voz lo más afuera posible. Al tope de la jerarquía se encuentra el reino puramente visual, eterno y verdadero, de las ideas, dotado con el silencio absoluto: la contemplación. Está debajo el diálogo silencioso del alma consigo misma: el *logos* como

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 38.

razón, sonido metafórico. Descendemos un paso y encontramos la palabra hablada, mera expresión de los significados, ropaje material-contingente de las ideas. Y hasta el fondo la escritura, que no nos concierne pero que sin duda es peor. Además, “Solitarias en su ser verdadero y real, las ideas constituyen el origen tanto del lenguaje hablado como del mundo empírico”, “Se encuentran tanto en el origen de lo decible como en el origen de lo existente”.<sup>45</sup> De manera que este origen domina no sólo sobre cada palabra como el significado interno, abstracto y perfecto, que ésta falla en expresar. Dicta también y sobre todo el orden *justo* de sus relaciones y sus proporciones, de modo que el *legein*, el enlazar de las palabras, depende de un orden que le es externo, determinado por la simultaneidad inmóvil del reino ideal.

Haríamos mal en entender a partir de lo anterior que el conflicto de Cavarero es con Platón, o que esta manera platónica de conceptualizar es debida a su idiosincrasia particular. Si pensamos, por ejemplo, que con Aristóteles el caso es diferente nos equivocamos de cabo a rabo. La definición de *phone semantiké*, escribe la autora, como voz significante, a pesar del orden que la gramática sugiere, quiere decir que en el *logos* lo que importa es el significado y que éste está separado de la mera voz.<sup>46</sup> En efecto, Aristóteles resalta que la voz, entendida además como voz anónima, pertenece a los animales y a los humanos en tanto criaturas vivientes. Pero ese ámbito de la voz por sí mismo sólo puede tener cualidad de signo: de dolor o placer, en el llanto, el grito o el gemido. Llega a ser lenguaje únicamente en los seres humanos, que expresan *mediante* esta envoltura material significados que le pertenecen al entendimiento, no a ella. Un ejemplo muy ilustrativo, que se relaciona además con el tema que nos ocupa, es el papel del *logos* en relación con el *zoon logon echon* de la *Política*. El lenguaje adquiere un papel importantísimo para la comunidad política aristotélica, pues gracias a él los ciudadanos pueden “manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores”.<sup>47</sup> Como se puede ver, el lenguaje manifiesta ciertos valores que se perciben en la comunidad política. Vocalizarlos permite ciertamente compartirlos, pero lo crucial es

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>46</sup> *Cfr., ibid.*, p. 35.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Política*, I 2, 1253a 11.

aquello que permite conocerlos y tal conocimiento. A pesar de la importancia del lenguaje, entonces, éste se subordina de nuevo al pensamiento y su estructura visual, y la voz permanece como “un exceso que está perturbadoramente cercano a la animalidad”.<sup>48</sup>

La cuestión no es argumentar que Platón y Aristóteles piensan las mismas cosas, lo que se señala es que su horizonte conceptual y la estructura de éste es compartida y es visual, lo que coincide con una conceptualización dual del lenguaje y la subordinación del habla. De acuerdo con nuestra autora, esto no se modifica a lo largo de la historia del pensamiento. Se han heredado los conceptos y su forma, sus características y sus problemas, con lo que el doblez del lenguaje permanece como un dato de sentido común. Es por ello que Cavarero afirma que el desarrollo de la metafísica puede leerse como la historia de la devocalización del *logos*.<sup>49</sup> Se trata de una afirmación fuerte, pues más que decir que ella es uno de sus varios efectos, hace coincidir una cosa con la otra. El problema no es simplemente, entonces, la priorización ‘equivocada’ de uno de nuestros sentidos, “sino una estrategia precisa de devocalización del *logos* que relega la voz al estatus de esas cosas que la filosofía considera indignas de atención”.<sup>50</sup> En opinión de Cavarero, esta estrategia no es inocente y en todo caso no es casual. Al hacer superfluo el tema de las voces y del habla se rechaza pensar sobre aquello que fenoménicamente revelan: la unicidad de cada hablante, su corporalidad, su sexuación, su acto de hablar dirigiéndose a alguien y en un contexto específico. Y se evitan con ello también las características propias del ámbito del sonido y de lo vocal: la temporalidad, la continuidad, la conjunción de los sonidos y su fragilidad, la manera en que resuenan en el cuerpo y lo atraviesan. No resulta raro que estas características coincidan precisamente con todo aquello que el discurso de la metafísica pretende conjurar.

Ahora bien, si Cavarero fija su atención en este tema es porque la subordinación del lenguaje hablado a la estructura mental tiene dos efectos muy concretos y que le preocupan especialmente debido a su relación con lo político. En primer lugar, si el habla es la mera expresión de una estructura mental, entonces su origen y su condición de posibilidad son internas al *hombre*. El diálogo primario sería el diálogo silencioso del alma consigo misma y con los conceptos, y con ello está también la relación sobre la que se pone el acento, de modo

---

<sup>48</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 36.

<sup>49</sup> *Cfr., ibid.*, p. 40.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 42.

que toda otra relacionalidad implicada por el lenguaje es derivada, secundaria y posibilitada por el silencioso pensamiento solitario: “El precio de la eliminación de la corporalidad de la voz es, primero que nada, la eliminación del otro, o, mejor, de otros [...] el diálogo silencioso del alma consigo misma [...] es un soliloquio que -mientras se metaforiza como voz- neutraliza la relacionalidad de las voces y, por tanto, del habla en general”.<sup>51</sup> En segundo lugar, así como el hecho de que nos-hablamos es puesto en segundo lugar, sus características definitorias son relegadas a la superficialidad. Se obvia aquello que define *la puesta en acto* de las palabras: el momento, el cuerpo, la intensidad y la emoción, la unicidad y el contexto.

Que esto es para Cavarero inadmisibile se comprende con lo poco que hemos anunciado ya acerca de sus preocupaciones. En resumen, el problema es “una devocalización del *logos* que barre la voz del ámbito de la verdad y *permite* a la filosofía construir un sistema que deja de lado la unicidad y la relacionalidad”.<sup>52</sup> Lo que la autora afirma es que poner en primer plano la unicidad de la voz no se trata de una estrategia de confrontación a la tradición entre otras, sino de una que ataca directamente a las armas de la operación metafísica: “Una estrategia antimetafísica, como la mía, que pretenda valorizar una ontología de la unicidad, encuentra en la voz un recurso decisivo –de hecho, mandatorio–”.<sup>53</sup>

Entonces, en cuanto a la generación de nuevos discursos y el conflicto de las mujeres con el lenguaje, Cavarero opta por reconceptualizar lo que pensamos que éste es, dejando de lado si dice –o puede alguna vez decir– correctamente. De hecho, al hacer una breve pasada sobre Irineo Funes, el memorioso de Borges dotado de una memoria y una percepción infinitas, que trató de elaborar “un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio”,<sup>54</sup> ella nos indica que tampoco sueña con un lenguaje semejante. Pues si “El mundo tal como es –vivo e irrepetible– está lejos del lenguaje que lo dice”,<sup>55</sup> la interrogante que nos queda es ¿qué hacemos cuando nos hablamos? Y es para esta pregunta que la vocalidad del lenguaje nos abre todo un universo distinto de cuestiones y conceptos, o, mejor, figuras.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 178. Las cursivas son mías.

<sup>53</sup> *Ibidem*

<sup>54</sup> Jorge Luis Borges, “Funes, el memorioso”, en *Petrotecnica*, p. 96.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 51.

#### 1.4 Una ontología de la unicidad

Lo primero que la voz anuncia es que quien habla es *alguien*, llegaremos pronto a este punto. Y no se trata de un dato irrelevante porque nos remonta, digamos, a las bases ontológicas de la cuestión.

Cavarero hereda de Arendt lo que ésta postula como las condiciones ineludibles de la vida humana en la tierra tal como ha sido hasta ahora. La primera de ellas es la pluralidad, lo que Arendt define como el hecho de que ser una criatura humana es “vivir como ser distinto y único entre iguales”.<sup>56</sup> Esto quiere decir que, aunque cada criatura humana es semejante por su condición al resto de su especie y de sus contemporáneos, es absolutamente diferente a todas aquellas que han vivido y viven, en tanto es en cada caso ésta y no las otras. La pluralidad está implicada en la convivencia, pues al estar juntas las personas se distinguen unas de otras estableciendo relaciones entre ellas, hablándose, actuando frente, contra, junto a tal o cual. De modo que la pluralidad es reconocible sólo por nuestra mutua exposición a las otras/os. De acuerdo con Arendt, esta categoría nombra el hecho de que “los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo”<sup>57</sup> y la coloca, de hecho, como *la* condición de la vida política.<sup>58</sup> Claro está, diríamos ahora, que no sólo los hombres habitan en el mundo, pero en lo que esta condición pone el acento y que resulta crucial es la absoluta singularidad de las criaturas humanas, que es para cada quien una *unicidad* vivida y expuesta.

La segunda condición que Cavarero recupera es la natalidad, sobre la que podemos leer que “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar”.<sup>59</sup> La natalidad es el hecho de que cada criatura que nace entra como una extraña, totalmente expuesta en su fragilidad desnuda, a un mundo ya establecido y que probablemente le sobrevivirá. Es una extraña porque nadie puede saber quién es aún, cuál es la absoluta singularidad que trae con ella, como todas las criaturas humanas, desde el cuerpo de su madre hacia el mundo. La natalidad es la condición que dicta que al nacer se inaugura una vida

---

<sup>56</sup> Hanna Arendt, *La condición humana*, p. 202.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>58</sup> “Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política”, *ibid.*, p. 23.

<sup>59</sup> *Ibidem*

totalmente nueva y única, no determinada, y que quien la vive puede inaugurar por ello algo nuevo para el mundo. La natalidad corresponde así a la acción, la capacidad humana que Arendt considera propiamente política y que “en su sentido más general, significa - precisamente- tomar una iniciativa, comenzar [...] poner algo en movimiento”.<sup>60</sup> Ambas categorías comparten un elemento de contingencia, pues la acción “nunca tiene [...] un fin ‘predictible’”,<sup>61</sup> así como quien nace y aparece en el mundo nunca lo hace voluntariamente. Sin embargo, la acción no es ciega. Arendt usa casi siempre una conjunción: acción y discurso, acción y las palabras que le dan sentido, que la acompañan, que son ellas mismas una manera de actuar. La acción es política porque con ella se revela la singularidad de la actuante,<sup>62</sup> es la respuesta a aquella pregunta que se le hace a toda criatura recién nacida, ¿quién eres?; pero también lo es porque ella establece las comunidades en las que vivimos juntas y sus diversas formas de organización;<sup>63</sup> digamos, las hace nacer. De ahí que en *La condición humana* puede leerse aquella frase que Cavarero refiere una y otra vez y que afirma que la natalidad “puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”.<sup>64</sup> En la natalidad, la criatura cae en el mundo como fruto de una trama de relaciones que le anteceden y cuyo control no se encuentra en sus manos. Pero es acogida, las más de las veces, por otras, otros, otras; y se les une con su pequeña diferencia y las posibilidades abiertas por su propia capacidad para el comienzo, revelada en su acción y sus palabras.

La tercera condición, finalmente y para no alargarme, podría llamarse relacionalidad, pues, aunque Arendt no la nombra así, Cavarero sí lo hace. La primera habla de ‘la trama de las relaciones humanas’, el entretrejimiento de las relaciones y las vidas de los seres humanos singulares que se da “dondequiera que los hombres viven juntos”,<sup>65</sup> y enfatiza el hecho de que estas relaciones y sus efectos, las acciones y los discursos que los seres humanos se dirigen unos a otros, constituyen una parte importante del mundo. Ésta se superpone al mundo

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>62</sup> “El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres.” *Ibid.*, p. 200.

<sup>63</sup> “El *bios politikos* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, praxis, necesaria para establecerlo y mantenerlo.” *Ibid.*, p. 26.

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 207.

de las ‘meras’ cosas como su sentido y motivación, no como un añadido, de ahí que Arendt se refiera a ‘la trama’ como una esfera específica. Quienes aparecen en ella no la dominan y ésta persiste más allá de las historias singulares. Sin embargo, esta condición y su nombre que alude a un tejido, implica también que la vida individual de cada criatura humana, que no es más que “la única historia de la vida del recién llegado”,<sup>66</sup> se va forjando siempre en su imbricación con el mundo y con la pluralidad de las personas que lo habitan. En último término, la relacionalidad de la que habla la segunda autora, dice que la historia única de la vida de alguien es sólo un recorte, o mejor, una perspectiva, de la trama de las relaciones humanas; que, si cada persona es única y puede traer algo nuevo al mundo, es por la intrincada trama relacional que es constitutiva de su existencia en él, que le acoge y a la que siempre responde.

Aunque las categorías arendtianas recuperadas nombran aspectos diferentes de la condición humana, se entrelazan entre ellas y no son exhaustivas, es decir, no definen por entero a los seres humanos y nuestra vida en la tierra. En el texto de Arendt pueden encontrarse otras como la mundanidad, la mortalidad, etc., que Cavarero simplemente elige no retomar, e incluso en el listado que ofrece *La condición humana* se encuentra advertida la imposibilidad de enumerar las características de nuestra particular forma de existencia, pues “la condición humana consiste en que el hombre sea un ser condicionado para el que todo, dado o hecho por él, se convierte en una condición de su posterior existencia”.<sup>67</sup> De este modo, no sólo se acumulan ante la pluma teórica las condiciones, hilándose entre ellas, sino que existe la posibilidad de que las que conocemos dejen de existir. La condición humana, para Arendt, es frágil, pues lleva en sí siempre la posibilidad del cambio. Las posibilidades abiertas por una u otra condición pueden permanecer latentes, e incluso la pluralidad, que marca la existencia humana como tal, puede llegar a ser si no inexistente, sí invisible, cuando no existe una trama de relaciones en la que se manifieste.

Cada una de las categorías de la condición humana que son propuestas por Arendt y reformuladas por Cavarero cobran sentido a partir de la afirmación más general de la primera de que “*ser y apariencia coinciden*”.<sup>68</sup> Se trata del aparecer en su sentido más estricto, de

---

<sup>66</sup> *Ibidem*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>68</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 31. En cursivas en el original.

aparecer a los sentidos de las criaturas vivas. Los seres humanos perciben y son percibidos, de modo que la existencia objetiva de cada una tiene sentido sólo en tanto aparece a los sentidos del resto. El nacimiento y la muerte coinciden con la aparición y la desaparición. Así, las categorías de las que he hablado arriba no son algo así como la naturaleza profunda de lo humano sino las características que aparecen al mirar alrededor. Esto es a lo que se refiere Cavarero cuando habla de ‘hechos, cuerpos y datos materiales’: aquello que le aparece y que, por supuesto, siempre es parcial. Por otro lado, las personas no se contentan con aparecer, tienden además a la autoexhibición que reafirma la apariencia.<sup>69</sup> Este curioso movimiento, la autoexhibición que re-afirma la ineludible aparición de vivir, es el mismo de la acción y de la política. La acción repite y hace patente el momento inaugural de la natalidad y la absoluta diferencia que implica; la política arendtiana reafirma y celebra la pluralidad y su fragilidad. Se puede decir que la condición humana que atraviesa los textos de Arendt es una ontología política. En efecto, las características y el sentido que Arendt busca darle a la política, como la acción y el discurso que crean y mantienen un espacio plural de interacción,<sup>70</sup> tienen lugar a partir de las categorías mencionadas y son su cumplimiento y potenciación; pero esto no quiere decir que se infieran ni se deriven necesariamente de ellas.

Cavarero no se limita a tomar las categorías de pluralidad, unicidad, natalidad y relacionalidad como los puntos de partida de su pensamiento y como su vocabulario de base. A lo largo de sus libros regresa a ellas una y otra vez para desarrollarlas. En *Relating Narratives* afirma sin titubear: “El aparecer es el todo del ser, entendido como la pluralidad finita de la existencia”.<sup>71</sup> La unicidad, al ser “la diferencia absoluta”,<sup>72</sup> es la figura con la que logra pensar lo humano como una singularidad encarnada. El primer énfasis que hace, entonces, evidente ya en Arendt, pero repetido sin cesar por Cavarero, es que el ser de cada persona, lo que la primera llama identidad sin empacho y la segunda con malicia, se encuentra en la pura exposición de su vida, sus actos, sus palabras y su aparecer en las relaciones que establece con las demás. La unicidad de cada persona se juega entonces en la pura superficie –piel con piel, ojo a ojo, boca a oído– del encuentro entre una y les otros, sin un interior que

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>70</sup> Es de esta manera que Cavarero define regularmente lo que significa para Arendt la política, por ejemplo, en *For More Than One Voice*, p. 192, o en *Inclinations*, p. 116.

<sup>71</sup> Adriana Cavarero, *op. cit.*, p. 20.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 89.

la dicte ni un exterior que pueda determinarla por completo. La identidad, el yo, o mejor, *el quién*, es la concreción del punto de contacto entre un cuerpo particular y el mundo en el que vive. Es ella un punto de ‘vista’ único. Cavarero resalta que la unicidad es tanto la ineludible exposición en la que nos encontramos como la relacionalidad que ésta implica: aparecemos siempre ante alguien, nos exhibimos, aún sin quererlo, frente y *para* alguien. De hecho, ya que el mundo nos precede y las más de las veces nos acoge, es de él y de sus habitantes de quienes obtenemos nuestro yo. Esto no sucede de una vez y para siempre, sino a lo largo de nuestra vida, entrelazada como está con las vidas de tanta gente. Sin embargo, es reconocido cotidianamente desde el principio. Por ejemplo, yo he nacido y me han *dado* un nombre propio que signa que soy ésta y no otra, aunque otras personas sean llamadas de la misma manera. La unicidad, señala Cavarero, “es siempre algo *dado, un regalo*”.<sup>73</sup>

La concreción de la unicidad aparece en principio, por supuesto, en el ser cuerpo. Arendt comenta esto, al decir que “su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia”.<sup>74</sup> Sin embargo, lo que permanece para ella como un mero dato natural sin demasiado significado para Cavarero ya *es* unicidad. A fin de cuentas, actúo y hablo en este cuerpo y no otro. Aunque no soy yo quién modula activamente mi voz para diferenciarla de las otras ni puedo diseñar el trazo de mis ojos, es cierto que en el ámbito de la acción tampoco puedo prevenir nunca los desenlaces de mi exposición a las otras y que actúo en unas circunstancias que no domino. En la unicidad la pasividad y la actividad se confunden. Así, de acuerdo con este modo radical de anclar la ‘identidad’ en el cuerpo y de manera quizá controversial, Cavarero dice: “la unicidad del quién siempre tiene un rostro, una voz, una mirada, y un sexo”.<sup>75</sup>

Quiero hacer un paréntesis para analizar esto último. Se trata de una vuelta de tuerca que se sale por completo de los intereses de Arendt, claro, pero me parece que tampoco Cavarero lo lleva lo suficientemente lejos. Eso puede verse con facilidad cuando declara, en una entrevista antes citada, que “se puede decir que hay dos sexos [...] y los estadios intermedios son más bien raros”.<sup>76</sup> La cita, con el desagradable salto que provoca en el

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>74</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 203.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>76</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 155.

estómago, es como decir que los dos sexos son lo que hay, y que sus ‘excepciones’ no caben en la cuenta simbólica de la sexuación. Al declarar que las personas intersexuales que nacen con una morfología no clasificable en el binario ‘macho/hembra’ son excepciones y no una forma distinta de cuerpos posibles, Cavarero traiciona su propio compromiso de fidelidad a lo que existe. Pero, además, confirma que las formas sexuales ‘naturales’ son *dos* y que quiénes no entran en esos modos, aunque existan, no pueden alcanzar representación simbólica, mucho menos una que les sea propia. De esta manera la autora deja que el sexo se convierta en un *qué*, un dato abstracto y universal que se *señala* en el cuerpo –incluso médicamente<sup>77</sup> y que no ha de leerse en su singularidad, violentando de este modo a las personas que viven otras formas corporales. Es cierto que inmediatamente aclara “que la materialidad corpórea tiene que ver con la presentación/apariencia (*presentarsi/darsi*) de la sexuación en la diferencia”,<sup>78</sup> pero esto difícilmente basta para borrar las palabras antes dichas. Sin embargo, si tornamos a aquel fragmento en el que asegura que la unicidad del quién tiene un rostro, una voz y un sexo, podemos pensar otra posibilidad.

En realidad, este fragmento aparece en un capítulo en el que la autora habla del amor. Cuando amamos, dice Cavarero, se hace evidente que la unicidad de la persona amada es la concreción de su nombre, su historia, su cuerpo y, en la relación erótica, su sexo, o mejor, su genitalidad, las formas de su cuerpo, la manera en que las vive, etc. Dejemos por un momento de lado que en la economía patriarcal se establece la ecuación 1 mujer=todas/cualquiera de las mujeres; la escena amorosa que está en cuestión en el texto es una que celebra “todo el esplendor de lo finito [...] que les expone [a les amantes] y les distingue”,<sup>79</sup> sin importar si se trata de una relación heterosexual u homosexual. En ella, el amor y el encuentro sexual, con sus intervalos de caricias y de habla, son una co-aparición de las amantes en la desnudez frágil y total de mi/tu unicidad. Ésta se revela allí como corporal y narrable, sin solución de continuidad: la voz que ríe el placer compartido o la curvatura de una piel marcada por una

---

<sup>77</sup> Cavarero sitúa la escena del nacimiento actual en el hospital, sin explorar lo que ello significa. Como podemos ver en el libro de Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados. La política del género y la construcción de la sexualidad*, trad. Ambrosio García Leal, Melusina, Barcelona, 2006. Ahí la declaración del sexo de la criatura pasa por un examen médico que se encarga de colocar el cuerpo que se le presenta en uno de los dos sexos, sin excepción y con criterios que aparecen bastante arbitrarios a partir del estudio de su historia. Por ejemplo, se mide el clítoris y si mide más de tres centímetros se considera un pene y a quien lo porta un varón. Esto sucede porque la división en dos sexos es una necesidad cultural y simbólica, no un mero dato natural.

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>79</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 111.

cicatriz, el cuerpo, la historia de *ese* cuerpo y su proceso de sexuación, y también la unicidad del encuentro en sí mismo. En la relación sexual presentada de esta manera, se puede pensar que el ‘sexo’ de un quién siempre es una totalidad con su historia, su identidad única y con la relación que establece en cada caso con la otra (u otras) personas. Una relación entre dos mujeres, por ejemplo, no es la duplicación de un sexo femenino, pues las formas del cuerpo de ambas y de sus vulvas son tan distintas –y a la vez posibles de coincidir– como lo son sus historias y la manera en que viven su género; de hecho, para el amor es esa distinción y la exhibición mutua lo que importa.<sup>80</sup> Además, si en la escena médica que dilucida un cuerpo lo que importa es la *objetividad* –una clasificación del cuerpo explorado en tanto que objeto–, en la escena amorosa de Cavarero la “exposición [en tanto quién] es total e irremediable, [y] pide ser aceptada, no ser anulada”.<sup>81</sup> Para aceptar esa unicidad expuesta y frágil también en su escritura, entonces, creo que la autora debería considerar el ‘sexo’ –que nunca define, pero que podemos suponer se refiere a la morfología genital perceptible de un cuerpo– como ‘parte’ de la unicidad –uno de sus hilos inevitables– y, como tal, algo que no puede ser un *qué* que cualifique a un ser humano, ni reducirse a un mero dato corporal que divide a la humanidad en dos tipos. Esto último no sería más que repetir la operación de abstracción y universalización que Cavarero no ha dejado de criticar. Más bien, creo yo, como la voz con la que hablamos, el sexo es único. Y lo es siempre en el pasaje sexo-sexuación-género,<sup>82</sup> pues no existe ‘sexo’ puro ni natural.

Como tal, entonces, el ‘sexo’ forma parte de la aparición de nuestros cuerpos en un mundo y en una trama de relaciones. Él se experimenta y se constituye como parte de la unicidad a lo largo de la historia de una vida, de la manera singular/relacional de la que ya hemos hablado. Creo que en los libros de Cavarero está implícita la posibilidad de no hacer de la sexuación la construcción de dos universales separados –hombre y mujer– sin por ello

---

<sup>80</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>81</sup> *Ibidem*

<sup>82</sup> Esta parte la he pensado a partir de la lectura de Kevin Ryan, “Thinking Sexual Difference with (and against) Adriana Cavarero: On the Ethics and Politics of Care”, en *Hypatia* vol. X, núm. X (XXX 2019). Aunque no coincido con la lectura de las políticas del cuidado que el autor hace en el artículo, creo que plantea preguntas interesantes. Por ejemplo, acerca de cómo la sexuación de personas intersexuales, que se nombran con pronombres, nombres e historias en tanto intersexuales y afirmando su intersexualidad, permiten relacionar la unicidad con sexos diversos, en plural. Además de que plantean historias de sexuación y género que no son clasificables en ningún binomio hombre-mujer ni en relación con la transexualidad, sino como una vivencia *singular y concreta, única, de su sexo*.

apelar a la neutralidad, aunque la autora no la honra del todo. Las maneras en que el ‘sexo’ y sus posibilidades se viven en una historia de vida son complejas y pueden ser diferentes, no se trata de decir que éste la determina siempre ni que *debe ser* una parte más esencial de la narración que la forma de mis ojos o el tamaño de mis pies. En el mundo en que vivimos ahora, sin duda, lo es, y por ello no podemos dejar a la sexuación de lado. Sin embargo, lo que podemos hacer a partir de lo que he dicho sobre la unicidad es incluir al ‘sexo’ –genitalidad, sexualidad, órganos y mapas de placer y reproducción– como una característica de los cuerpos que puede aparecer en el discurso y en lo simbólico en su singularidad, o no. Para Cavarero, el universal masculino del Hombre, la neutralidad y los estereotipos que hacen a las mujeres una función para Él, no toman en cuenta la singularidad del sexo femenino ni de su experiencia, a lo que yo añadiría que no toman en cuenta la singularidad vivida de *ninguno* de los cuerpos; dicho en sentido contrario, si se quiere pensar en la pluralidad de seres humanos que viven en la tierra, ha de aceptarse que cada una está sexuada, aunque para ninguna de ellas signifique lo mismo ni aceptemos la división binaria de la ciencia moderna.

### 1.5 El yo narrable

Ahora bien, Cavarero añade algo a la exposición que es para Arendt constitutiva de la condición humana. Esto es la narratividad.<sup>83</sup> Arendt dice ya, ciertamente, que las acciones y los discursos con las que los seres humanos aparecen en el mundo y revelan quién es alguien, dejan detrás una historia, que es la de ese quién, pero Cavarero, en *Relating Narratives*, afirma contundentemente: “precisamente porque es exponible, es también narrable”.<sup>84</sup> Lo que es decir que la exposición, la condición humana por excelencia, implica que mi unicidad es una historia y como tal, puede ser narrada. Hay que tener cuidado, la narratividad no significa que el ser de cada existente coincida con una narración específica, con un texto o una narración oral; mucho menos indica que sea su efecto. Se trata de una condición: mi unicidad, que no es más que la historia de mi vida en el mundo, *puede siempre* ser narrada y, así, dicha. Y es primero y siempre primordialmente *alguien más* quien la narra para mí. Sólo después la narro yo e, incluso, dice Cavarero, a partir de allí cotidianamente “cada uno o una

---

<sup>83</sup> Paul A. Kottman, “Introduction”, en Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. ix.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 33.

de nosotros y nosotras se vive como su historia”.<sup>85</sup> La narratividad está ligada con el trabajo de la memoria, en la que la vida de cada quién está usualmente inmersa. Aunque en ella no se recuente cada vez una historia con principio y final el caso es que hay narración: series de eventos, acciones, palabras, etc., que se organizan cada vez. La ilación, la imagen que resulta de la historia, no es siempre la misma, pero la estructura narrativa persiste. Así, el yo narrable nombra en esta de sus facetas la unicidad desde la perspectiva de la existente que la vive en cada caso. Cavarero la nombra “El sentido familiar de cada yo, en la extensión temporal de una historia de vida que es esta y no otra”.<sup>86</sup> El sentido familiar de una misma y la familiaridad con la propia narratividad tienen su correlato importantísimo en el usual reconocimiento de que cada persona con la que nos topamos tiene su propia historia y sus memorias, y que es, por tanto, un yo narrable.

Pero, recordemos, una nunca puede narrar la historia completa. El nacimiento, la primera infancia, los momentos que se olvidan, la muerte, no pueden ser recordados por quién los vive. Además, la pura exposición que es hasta aquí la condición humana no deja espacio para un sujeto interior que mande sobre las acciones de la existente en el mundo, vivir es responder, actuar, hablar, revelarse una misma sin saber muy bien qué y a quién estamos revelando. Es por eso que los fragmentos que faltan y la narración de la historia completa, la unicidad, sólo pueden venir de alguien más. Pensemos en la práctica cotidiana de escuchar la historia acerca de cómo nacimos de nuestras madres, las narraciones de nuestras viejas amigas sobre cómo solíamos ser y ya no somos: “cada una de nosotras o nosotros confiamos nuestra identidad al relato de alguien más”.<sup>87</sup> La identidad narrable es en realidad una identidad que queremos escuchar, recibir.

No se trata, mientras vivamos, de un relato completo, e incluso, una vez terminada la vida, las narraciones que otorgan un sentido y una secuencia a la misma serie de eventos pueden multiplicarse al infinito. Por ello Cavarero piensa que la narrabilidad del yo es antes que nada el deseo por la narración, el deseo de escuchar nuestra historia;<sup>88</sup> por eso la identidad es *narrable* y no narrada, ni narrativa. Este deseo se encuentra en el centro de las relaciones,

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>86</sup> *Ibidem*

<sup>87</sup> Paul A. Kottman, *op. cit.* p. xv.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 40.

cualquier tipo de relaciones piensa la autora, en las que la ineludible exposición mutua se convierte en y se honra con la narración recíproca y la escucha mutua. Pues si les otros son a quienes estoy expuesta en cada momento, son también aquellos de quienes puedo recibir la narración de la historia de mi vida, que pueden acoger y dar sentido –reconocer– mi unicidad.

La narratividad del yo se puede pensar en el contexto de nuestra vulnerabilidad al lenguaje.<sup>89</sup> Dentro de una relación de familiaridad, las narraciones sobre eventos breves, sobre el pasado, sobre la recepción de palabras o actos, que son intercambiadas entre los polos de la relación van dibujando quiénes están relacionados. En otras palabras, si la unicidad es la historia de una existente que actúa en una trama de relaciones, la escucha de otros narrándola es el lugar en el que ella va aprehendiendo/reconociendo su sentido familiar propio, su ‘yo’, de modo que la narración y el sentido de la propia narrabilidad siempre viene de la escucha de alguien más, no de mí. Algunas historias pueden ser terribles, pero también son variadas, múltiples, contextuales y dadas en general entre personas que se quieren. Aunque nuestros primeros años nos son contados usualmente por la familia más próxima, que puede ser un lugar de violencia y la más terrible opresión, el intercambio de relatos subsecuente es posible en la proximidad de las personas con las que convivimos, sin importar cuáles sean. Así, la vulnerabilidad al lenguaje que está incluida en la figura del yo narrable no es la del discurso que produce al sujeto, sino la del lenguaje relacional de la vida cotidiana. En éste, tal y como decide retratarlo Cavarero, la cercanía, las historias que se cuentan entre risas, el hacer y hacerse en común o la exposición total del amor,<sup>90</sup> aparecen como las más notables posibilidades de dicha vulnerabilidad.

El texto de *Relating Narratives* puede parecer sólo una reflexión sobre la biografía y la autobiografía, o una discusión que desarrolla un tema arendtiano. Pero si recordamos que una y otra vez Cavarero nos recuerda que “el fracaso de la filosofía para nombrar la singularidad de quién es alguien, signa también un fracaso de la política tradicional occidental”,<sup>91</sup> es posible ver que el libro se trata de la búsqueda del lenguaje adecuado para decir/pensar la unicidad, la absoluta diferencia que la autora se niega a soltar y que es precisamente aquello que desea hacer políticamente relevante. La narración es el lenguaje

---

<sup>89</sup> Esta es una idea sugerida por el traductor de *Relating Narratives*, Paul A. Kottman en *ibid.*, p xvii-xix.

<sup>90</sup> *Cfr.*, *ibid.*, pp. 81-118.

<sup>91</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. ix.

buscado, pero sólo por la narratividad del yo que hace patente y reconoce, pues no es, repito, el *texto* de las narraciones el que es importante. En lo que Cavarero llama ‘la escena narrativa’, la relación se establece antes que nada en el *deseo de escuchar* y recibir la propia historia –la unicidad– contada por los, les, las demás. La narratabilidad es así la otra cara del movimiento de autoexhibición que, como he dicho, es el de la política arendtiana, recuperada por Cavarero. Se trata de un fenómeno presente en cualquier relación cotidiana, pero más allá de eso, la apuesta es que la narración mutua, la escucha atenta que nos hace reconocernos y el entrelazamiento de historias puede ser también lo que constituya y sostenga la clase de escena política que se trata de pensar. Tanto así que el ejemplo que usa para hacer ver esta posibilidad es, como veremos más adelante, los grupos de autoconciencia italianos de los 70’s.<sup>92</sup> Por otro lado, Judith Butler señala, en su libro *Dar cuenta de sí mismo*, que la narratabilidad del yo implica la imposibilidad de dar por finalizada la historia de alguien, es decir, de determinar su identidad, “un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo de reconocimiento recíproco hegeliano y [...] a la posibilidad de conocer a otro.”<sup>93</sup> Lo que se conjuga con que, a la vez, en cada encuentro hay un llamado que se me impone: sé, como he escrito ya, que ese *alguien* frente a mí tiene una historia absolutamente única, y sé también que quiere *escuchar* de mi propia voz su historia, tanto como yo lo quiero de la suya.<sup>94</sup> Finalmente, Butler señala que la narratabilidad del yo, especialmente en su lectura de las prácticas políticas del feminismo, prioriza la relación dual entre un yo y un tú en cada caso, “de modo que cualquier intento de identificarse plenamente con un ‘nosotros’ colectivo será un fracaso obligado”.<sup>95</sup> Así, puede pensarse que este concepto nombra también una exigencia que se da en cualquier encuentro entre dos personas, al colocar en la

---

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.*, “In the outskirts of Milan”, pp. 55-65.

<sup>93</sup> Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, p 49.

<sup>94</sup> “La exposición y la vulnerabilidad del otro representan para mí una demanda ética primordial”, *ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 52. Lo que Butler critica a Cavarero son principalmente dos cosas. La primera es que, de acuerdo con la primera, Hegel ya ha dicho que la locución ‘este’ nunca señala sin generalizar, *ibid*, p. 53, por lo que decir ‘esta historia’ implica que hay una generalidad que es la singularidad de cada una de ellas. En segundo lugar, se pregunta por las normas que hacen inteligible una historia y con las cuales se interpela a un quién, *ibid.*, pp. 54-60. No me parece que sean críticas erróneas, aunque la segunda me parece de mayor importancia. Sin embargo, creo que parten de un punto de vista distinto y tienen un objetivo totalmente diverso al de Cavarero, lo que puede registrarse, por ejemplo, en que a Butler le preocupa qué es lo que hace que un relato con el que doy cuenta de mí misma sea reconocible, “para hacerme reconocible y entendible, podría comenzar con una descripción narrativa de mi vida”, *ibid*, p. 56, cuando en *Relating Narratives* el punto está precisamente *fuera* del relato y niega que sea el yo quien debe contar su propia historia.

relacionalidad constituyente de la unicidad un modo de responsabilidad o, al menos, un llamado a ella.

En realidad, lo que Cavarero quiere hacer en este libro está dicho sin empacho en las siguientes palabras: “más que salvación, lo accidental necesita cuidado”.<sup>96</sup> Y es que, por supuesto, la filosofía con la que está discutiendo y la manera de conceptualizar universalista que rechaza no niegan que son las mujeres y los hombres los que viven en la tierra. En general, pues, los filósofos no niegan que yo soy esta y no otra. Pero, dice la autora, en la tradición de nuestro gremio esto es algo que por ser accidental –contingente, falible– es relegado como superfluo y queda fuera de lo que es filosóficamente pensable. O, peor aún, es salvado de la finitud al ser subsumido en un concepto universal que le da origen, o sustento. La concreción de la unicidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, queda oculta en el concepto del Hombre. Ni siquiera Arendt se escapa de eso pues para el gusto de Cavarero las historias de los héroes que pueblan sus textos están aún enfocadas en el poder inmortalizador de los relatos de sus grandes acciones y la gloria que vence a la muerte.<sup>97</sup> La narratividad que ella propone, en cambio, quiere cuidar de lo finito aquí y ahora, en su concreción y vulnerabilidad. Y en ésta última se encuentra, por supuesto, la exposición a una muerte que no es heroica, la lenta muerte de la pobreza o la negligencia, los crímenes de odio y todas aquellas vidas que son consideradas indignas de ser relatadas/recordadas/singularizadas.<sup>98</sup>

## 1.6 La unicidad vocal

Sin embargo, las narraciones que responden a la narratividad del yo no son la única manera en la que en el lenguaje puede decir la unicidad. Recordemos algo que ya he dicho: la voz de cada ser humano es ya única y reconocible como tal. Esto es un hecho de la vida cotidiana, alguien entra a mi casa, yo pregunto ¿hola? ¿quién es? y mi mamá o mi hermano o su novia

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>97</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 29.

<sup>98</sup> Se pueden discutir aquí los mecanismos por los que algunas historias son más recordables que otras. Sin embargo, el punto de Cavarero es que en la relación yo-tú que está estudiando no importa la brillantez de los hechos ni si constituyen una historia interesante, sino el acogimiento de la singularidad de la otra. Una discusión acerca de la ‘distribución diferencial de la memoria’ puede encontrarse por ejemplo en Ann Rigney, “Differential Memorability and Transnational Activism: Bloody Sunday, 1887-2016”, en *Australian Humanities Review*.

responden simplemente ‘soy yo’. Yo les conozco y conozco sus voces, no necesito ver sus caras para reconocerles. Así, si la narración logra hacer aparecer en el lenguaje la unicidad como la historia de una vida en el mundo, la unicidad de la voz, “que involucra la garganta, saliva, infancia, la pátina de la vida experimentada, las intenciones de la mente, el placer de dar una forma personal a las ondas sonoras”,<sup>99</sup> manifiesta el lado corporal de esta existencia. Éste no es una corporalidad anónima sino en cada caso un cuerpo singular, imbricado en y también constituido por su historia. La voz, además de su timbre único, lleva con ella la resonancia de los acentos, de cada lenguaje, localidad, entorno, y la emocionalidad que sólo haciendo un esfuerzo se puede controlar: La cadencia, según yo bastante neutra, de mi vida en la clase media sureña de la Ciudad de México. Mi voz trémula cuando comento en clase algo de lo que no estoy segura, pero que quiero saber. La voz bajita con la que le canto tonterías a mi gato y a mi perro cuando duermen. Pero también, dando un pasito más, “la voz, por un lado, es un índice de la unicidad [...], por otro lado, [...] es también, inmediatamente, única en relación”.<sup>100</sup> De hecho, no soy yo quien puede saber cómo suena mi voz, ésta sólo es aprehendida por aquellas, aquellos, aquellos a quienes me dirijo y me escuchan.

Aunque la tematización de la voz se encuentra en *For More Than One Voice*, la narración y la vocalidad van juntas en la refiguración del lenguaje por la que Cavarero trabaja. Esto puede notarse en la siguiente cita: “Lo que emerge –tanto en las historias de vida como a través del enfoque en las voces– es el quién, la singularidad corporal en relación con otras, no importa lo que una diga. La hablante es singular y esta singularidad está expuesta en su historia y en su voz, en una suerte de fenomenología de la unicidad”.<sup>101</sup> Para responder la pregunta sobre qué política puede acoger la absoluta diferencia, la esfera política de lo local absoluto debe contar, entonces, con las dos.

Si el lenguaje se figura desde la vocalidad que le es inherente, entonces, como he dicho, en el centro de la cuestión se encuentra su relacionalidad. A fin de cuentas, el lenguaje es vocal ante todo cuando hablamos. Y si es en este contexto en el que Cavarero piensa la

---

<sup>99</sup> Aunque no tiene referencia, esto es una cita del cuento “Un rey escucha”, de Italo Calvino, en Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 2.

<sup>100</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 136.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

constitución del yo por el lenguaje, evidentemente, esta constitución es también relacional. Además, como dije ya, lo que se encuentra ‘afuera’ del discurso, resistiéndolo y haciéndolo, es la existencia singular, única, corpórea; y este exceso está ya siempre presente y manifiesto en aquello que llega a ser lenguaje y luego discurso: la voz. La estrategia de Cavarero para escaparse del problema del sujeto es esquivarlo al colocar la mirada teórica sobre lo que parece tan obvio que se puede, valga decir, obviar. “La función despersonalizadora del pronombre ‘yo’ –dice– es inmediatamente anulada por la unicidad de la voz. El sonido conquista la generalidad del pronombre”,<sup>102</sup> es decir, en cada enunciación las voces traicionan el horizonte de la devocalización del logos. Hay que preguntarnos si eso basta, pues es necesario que sepamos también escuchar/reconocer la unicidad de la voz que oímos, pero antes veamos cuáles son las características específicas que Cavarero encuentra en el lenguaje repensado a partir de la vocalidad y la unicidad vocal.

La primera es, por supuesto, que el lenguaje es primordialmente habla. Esta es la posibilidad lingüística que la autora decide poner al frente, de la cual todas las otras, incluido el pensamiento, serían derivadas. Para ello examina la escena inaugural de la aparición del lenguaje en la vida de cada criatura humana, es decir, la infancia. “Antes de hacerse habla –comenta– la voz es una invocación que se confía a un oído que la recibe. Su escena inaugural coincide con el nacimiento, en el que la criatura, con su primer aliento, invoca una voz en respuesta, apela a un oído para recibir su llanto, convoca otra voz”.<sup>103</sup> Es decir, la voz de la criatura es un impulso que surge desde el centro del cuerpo, desde la entraña de sus pulmones, mucho antes de llegar a ser lenguaje. Es primero que nada una *invocación*. No es un asunto baladí, pues en la mayoría de los casos, la supervivencia de la criatura y la satisfacción de sus necesidades está confiada a ese movimiento. Las madres, o quien sea que cuide de la criatura, escuchan y responden a su vez. En la mayoría de los casos esta respuesta no se limita a cumplir con las exigencias de la vida que comienza, sino que toma la forma de vocalizaciones de vuelta, por eso el juego en la escritura de Cavarero entre oído y voz, pues no hay uno sin la otra. En la escena natal puede que se emitan palabras, dirigidas a una criatura que de cualquier modo no las entiende todavía, o que la voz cuidadora se rinda al placer sonoro del canturreo y la *baby talk*. Sólo ahí, en esa escena sonora, las voces de les

---

<sup>102</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice.*, p. 175-176.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 169.

cuidadores dan el lenguaje a la criatura. O, mejor, en ese diálogo vocálico el lenguaje se hace presente. Su aparición no es inmediata, pues no se trata de un corte brusco en el que los balbuceos infantiles saltan al lenguaje como sistema. Más bien, éste tiene lugar en una relación sonora que es ya comunicante: “una cadencia de demanda y respuesta –o, mejor, una invocación recíproca en la que las voces se convocan una a otra por turnos. Esta cadencia tiene sus ritmos, su banda sonora comunicativa, su melodía–, ella tiene una cierta medida, si bien no una ley”.<sup>104</sup> En la que hay, entonces, ya ciertos sentidos.

Sólo así, el lenguaje, y con él esa forma de flexibilidad que Sócrates había nombrado el diálogo del alma consigo misma, y que no es aquí la conciencia sino la narratividad familiar de la memoria, nos son dados. No se trata de algo que no haya sido pensado antes<sup>105</sup>: La cosa es, y ese es el punto que Cavarero enfatiza, que son dados en la voz, con una materialidad singular que sale de las profundidades de un cuerpo y atraviesa a quien la escucha, una voz que se mezcla con aquella que le responde en una esfera sonora que hace parte del mundo material. Que esto último es crucial podemos leerlo aquí: “la voz en el mundo, si no pasa como una mera expresión de alegría cuando se canta en la regadera, es el elemento relacional por excelencia, porque tiene una relacionalidad material y corpórea más allá de la significación”.<sup>106</sup> Implica cercanía, cuerpos que se mantienen a distancia de oreja y un modo peculiar de su interpenetración, mundana, volátil, efímera, musical-significante.

En el lenguaje como habla lo que queda al frente es, por llamarla de una manera, la comunicación en el sentido de *hacer común*. Es allí en donde se generan los significados. Pero lo que se comunica no es un contenido de la psique, un pensamiento separado de su enunciación; sino antes que nada la voz misma y la unicidad que lleva, la relación que da razón al lenguaje, “La voz primero que nada se significa a sí misma, nada más que la relacionalidad de lo vocálico, que está ya implícita en el primer llanto convocador de la criatura.”<sup>107</sup> Se trata de una significación que no requiere de una división entre el signo y su referencia. La significación como una relación entre las palabras y las cosas queda olvidada,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>105</sup> “La fuente (del sentido) me ha sido dada” dice Cixous, “no soy yo. Una no puede ser su propia fuente”. *Ibid.*, p. 144.

<sup>106</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 136.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 169.

sin dejar de ser una manera de entender el lenguaje. No es que Cavarero pretenda decir que ésta última es errónea, lo que sucede es que en ella se pierde de vista la relación y el lenguaje puede pensarse como un sistema al que están subordinadas las voces de los hablantes. En cambio, aquí, en el habla se teje la trama de las relaciones humanas y en sus palabras el mundo se manifiesta y se articula a la vez. El significado de las palabras es siempre contextual y su materia es tanto el uso que se le da en cada enunciación como la vocalización y sus matices. Y ya que con este lenguaje Cavarero habrá de constituir el espacio de lo local absoluto, es que puede decir “la ética y la política de la unicidad hablan un lenguaje que no conoce nombres generales”.<sup>108</sup> Así como el sonido de la voz traiciona la generalidad del pronombre ‘yo’, la sonoridad relacional del habla ancla cada palabra a una situación concreta.

Se puede ver entonces que, frente a la figura de una voz significativa propia del horizonte de la metafísica patriarcal, mencionado arriba; la figura del lenguaje de Cavarero es la resonancia vocal-comunicante, en la que habita el significado y el mundo. “En mi punto de vista –dice, usando curiosamente una expresión visual– la voz pertenece a la generación del significado –el mismo que hace posible el *logos* como sistema de significación–”.<sup>109</sup> Así pues, “el ‘enlazar’ [legare] en *legein* es al mismo tiempo un ‘hablar’, que anuncia la relación entre la boca y el oído”.<sup>110</sup> Claro que al hablar pretendemos usualmente comunicar algo, hablamos sobre tal o cual tema, nos referimos a tal o cual cosa, pero ya la relación sonora se encuentra allí, acogiendo y dando lugar a esas posibilidades.

En la figura de la resonancia, la unicidad de las voces entrelazadas se hace patente. *Re-sonar* es devolver un mismo sonido, pero desviado, diferente. Las voces de los, las, los hablantes se entrelazan usualmente en un idioma común, usando las mismas palabras. Sin embargo, en cada enunciación está en él su pequeña pero absoluta diferencia, su unicidad. El habla como resonancia une las voces en un coro, a la vez que las distingue en el contraste de una multiplicidad de timbres diciendo las mismas palabras. Este coro encuentra en cada contexto, en cada situación de habla, su cadencia sonora específica. En una conversación cualquiera se escucha un ritmo, evidente en las preguntas y las respuestas, en la emocionalidad o en su falta, en los timbres que se asemejan o que estallan en la discordancia.

---

<sup>108</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 90.

<sup>109</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 182.

<sup>110</sup> *Ibidem*

La trama de las relaciones que se da en conjunto con el mundo es, pues, una polifonía con sus musicalidades propias.

No significa que la trama de las relaciones mundanas se agote o se dé únicamente por el habla. Los seres humanos vivimos juntos. Como en el caso de las categorías de la condición humana que expuse arriba, la polifonía, la resonancia, el habla y la vocalidad no son una aprehensión exhaustiva ni de la relacionalidad del mundo, ni de las maneras en las que la unicidad se encuentra en la corporalidad, ni de lo que es el lenguaje mismo. Cavarero pone la mira en la esfera vocal porque en su constitutivo desembocar en habla y comunicación se puede encontrar ahí una expresión de la unicidad a la vez ineludible y *activa*. Dice: “pero sólo en la esfera vocal la relación cobra el estatus de una activa, espontánea comunicación que las expresiones del rostro sostienen y refuerzan”.<sup>111</sup> El discurso puede ya ser acción, decía Arendt,<sup>112</sup> trae mundo al mundo. Pero allí donde ella veía un segundo nacimiento, ya no ‘natural’ sino ‘humano’,<sup>113</sup> Cavarero quiere mostrar que no tiene que hacerse un corte. La unicidad vocal, la resonancia y la polifonía son las figuras con las que se piensa el lenguaje en un imaginario para el que vida y pensamiento, cuerpo y alma, son una unidad sin solución de continuidad. Son lo que hace patente en el lenguaje aquello que Cavarero, con cierta ironía, llama la espiritualidad de la materia: la unicidad. Esta cualidad pertenece a toda la existencia, corporal y mundana, a los rostros, a los gestos, e incluso al sexo, como he tratado de decir antes, pero en el habla es posible captar con la mayor claridad la conjunción que caracteriza a la unicidad entre lo que está dado y la acción que inaugura lo nuevo. Por un lado, el lenguaje recibido, su mundo sonoro y el timbre único de la voz que no se elige; por otro, la activación de la voz extendiéndose al mundo, la unicidad que se expresa en cada enunciación y que re-comienza la re-sonancia. Es decir, la conjunción entre lo que se cataloga como necesario y la libertad. Conjuntamente, tal y como el espacio de interacción de la política, la voz es *entre*: un mundo de sonido que se establece entre boca, lengua, garganta, y oído, que los conecta sin unirlos. Cavarero da otro paso. En el contexto de una relación privilegiada entre política y lenguaje, que explicaremos en el siguiente capítulo, la polifonía

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>112</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 39-44.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 201.

nombra la irrupción de la resonancia de las voces en la escena política. Son ellas, con su corporalidad y su absoluta diferencia, las que abren el escenario de lo local absoluto.

## Capítulo 2

*Feminismo no por purismos políticos sino por necesidades de vida.*

### 2.1 Política y lenguaje. Lo local absoluto

Nos quedamos en un punto en el que podemos preguntarnos por qué plantear una figuración del lenguaje distinta es pertinente para pensar una política antipatriarcal o, sencillamente, una política que acoja la pluralidad humana. Para contestar esta pregunta es preciso retornar a un punto que ya surgió en el capítulo anterior. Mencioné que Aristóteles define al ‘Hombre’ como *zoon logon echon* en la *Política*, de modo que el lenguaje cobra importancia al ser lo que permite que los *hombres* reunidos comuniquen entre sí ciertos juicios respecto a la comunidad política.<sup>114</sup> Desde antiguo, entonces, un autor de tremenda influencia ha establecido una relación entre lenguaje y política que ha permanecido en los arsenales de la filosofía.

Sin embargo, el modo en que se piensa esa relación no es el mismo para Aristóteles y para los y las autoras contemporáneas. Cavarero señala que en el texto de la *Política* el lenguaje aparece como un paso posterior al que funda la comunidad política humana: la asociación *natural* de cierto número de familias.<sup>115</sup> Es, en la argumentación aristotélica, un modo de distinguir entre las comunidades complejas de otros animales –como las abejas– y la del particular animal humano.<sup>116</sup> De este modo, aunque el lenguaje es lo que distingue a

---

<sup>114</sup> *Supra*, p. 22

<sup>115</sup> Una parte del argumento de Cavarero es que, si para Aristóteles la comunidad es una unión natural entre los seres humanos, no es sólo por la teoría sino de acuerdo con su horizonte históricamente situado, por el mundo y la comunidad política en los que vivía. Es por eso que él y los pensadores contemporáneos, habitando un mundo muy diferente, no pueden pensar lo mismo. Sin embargo, la autora también hace alusión al pasaje en el que Aristóteles afirma que “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras.” Aristóteles, *Política*, I 2, 1252b 8. Aunque ‘vivir bien’ involucre *participar* por medio de la palabra de lo bueno y lo malo (*cfr. Ibid.*, I 2, 1253a 11), no es el habla la que lo instituye. Tampoco instituye a la ciudad, y ésta última es ‘superior’, como un todo, a las partes que la constituyen, es decir, los ciudadanos.

<sup>116</sup> “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra” Aristóteles, *ibid.*, I 2, 1254a 10.

los seres humanos reunidos políticamente, en tanto aquello que les permite expresar lo justo y lo injusto pertenecientes a su comunidad, no es ni el vínculo que los une ni el que los mantiene unidos.<sup>117</sup> En cambio, cuando hablamos de autores contemporáneos ‘como Habermas’, la relación política-lenguaje se modifica radicalmente en una recuperación de Aristóteles que se inserta en el horizonte de la ontología del individuo, moderna y liberal. La transformación principal es que, en una comunidad política cuyo vínculo no es considerado natural, el lenguaje da, digamos, un paso al frente: “los individuos libres e iguales, que no tienen nada en común entre sí, encuentran finalmente su comunidad en la racionalidad comunicativa de una lengua que los vincula porque los ata a sus normas de procedimiento. El lenguaje se convierte en el vínculo de los no vinculados.”<sup>118</sup> Si he dicho que, ya en Aristóteles, el lenguaje funciona como el medio de comunicación de una serie de valores perceptibles en la comunidad, esta característica, relacionada con la subordinación del habla y la devocalización del logos,<sup>119</sup> se exagera en las recuperaciones contemporáneas del filósofo griego. El lenguaje funciona allí como el vínculo que une a una serie de individuos racionales cuyo punto en común reside, precisa y, quizá, únicamente, en esa racionalidad. Es ésta la que ha de primar idealmente sobre su habla. Así, los individuos quedan unidos en tanto se subordinan al lenguaje como sistema de significación racional, como si él fuese una gran red geométrica en la que cada uno ocupa un punto, intercambiable e idéntico a cualquier otro; pero este lenguaje funcional los mantiene también separados: el vínculo concierne sólo a una parte de ellos, de hecho, a la más descorporizada y genérica. De esta manera, el lenguaje “se convierte en un vínculo universal que hace que la comunidad lingüística sea la más adecuada para constituir una democracia de individuos”.<sup>120</sup> Iguales y separados, los individuos participan de un sistema objetivo que les da su orden y su equivalencia y por ello, en el pensamiento político contemporáneo y especialmente en aquel que hace partido con la democracia liberal, la relación lenguaje-política es más importante que nunca.

No hay que pensar que Cavarero quiere seguir esa dirección. En realidad, este tipo de relación lenguaje-política y el liberalismo democrático con el que se corresponde son las posturas con las que está discutiendo a nivel político, más allá de los autores griegos o

---

<sup>117</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 184.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>119</sup> *Supra*, p. 18.

<sup>120</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 188.

modernos que deconstruye al hacer la genealogía de la devocalización del logos. De allí el modo un tanto apresurado con el que agrupa las posturas de tipo ‘habermasiano’, sin dar más explicación acerca de quiénes son y con un afán claramente polémico. Como puede apreciarse en el párrafo anterior, la postura ‘habermasiana’, tal como la lee Cavarero, coincide punto por punto con la figuración del lenguaje como sistema de significación cuya crítica expuse en el primer capítulo. En relación con esto último, Cavarero escribe: “La política y el lenguaje también tienen esta conexión, [...] muy bien sintetizada por Deleuze cuando señala que ‘una regla gramatical es un signo de poder, antes de ser un signo de sintaxis’”.<sup>121</sup> Lo que quiere decir es que la figuración del lenguaje como un sistema racional de significación se encuentra acompañada de una forma específica de poder, que toma en este caso la forma de un orden y corresponde a una noción de la política como aquello que *regula* la vida en común: “Al unir sustantivos y verbos, la frase los sitúa según un orden jerárquico impersonal y objetivo que coincide con el principio disciplinar al que, tradicionalmente, aspira la política”.<sup>122</sup> Desde el punto de vista de Cavarero, con el que coincido, esta estructura es problemática porque es jerárquica, sin duda, pero también porque es objetiva e impersonal; es decir, intencionalmente insensible a la singularidad, a la pluralidad y la contingencia y a todo aquello con lo que he caracterizado tanto las condiciones de nuestra existencia como nuestra manera de usar el lenguaje. Como si no fuera el habla viva la que lo hace nacer y como si el vivir juntas no fuera siempre la frágil reunión de *alguien*, en *algún* lugar y en ciertas circunstancias. En suma, el problema es que este orden parece decir ‘si algunas –la voz, una palabra, una mujer o cualquier persona– no caben en mis casillas, peor para ellas’.

Es entonces en contra de la relación lenguaje-política tal y como se encuentra planteada por la teoría democrática liberal contemporánea –en los términos de vínculo racional, orden e individuo– que la polifonía, la unicidad vocal y el habla ganan para Cavarero todo su potencial subversivo. Pues le permiten modificar el significado de ambos conceptos, las prácticas que ellos nombran y su interrelación, “primero, desde el área de la ontología”.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>122</sup> *Ibidem*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p 208.

Aquí hay algo que vale la pena aclarar antes de continuar. El argumento principal de Cavarero no es que la relación política-lenguaje de la postura ‘habermasiana’ está mal porque parte de una ontología ‘equivocada’. Más bien, me parece que la crítica le reprocha adecuarse a una política liberal individualista que se *desea* rechazar. En esta política, y en el mundo que se abre con ella, los seres humanos efectivamente somos y vivimos como individuos; figurar la ontología de la unicidad a partir de la voz y con ello atacar el horizonte individualista es una *decisión*. Se trata, como señala Timothy Huzar, del trabajo de una ontología insurreccional;<sup>124</sup> es decir, un levantamiento rebelde contra una situación, con las armas que se tenga a la mano. Lo que la ‘ontología’ de Cavarero quiere es ofrecer a la política un ‘núcleo simbólico’<sup>125</sup> –una fuente de energía y de posibilidades– y su tonalidad propia es elegida, de hecho, desde ahí.

Ahora bien, la vocalidad gana potencial subversivo frente al lenguaje como vínculo racional entre individuos no sólo porque pone en medio al cuerpo, sino porque trae al frente, en él, las relaciones *entre* cuerpos, su entrelazamiento y su distinción, la dependencia que tienen unos y otros para hacerse *oír*. En opinión de Cavarero, la operación metafísica que ha separado al *logos* de su voz y en contra de la cual escribe *For more than one voice*, no tiene por principal objetivo callar al cuerpo, aunque definitivamente lo hace; antes bien “la represión del placer vocal es ante todo una represión del placer que caracteriza a la resonancia como ritmo e impulso primario y espontáneo de la comunicación recíproca de voces únicas. Es, sencillamente, la represión del eco”.<sup>126</sup> Esto significa que aquello que se ha reprimido son los vínculos corporales que dan lugar al lenguaje, se nos hace olvidar, por ejemplo, que la relación primaria en la que se localizan es, en la mayoría de los casos, el vínculo materno. En este sentido, puede decirse que los planteamientos de nuestra autora acerca de la vocalidad responden a la misma pregunta que las posiciones ‘habermasianas’, ¿qué mantiene unida a una comunidad política? Tampoco aquí la respuesta pasa por suponer que la comunidad es ‘natural’. Ella apela de igual manera al lenguaje, pero lo entiende como vínculo en la

---

<sup>124</sup> Timothy J. Huzar., “Violence, Vulnerability, Ontology: Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler”, en Timothy J. Huzar y Clare Woodford (eds.), *op. cit.*, pp. 151-160.

<sup>125</sup> Adriana Cavarero, *For More than One Voice*, p. 205.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 199.

resonancia sonora de los cuerpos entrelazados y la activa interacción que, al hablar, los reúne.

Este movimiento, la re-unión, es importante. Cada una de nosotras se encuentra ineludiblemente en estado de dependencia con les otros, tanto para sobrevivir en el nivel más básico como para que alcancemos a tener una historia de vida, una identidad, unicidad. Vivir juntas en esta tierra es hasta ahora la condición de nuestra existencia y la interdependencia que esto conlleva es óptica y ontológica, aunque Cavarero no haría mucho caso a esa distinción, lo cierto es que dependemos unos de otros tanto para vivir como para ser lo que somos. Pero la figura de la polifonía, y en particular ésta entendida como una figura para la política, retrata una interacción activa que toma a su cargo dicha condición, con todas las aristas que expuse en el primer capítulo, y le otorga todo su sentido. O, más bien, hace de las condiciones de pluralidad, unicidad, relacionalidad, narratabilidad, etc., el sentido de la política que la figura de la polifonía pretende captar y proponer.

El movimiento y sus dos polos –los cuerpos entrelazados y la interacción activa– se encuentran también en el lenguaje y se condensan en una frasecita que escribí antes: ‘los reúne’. La resonancia es ese mundo vocálico intercorporal, el mundo sonoro en el que nos insertamos desde antes de aprender a hablar, el *güirigüiri* de la charla cotidiana y su musicalidad. Sabemos que a veces nuestra habla no pretende ser más que un instrumento para obtener cosas o un comunicar un libreto predeterminado, pero puede ser también contar historias, contar *nuestras* historias, hacer discursos, discutir, dar un nombre o negarlo, declarar y proclamar. Para cada habla hay su situacionalidad y su contexto, un marco espacio-temporal y relacional en el que nuestra voz singular puede no ser escuchada o al contrario, ser tomada en cuenta, exhibir nuestra unicidad.<sup>127</sup> Hay entonces muchas *escenas de habla*, sin que haya solución de continuidad entre unas y otras. Al hablar se puede también, por ejemplo, establecer un espacio de interacción que se sobrepone al espacio cotidiano, uno que pertenece específicamente al ámbito de la política –o sea, la re-unión–. Así, la pregunta por el vínculo político encuentra en Cavarero una respuesta que desliza la cuestión: “El vínculo es precisamente esta autocomunicación que, al vincular activamente a los seres únicos que

---

<sup>127</sup> Por ejemplo, la unicidad de la voz puede ser –y usualmente es– escuchada como tal en las relaciones cercanas de la amistad, el romance o el erotismo. Sin embargo, esto nos habla de cómo su singularidad, y la del cuerpo entero, está relegada al espacio de lo íntimo.

ya están ontológicamente vinculados, los muestra como lo que son entre sí [...] el vínculo consiste en una exhibición recíproca que encuentra su medio activo [y por tanto político] en el habla.”<sup>128</sup> La política es entendida en sentido totalmente arendtiano; primero, como un espacio de interacción recíproca en el que los seres humanos aparecen ante sus pares para exhibir y construir mundo a partir de su absoluta singularidad, y cuya posibilidad reside precisamente en el vínculo que les une a los otros,<sup>129</sup> pero también como “la práctica a través de la cual cada ser humano da sentido a su existencia”.<sup>130</sup> Sin embargo, allí en donde Arendt está pensando en el espacio público y lo distingue radicalmente del espacio privado, Cavarero elige dibujar para la política otra *escena*. Ésta es lo *local absoluto*.

Lo local absoluto es un espacio de interacción, insurgente, contingente y finito: “el nombre de un tener lugar de la política que no tiene fronteras predefinidas, ni confines fijos o sagrados”.<sup>131</sup> No es el único tipo de espacio en el que lo político, tal como es pensado por Cavarero a partir de Arendt, puede acontecer; sí es el modo específico en el que ella *propone* que acontezca. Lo llama local porque implica una cercanía material de cuerpos, un espacio concreto y compartido en el que hablarse y escucharse. Lo llama absoluto porque lo imagina desligado de todo anclaje, “liberado de la territorialidad del lugar y de toda dimensión que lo arraigue en una continuidad”,<sup>132</sup> no se sostiene con una serie de instituciones, ni por una comunidad que se considere ya constituida. Precisamente por el movimiento mencionado que se niega a instaurar divisiones sólidas entre la resonancia, el habla y sus escenas, lo local absoluto puede acontecer en cualquier momento y en cualquier lado: “es inmediatamente en cualquier lugar [...] es ahí, y sólo ahí, donde en cualquier parte del globo, algunos seres humanos comunican activa y recíprocamente su singularidad y muestran esta singularidad como el dato material que constituye la contextualidad de su relación”.<sup>133</sup> Retoño de la contingencia, lo local absoluto co-responde a la condición humana tal como Cavarero se la figura. Pero, atención, que no esté normado no significa que no tenga características propias. Tiene lugar con el habla cuando ésta se deja escuchar como polifonía: cuando en el habla se expresa la unicidad de cada quién/cada voz, cuando la re-resonancia muestra y reafirma la

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

relacionalidad material del encuentro, en fin, cuando quienes se convocan se hablan-narran entre sí y tejen mundo.<sup>134</sup>

La figura de la polifonía evoca la de una canción. Para describir el habla que inaugura el tener lugar de lo local absoluto, Cavarero escribe una comparación: “ Como una especie de canto ‘para más de una voz’ [come una specie di canto a più voci] cuyo principio melódico es la distinción recíproca del timbre inconfundible de cada una.”<sup>135</sup> Ahora bien, como todos los sonidos, una canción vibra en el aire y por un momento forma parte del mundo, *entre* nosotras; como todas las voces, surge de las profundidades de las entrañas y vibra en el cuerpo de quien escucha, vibra en nuestros oídos, pequeños túneles que penetran en la carne. Y es efímera, de modo que la polifonía abre un espacio político que no le sobrevive. Dura tanto como quieran y puedan les cantantes. No me parece irrelevante que la autora utilice la metáfora de la canción, pues como he dicho en el primer capítulo, el corazón de su método consiste precisamente en asumir que las metáforas dan una forma al pensamiento, al discurso y, con él, al mundo. La canción polifónica pone ante nosotras, entonces, el sonido, el juego y el placer, pero también una acción en común, inútil, que celebra las potencialidades de los cuerpos reunidos y sus infinitas diferencias, así que lo local absoluto es, otra vez, una puesta-en-práctica de la relacionalidad sobre aquella que intrínsecamente ya nos constituye.

Con esto se explica que, en consonancia con los planteamientos de Arendt, pero también con los de las mujeres de los grupos del pensamiento italiano de la diferencia sexual, lo local absoluto es un espacio extrañamente sin fines, cuyo único propósito parece ser la relacionalidad entre seres humanos que hace mundo y que permite que cada quién aparezca en su absoluta singularidad. No pretende, ni siquiera, ‘redimir’ la existencia natural y mortal de los seres humanos con la posibilidad de la inmortalidad,<sup>136</sup> como quería la primera, sino, como las segundas, se concentra en una práctica de la relación que haga justicia a la pluralidad humana, valga decir, que le *dé voz*. Además, el énfasis en la relación coloca en el

---

<sup>134</sup> No puede dejar de repetirse que la pluralidad/unicidad de las voces no es una metáfora y no se refiere a una diversidad de opiniones, correspondientes a una serie de identidades sociales específicas; habla de los cuerpos singulares, sus voces y sus relaciones, y sólo después de la particularidad de las palabras que cada uno de ellos pone en el espacio de su encuentro.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>136</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 265-266, y Adriana Cavarero, *Fore More Than One Voice*, p. 189.

espacio de lo local absoluto tanta acción como pasividad,<sup>137</sup> una siempre en la otra: la acción de comenzar a hablar o de parar la oreja, la pasividad que implica no saber nunca lo que una muestra, ser constituida por los sentidos y las palabras de las otras y recibir esas otras voces en nuestros cuerpos.

Con cierta ironía, Cavarero comenta que puede pensarse “como si una canción de este tipo –polifónica– fuera la dimensión ideal, el principio trascendental, de la política”.<sup>138</sup> Dicho de otra manera, menos provocadora, me parece que lo que llamaremos a partir de aquí la canción polifónica y lo local absoluto son imágenes, figuras de un imaginario dentro del cual nuestros conceptos y prácticas pueden tomar una *forma* y relacionarse entre ellos de acuerdo con una trama, una tonalidad sonora, una *escenografía*: a fin de cuentas la polifonía es un modo entre tantos de hacer una canción, uno que no organiza el sonido al unísono. Las figuras dan forma también, e incluso en primer lugar, a nuestros deseos y nuestras esperanzas. Que esta es una lectura posible creo que se ve en la siguiente cita, extraída del comentario final de Cavarero en esa obra polifónica que es *For a Feminist Ethics of Nonviolence*: “Sean agudas en el ejercicio de la crítica pero atrevanse a ser creativas e incluso ‘imposibilistas’, diría a la nueva generación de teóricas feministas y pensadoras radicales [...] Arriésguense incluso a la ‘impropiedad’ de ser asertivas y utópicas en aras de compartir un imaginario de esperanza”.<sup>139</sup> Pienso entonces que, aunque la obra de Cavarero puede describirse como una colección de genealogías con interés deconstructivo,<sup>140</sup> lo que está en juego una y otra vez es el trabajo creativo, esperanzado y político, de dar pie a ese imaginario.

Casi al final de *For More Than One Voice*, en dos páginas cruciales, Cavarero escribe, “Esta posición mía se apoya también en el pensamiento de la diferencia sexual, elaborado – y practicado– por la corriente predominante del feminismo italiano”.<sup>141</sup> Esta declaración me parece importante. No dice, o no dice solamente, que así como toma inspiración de Arendt lo hace del feminismo italiano, especialmente al señalar que es este soporte lo que permite

---

<sup>137</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 205.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>139</sup> Timothy J. Huzar y Claire Woodford (eds.), *op cit.*, p. 179.

<sup>140</sup> Por ejemplo, de la devocalización del *logos* en *For More Than One Voice* y de la relación entre la historia del sujeto moderno y una representación de lo humano dirigida por el vocabulario y la geometría de la verticalidad en *Inclinations*.

<sup>141</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 205-206.

pensar su postura como algo más que una política utópica.<sup>142</sup> La descripción que hace de los grupos, en efecto, dice: “esta política consiste en el contexto relacional *o, mejor, en lo local absoluto* donde el discurso recíproco significa la singularidad sexuada de cada hablante a pesar de las prohibiciones patriarcales, incluso antes de significar algo”, con lo que se establece una equivalencia entre el espacio de Cavarero y los de las mujeres italianas.<sup>143</sup> Sin embargo, si en los grupos italianos separatistas el espacio político tenía lugar para practicar relaciones entre mujeres, generar lenguaje en femenino y construir mundo entre ellas, así como para permitir/hacer aparecer la unicidad -singular, concreta, sexuada- de cada una; Cavarero piensa lo local absoluto como una posibilidad para todo el espectro de la pluralidad humana. Y, de hecho, es esto último lo que le da su valencia antipatriarcal.

Recapitulemos. En el primer capítulo mencioné que las mujeres del pensamiento de la diferencia sexual consideran que el orden simbólico patriarcal divide al mundo en dos, con una operación metafísica que lo organiza en una serie de pares binarios y jerarquizados. Dije también que esta operación funciona subordinando las particularidades a dicha estructura binaria, al desplegar en cada uno de sus momentos las armas de la abstracción y la universalización. Por ello, la preocupación de estas mujeres no era ni voltear la jerarquía –colocando a la MUJER sobre el universal HOMBRE– ni equilibrarla –situándolos felizmente a los dos en los cielos de la abstracción–, sino atacar la lógica que la respalda. Esa lógica, como en otros tantos ámbitos, ha dividido el lenguaje en dos, distribuyéndolo entre los seres humanos de manera diferencial: los placeres de la voz para las mujeres-cuerpo, el lenguaje como sistema de significación para los hombres-razón. Y sabemos que el lenguaje es importante: para llegar a ser con los/las otras, para hacer política, para hacer mundo. Así, con las figuras de la canción polifónica y lo local absoluto como una tonalidad política lo que quiere hacer nuestra autora es “devolver el habla a sus raíces vocales, liberándola al mismo tiempo de la perversa economía binaria que separa lo vocal de lo semántico y los divide en los dos géneros”.<sup>144</sup> Es decir que las mujeres, en todas sus diferencias, pueden aparecer allí donde se dispone un espacio político en el cual otras, otros, en plural y en minúscula, también podrían hacerlo. Antipatriarcal es pues tejer de nuevo el lenguaje al cuerpo, *escuchar* la

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>144</sup> *Ibidem.*

polifonía “que exige que la esencia política del discurso esté arraigada en la singularidad corpórea de los hablantes y en su invocación”,<sup>145</sup> y practicarla, darle un lugar.

## 2.2 ¿Qué pasa con la escucha?

En realidad, aunque he hablado de la escucha, lo cierto es que Cavarero no se concentra en eso. El oído es, por supuesto, el sentido que se encuentra presupuesto para la esfera sonora, pero, así como la autora no menciona nada acerca de las personas que no cuentan con él, tampoco hay en su trabajo, ni en trabajos posteriores, un desarrollo profundo de lo que podríamos nombrar una ‘fenomenología de la escucha’. Me gustaría abordar esto en dos niveles. Primero, me parece que una descripción del oír que fuera un poco más detallada de lo que Cavarero se permite al confrontar la esfera de la visibilidad con la del sonido, posibilitaría establecer con sencillez y claridad las características y posibilidades específicas de un régimen audible, aunque éstas no se han dejado de insinuar en el léxico y las figuras usadas hasta ahora. Segundo, y esto es mucho más serio, María del Rosario Acosta ha señalado que “incluso cuando lo político se ha introducido en su trabajo [el de Cavarero] siguiendo y haciendo justicia a la acústica de la voz, para ella la violencia sigue estando predominantemente definida por un lenguaje de lo visual”.<sup>146</sup> De este modo, la resonancia polifónica de lo local absoluto parece incapaz de tomar en cuenta aquellos casos en los que “de lo que se trata es de escuchar a alguien que ha sido despojado de su voz: alguien cuya voz ha sido robada, colonizada, reemplazada enteramente por la voz, e incluso la escucha, de otro”.<sup>147</sup> Acosta se refiere en esta cita a casos de violencia extrema, en los que la intensidad de un trauma vivido es el que silencia a las personas violentadas, pero quizá no es necesario ir tan lejos para que su crítica sea pertinente. En la vida cotidiana, ya el tono de nuestra voz y lo que ella revela pueden bastar para que nuestras voces no sean escuchadas, para que no encontremos ni un oído que nos acoja ni una justa respuesta.

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, 207-208.

<sup>146</sup> María del Rosario Acosta, “Ser despojado de la voz propia. De una fenomenología feminista de la voz a una aproximación a la violencia política desde la escucha”, en *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*, p. 132.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 124.

### 2.2.1 Oír

Para hablar un poco acerca del sonido se puede acudir sin más al mismo texto al que acude Cavarero: “La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos”, de Hans Jonas. Aunque el propósito del autor es defender la superioridad de la vista sobre los demás sentidos, especialmente sobre el oído, es precisamente aquello que hace del último un sentido ‘malo’ lo que lo hace interesante para mí. En primer lugar, nos dice Jonas, el oído es poco eficiente para establecer realidades *objetivas*, ya que “lo que el sonido desvela directamente no es un objeto sino un proceso dinámico”.<sup>148</sup> Éste coincide punto por punto con el sonido que produce y, así, su base objetiva (el perro que ladra, por ejemplo) no es develada sino indirectamente. De hecho, aunque el sonido señala hacia una dirección, la permanencia del objeto como tal es percibida por otros sentidos y es por ello por lo que los sonidos tienden a desembarazarse del objeto y pueden presentarse al oído por sí mismos, como un objeto sonoro temporal cuya ‘identidad’ es una serie temporal audible.<sup>149</sup> Cuando muchos sonidos coexisten y se mezclan en una misma escucha, la “coexistencia es siempre la de un proceso común en el tiempo”,<sup>150</sup> es decir, también un proceso simultáneo en un mismo espacio, que se da a la oyente como un conjunto. En él, los sonidos diversos sólo pueden distinguirse por diferencias cualitativas y en tanto se confrontan unos a otros: algunos ahogan los sonidos débiles, los agudos resaltan, pero los graves resuenan con fuerza en el cuerpo. En cualquier caso, lo importante (y lo peor, según Jonas) es que el sonido “se le viene encima al sujeto pasivo”,<sup>151</sup> pues al oír ella “está [...] en manos de la actividad de su entorno”.<sup>152</sup> Es imprescindible que se encuentre así, ya que, si “toda la iniciativa reside en el mundo exterior”, el carácter contingente y potencialmente alarmante del sonido exige “una constante disposición a oír”,<sup>153</sup> o sea, que no tengamos párpados en las orejas. Además, el ‘río de la sensación’, la incansable corriente de sensibilidad de la vida, nos dice Jonas, se muestra con toda claridad en la esfera sonora: “algo sucede cerca de mí [...] y tengo que

---

<sup>148</sup> Hans Jonas, “La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, p. 193.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>150</sup> *Ibidem*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>152</sup> *Ibidem*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 196.

reaccionar [...] ahora estoy vinculado en una situación dinámica”;<sup>154</sup> ella nos avasalla desde el mundo y sus transformaciones que deben ser también las nuestras, y que exigen de nosotras en cada caso una acción.

Dicho lo anterior, es importante resaltar que Jonas parte de un sujeto de percepción que está enfrentándose a un mundo de objetos, en perfecta soledad. A él no lo miran de vuelta, no lo tocan, no lo convocan. Podríamos preguntarnos, más allá, qué pasa cuando lo que se escucha es una voz, que revela inmediatamente una presencia humana y que nos pide también una respuesta. Pero, en todo caso, esta descripción del sentido del oído nos permite resumir y enfatizar las características de la esfera acústica de la vocalidad, de la relacionalidad y de lo local absoluto: la temporalidad, el devenir, la sucesión, lo efímero y lo contingente; la forma de coexistencia in-discreta de lo sonoro y las transformaciones mutuas de los sonidos; en especial, importa su carácter fuertemente no-objetivo y el modo en que exige al cuerpo pasividad. Es decir, aquello que lo hace un sentido ‘malo’, poco adecuado para el despliegue del sujeto. En la esfera sonora los sonidos diversos se dan al oído como una unidad, temporal y efímera, que es más que la suma de sus componentes; como sabe cualquiera que escuche una canción, sólo allí ‘dentro’, cualitativamente, los sonidos se distinguen unos de otros, en sus armonías y sus discordancias, es decir, en sus relaciones. Además, si el sonido da cuenta de un proceso dinámico, poner el acento en él significa ciertamente enfatizar la *acción* que es tender una voz al mundo, pero también, al escuchar el *sentido del oído*, podríamos llevar la cosa más lejos y decir que ante tal acción y dada la imposibilidad de cerrar las orejas a las voces, la escucha como atención del sonido y el sentido vocal se sobrepone al oír que ya es, en tanto confirmación y celebración de sus posibilidades. Pues, sobre todo, la pasividad del oír signa una entrega radical al mundo y a los otros. Nos dice que, si el lenguaje sólo puede darse en la vocalidad y, por tanto, ser oído y escuchado, está entonces en directa correspondencia con la vulnerabilidad absoluta de quienes vienen al mundo y de quienes les reciben, pues es ello lo que exige que estemos siempre con los oídos bien abiertos.

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 204.

### 2.2.2 Escuchar

El segundo paso de la crítica requiere más esfuerzo. Acosta ha señalado que Cavarero enfrenta la violencia política en términos de un régimen de visibilidad, lo que impide reconocer a aquellas personas que por ella han perdido su voz y que desearían hacerse oír.<sup>155</sup> Esto es algo particularmente grave si Cavarero sostiene la vocalidad como “el enclave y el cuerpo de todo aparecer político”.<sup>156</sup> Además, y como ha señalado, por ejemplo, Miranda Fricker, en ocasiones es precisamente aquello que las oyentes perciben en una voz lo que desata una escucha llena de prejuicios, o como la llama la autora un “déficit de credibilidad prejuicioso identitario”.<sup>157</sup> En la vida cotidiana, un acento adjudicado a un sector social –ej. acento chilango ‘naco’– puede ser recibido por una persona clasista con la reacción de cerrarse a la escucha, sin detenerse a pensarlo. Como señala esta autora, la mera *percepción*<sup>158</sup> está ya formada por estereotipos, que pueden dictar, en este caso, que tal persona no es de fiar y probablemente tampoco sabe de lo que habla. Los puntos de vista de Acosta y de Fricker son importantes; hay que recordar que Cavarero no busca entregarse simplemente a los placeres sonoros de la ‘pura’ voz sino “reorientar el habla hacia su núcleo vocálico”,<sup>159</sup> reconectar sonido y significado. En ese sentido, en el espacio sonoro de lo local absoluto deben resonar más que las tonalidades diversas de las voces, habría que escuchar también, *en su singularidad*, lo que ellas quieren y vienen a decir.

Sin embargo, es menester hacer algunas precisiones. En el texto en el que Acosta desarrolla su crítica a Cavarero, analiza una obra de teatro llamada *La muerte y la doncella*.<sup>160</sup> En esta obra, una mujer llamada Paulina que ha sobrevivido a la tortura de la dictadura chilena se enfrenta a su torturador, al que ha reconocido por el sonido de su voz. Lo que Paulina desea ante todo es contar su historia, ser escuchada y obtener justicia, para ello quiere

---

<sup>155</sup> “puede verse que, incluso cuando lo político se ha introducido en su trabajo siguiendo y haciendo justicia a la acústica de la voz, para ella la violencia sigue estando predominantemente definida por un lenguaje de lo visual”, *ibid.*, p. 132, “quisiera empujar la reflexión de Cavarero más allá, y proponer que, en la tortura, no es solo de la voz de la que se es despojado, sino también de la escucha y de la posibilidad de ser escuchado”, *ibid.*, p. 138.

<sup>156</sup> María del Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 125.

<sup>157</sup> *Cfr.*, Miranda Fricker, *Injusticia Epistémica*, Capítulo 2, pp. 44-75.

<sup>158</sup> *Cfr.*, *ibid.*, Capítulo 3, pp. 75.

<sup>159</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 180.

<sup>160</sup> Se trata de *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman, citada por Acosta, *op. cit.*, pp. 138-149, a partir de *Teatro 1*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1992.

obligar a su verdugo a confesar. ¿Por qué? Porque sabe que si ella cuenta la historia no hay prueba que la respalde; porque aún si ella ha reconocido la voz del hombre, que escucha día y noche grabada en su mente por el dolor y la violencia, los encargados de enjuiciar y establecer la verdad no la han escuchado. Acosta dice que, en esta historia y otras tantas parecidas, “sobrevivir es [...] como si la voz propia fuera sustraída”,<sup>161</sup> la voz de Paulina ha sido sustraída y “reemplazada en la escena por la voz de Roberto”<sup>162</sup> –el torturador–. Al usar comillas en el texto para hablar de la voz o la visibilidad de Paulina,<sup>163</sup> me parece que Acosta deja ver que su escritura sobre la sustracción y el remplazo de la voz está pensada metafóricamente. Pero haríamos bien en dar un paso atrás, pues cuando Cavarero habla de vocalidad lo hace de manera bastante literal: la voz es la materialidad del cuerpo singular y puede ser acallada, hecha filosófica y políticamente irrelevante, pero no desaparecida. Es en esa potencia *excesiva* de la materia en la que la autoría confía. De hecho, en la historia de Paulina la singularidad de facto de las voces es importante; es gracias a ésta que ella reconoce al verdugo y por ella podemos distinguir entre la voz de Paulina y la de los dos hombres –su marido y su torturador– a los que se enfrenta en escena. Sería más adecuado decir, entonces, que en este caso la voz en su singularidad corpórea no es sustraída sino reducida a la *insignificancia*; “expulsada del espacio del juicio”<sup>164</sup> queda la pura voz que no puede comunicar nada más que allí hay una mujer y quizá un dolor, pero no una historia ni una verdad. Como en uno de los casos analizados en *For More Than One Voice*, aquel de la ninfa Eco castigada por la elocuencia de sus discursos y condenada a ser un espejo de puro sonido, la tortura de Paulina y luego los encargados de enjuiciar a los culpables le arrebatan la posibilidad de decir *su* historia con *su* propia voz.<sup>165</sup> Acosta escribe, en efecto, que la obra termina con la historia en voz de Roberto; a pesar de sus esfuerzos, Paulina es reducida a una voz que no encuentra sus palabras, a la que podemos oír en su desesperación, pero no escuchar.

---

<sup>161</sup> María del Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 141.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> Esta es una expresión que recupero de Acosta, pues considero que su crítica es justa con algunas precisiones. Me parece también digno de señalarse que la violencia que ha vivido Paulina es violencia sexual y que el otro interlocutor de la obra es su marido. La reducción a la insignificancia de su voz y la prohibición de apropiarse de su historia, o de decir-se, unir cuerpo y pensamiento como dirían las mujeres del pensamiento italiano de la diferencia sexual, cobra en ese contexto una cualidad sexista.

En realidad, la voz es totalmente silenciada cuando la violencia termina con una vida. Acosta señala atinadamente que al afrontarla tenemos que entender “la dificultad de prestar oídos a aquello que no sólo no puede mirarse sino que tampoco puede escucharse”.<sup>166</sup> Dentro de ello hay que resaltar que, si bien la violencia extrema de la que hablan ambas autoras ataca la singularidad<sup>167</sup> y puede ser por ello *inmirable*,<sup>168</sup> ella misma es silenciadora e inaudible en un sentido muy real: el cadáver, aunque nos cause horror y aunque no queramos mirarlo, ciertamente es visible, una persona que ha sido asesinada es, en cambio, callada para siempre. Por otro lado, para pasar a abordar la crítica desde la perspectiva de Fricker es necesario antes señalar dos cosas. Primero, como es evidente por el título de su libro *–Injusticia epistémica–* el ‘déficit de credibilidad prejuicioso identitario’ es una afrenta de una oyente a una hablante en tanto sujeto de conocimiento. Esto sitúa las preocupaciones de esta autora en un horizonte distinto al de Cavarero, quien apunta a una escena específicamente política y no desarrolla una epistemología. Para ella lo que está en juego no es el reconocimiento entre les hablantes como personas que conocen sino, sencillamente, como interlocutores: con quienes comparto el mundo cotidianamente y con quienes lo enriquezco. Se trata de una condición previa al reconocimiento epistémico y ligeramente distinta. Además, precisamente porque a Fricker le preocupa que la oyente tenga *buenas razones* para creer y escuchar a quien habla, esta autora sostiene “que los estereotipos fiables son un elemento propio de los recursos racionales del oyente para construir un juicio de credibilidad”.<sup>169</sup> Racionales o no, si tomamos en cuenta que quienes aparezcan en el espacio de lo local absoluto han de hacerlo en su radical singularidad, entonces los estereotipos, en tanto “asociaciones ampliamente aceptadas de un determinado grupo social y uno o más atributos”,<sup>170</sup> han de ser dejados de lado.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>167</sup> Este es precisamente la definición de Cavarero de la violencia horrorista: “no contentándose con matar, porque sería demasiado poco, busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad”, Adriana Cavarero, *Horrorismo, Nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 25. Y es así como Acosta analiza su argumento, al examinar no sólo cómo se destruye la unidad singular del cuerpo, sino también la de la voz. Creo que ésta última tiene razón en que Cavarero se queda corta al analizar la violencia política. Yo iría más allá y diría que no sólo se queda en un régimen de lo audible, no considera además el amplio espectro de las violencias de este siglo y los diversos modos en los que se han agudizado en diferentes territorios del sur global. En mi opinión, *Horrorismo* es el libro menos logrado de Cavarero y es por ello por lo que no lo analizo a lo largo de este texto.

<sup>168</sup> Es inmirable porque es inaceptable, porque causa horror. Acosta juega con la idea de que, al decir que es *inaudita*, se dice también que no puede escucharse.

<sup>169</sup> Miranda Fricker, *op. cit.*, p. 44.

<sup>170</sup> *Ibidem*

Sin embargo, una vez dicho lo anterior, lo que tanto Acosta como Fricker ponen sobre nuestra mesa es que escuchar –oír y tomar en cuenta– las voces en su singularidad y junto con aquello que quieren decir –su sentido– no sucede inmediatamente. Vamos, que tal como están las cosas, con los prejuicios que tenemos y con la violencia silenciadora que atestiguamos día a día, para establecer la clase de resonancia polifónica que lo local absoluto designa es necesario un esfuerzo extra. Escucharnos y ponernos justa atención es algo que hay que aprender.

Por eso quisiera recuperar la tesis de Fricker que afirma que, en el juicio de credibilidad que una oyente lleva a cabo frente a una hablante, lo que opera en realidad es una percepción, pues “este tipo de juicios son percepciones cargadas de ‘teoría’”.<sup>171</sup> De acuerdo con esto, la disposición a creer o no los testimonios de determinados hablantes depende de una sensibilidad que “se ‘entrena’ o se educa socialmente”.<sup>172</sup> Esta sensibilidad se da en la vida cotidiana en la forma de percepciones inmediatas, pero que no son por ello inmunes a la crítica o a la reflexión.<sup>173</sup> Así, en el caso de las percepciones cargadas de prejuicios negativos, Fricker defiende la posibilidad de “madurar y adaptarse”<sup>174</sup> y con ayuda de la reflexión crítica establecer eventualmente el hábito de una percepción más justa. Hay dos cosas interesantes aquí. Por un lado, la descripción fenomenológica de la inmediatez irreflexiva con la que escuchamos –o no– a quienes nos interpelan, señala con claridad que a veces no basta con nuestras creencias: una decisión no es suficiente para cambiar un hábito de percepción prejuicioso. Por otro lado, eso no nos disculpa ni nos condena a repetir la injusticia, pues si el hábito perceptivo es establecido con el aprendizaje, el ejemplo y la práctica, Fricker insiste en la posibilidad de establecer nuevas pautas, aprendiendo y *practicando* juicios perceptivos distintos. Entonces, cuando Cavarero dice que lo local absoluto “implica en primer lugar la actividad preliminar de despojarnos de nuestro ser occidental, oriental, cristiano, musulmán, judío, gay, heterosexual, pobre, rico, ignorante, culto, cínico, triste, feliz –o incluso culpable o inocente–”<sup>175</sup> como parte de nuestras ‘identidades’ sociales, me gustaría añadir aquí que esto no invoca simplemente una decisión

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>175</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 205.

o una creencia, sino una serie de prácticas y una disposición perceptiva. Más aún, esta disposición a escuchar la singularidad de los otros sin la mediación de los estereotipos, si es que se trata de una ‘actividad preliminar’ y dada la contingencia de lo local absoluto –su posibilidad de acontecer inmediatamente–, ha de ser parte de un modo general de vida. Es decir, quizá hay un modo de subjetividad que Cavarero, o más bien yo pensando en ella, tenemos en mente.

Acosta nos permite añadir otro tipo de cuestiones. Su crítica a Cavarero es hecha con conocimiento de causa. El texto que referí antes se da en el contexto de su trabajo con víctimas de violencia extrema, sobrevivientes de tortura policial en Chicago y sobrevivientes del conflicto armado en Colombia. Este trabajo se ha cristalizado en el proyecto de lo que llama *gramáticas de la escucha*, que lidia con la dificultad de poner en palabras la terrible violencia que estas personas han sufrido. Por un lado, está la dificultad para quienes testimonian de recordar lo sucedido, ponerlo en palabras y engarzarlo en un relato con sentido cuando el horror de la violencia no lo tiene. Es esto a lo que Acosta, recuperando la tradición psicoanalítica, llama trauma.<sup>176</sup> Pero está también el problema de quienes han de escuchar y deben atender con responsabilidad a “la dificultad de la producción de una experiencia real de escucha de aquello que ha sido silenciado por la violencia, y que corre el peligro de ser nuevamente excluido de una memoria incapaz de dar testimonio de los silencios que atraviesan, y también relatan, una cara esencial de la historia del conflicto”.<sup>177</sup> Frente a ello, lo que Acosta propone es la elaboración de *gramáticas*, marcos de sentido, que permitan escuchar esos silencios, esas fracturas producidas por la radicalidad de la violencia y que eviten así cometer más injusticias a los testimonios desgarrados de las víctimas. Se trata de “un sistema de reglas y de significación que logre subvertir, haciéndolo audible, el quiebre del sentido producido por la violencia”,<sup>178</sup> es decir, que pueda nombrarlo y hacerlo comunicable sin por ello convertirlo en algo familiar, como si no fuese algo *inaudito*. Acosta

---

<sup>176</sup> “Esta carencia de lenguaje para hablar de lo ocurrido se conecta a su vez con la insistencia, muy presente en debates entre los teóricos del Holocausto, por ejemplo, y en las reflexiones filosóficas que se han derivado de estos, en la imposibilidad de encontrar palabras o cualquier representación adecuada para un tipo de violencia cuya magnitud e imprescriptibilidad sobrepasan toda capacidad de imaginar, y por tanto de hablar o dar sentido, al horror”, María del Rosario Acosta, “Gramáticas de la escucha. Aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica”, en *Ideas y Valores*, vol. 68, núm. 5, 2019, pp. 59-79, p. 63.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>178</sup> María del Rosario Acosta, “Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales”, p. 25.

habla de gramáticas porque está lidiando con la significación y el sentido, pero al hablar de ‘silencios’ nos señala también otro matiz.

Para dirigirme ahí es pertinente citar un texto de Rosaura Martínez que está pensando también en el trauma y en el dificultoso trabajo de su elaboración. En “Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy”, ella escribe:

El marco psicoanalítico como el tiempo y el espacio del tratamiento da cuenta de un cierto tipo de materialidad que facilita la elaboración. Esto también es cierto cuando se hace un compendio de testimonios, es decir, hay un tiempo y un espacio específicos que apoyan los recuerdos de la víctima, así como la tarea del oyente. Sin embargo, es crucial entender que, en ambos escenarios, el/la otra como quien escucha es fundamental y no hay gramática para la superación del trauma que pueda prescindir de su presencia.<sup>179</sup>

Podría leerse así: en ausencia de una relación material, contextual, presente, no hay marco de significación ni gramática que resulte suficiente. Diría yo que, para escuchar los silencios, lo no dicho, lo imposible y lo que excede al significado, lo que se requiere es también el intercambio vocal; se necesita la escucha –oído y atención– de la voz singular de quien ha sufrido, de lo que delata en sus modulaciones, del sentido que emerge en ella y del que no y de la voz propia que se une a la otra en una resonancia que acompaña. La escucha abierta puede convertirse así en una respuesta que diga “‘Te escucho’ en el sentido de ‘te entiendo y te creo’”,<sup>180</sup> y que está ya en el prestar oído tanto como en el hablar de vuelta, quizá relatando a su vez la narración. Esta respuesta reconoce la historia y que ésta le corresponde a *alguien*, que no es nunca un tipo social sino una unicidad encarnada y singular.

Entonces, Fricker me ayudó para señalar que en lo local absoluto se requiere una escucha que tenga la atención a la singularidad como una práctica y un hábito perceptivo. Acosta y Martínez señalan, por otro lado, la importancia de una escucha –sólo *después* una

---

<sup>179</sup> Rosaura Martínez Ruíz, “Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy”, p. 15.

<sup>180</sup> Rosaura Martínez Ruíz, *op. cit.*, p. 16.

respuesta– que implica una relación de responsabilidad<sup>181</sup> y de cuidado.<sup>182</sup> Ayudan entonces para resaltar algo que ya habíamos tocado con la narrabilidad pero no con la voz: el deseo de su historia que la otra me dirige exige que yo reconozca su unicidad y me haga responsable de ella, porque soy yo como interlocutora la que puede dársela en un relato y, podría añadir, en una resonancia que responda a la invocación. Si oír es inevitable, como decía Jonas, escuchar es una acción tanto como lo es hablar, significa poner en uso una posibilidad corporal y comprometerme en una relación material sin que nada me determine a ello. Para abrir el espacio de la canción polifónica hay que aprender a escuchar y a resonar también con aquellas voces que han sido reducidas a la insignificancia o con las que han sido desgarradas por la violencia. Pues quienes hablan no se encuentran nunca en situación de igualdad y la invocación puede ser un grito de auxilio. Como lo es, de hecho, en aquella escena originaria a la que acude Cavarero: la criatura recién nacida llora y convoca a otra figura, probablemente su madre, que se *inclina* hacia ella, y le responde.

## 2.3 La inclinación materna y lo local absoluto

### 2.3.1 Un esquema postural inclinado

Uno de los libros más recientes de Cavarero y que mencioné ya en el capítulo anterior, escrito en 2016, lleva por título, precisamente, *Inclinazioni*. Allí, la autora elabora una *crítica de la rectitud* –atestigua el subtítulo– como la matriz simbólica a partir de la cual se ha representado lo humano. Representarlo es, aquí, figurarlo. A lo largo de toda la primera parte, ella explora “los esquemas verticalizantes que fundamentan los distintos sistemas de la historia de la filosofía”<sup>183</sup> y la manera en la que sus vertientes modernas constituyen “El ‘hombre erguido’ [...] literalmente [como] un sujeto que se ajusta a un eje vertical, que a su vez funciona como principio y norma de su postura ética”.<sup>184</sup> En resumen, el libro establece que el eje vertical es la figuración geométrica que corresponde a las cualidades del sujeto; la

---

<sup>181</sup> “Otra forma de entender el poder de la escucha es que estar voluntariamente con alguien para recibir su testimonio entrega la responsabilidad al que escucha”, *ibid.*, p. 16.

<sup>182</sup> “«poner cuidado», decimos en Colombia, justamente en referencia a esta idea de la escucha como una forma particular del cuidado del otro”, María del Rosario Acosta, “Ser despojado de la voz propia...”, p. 128.

<sup>183</sup> Adriana Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, p. 43.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 12.

autonomía, la libertad, la individualidad y la autodeterminación que lo definen están condensadas en la imagen de un hombre recto y erecto, de pie y con la cabeza alzada, formando un eje vertical que se eleva, como casi siempre en la tradición filosófica, de la tierra a los cielos. El texto es una *crítica* en dos sentidos. Primero porque explora las condiciones y las operaciones metafóricas, esquemáticas y de representación que en diversos momentos de la historia occidental han ido (re)presentando la verticalidad –y la masculinidad– como signo de lo humano. A tal modo, de hecho, que a fuerza de repetición se ha convertido en una representación banal, obvia: después de todo los seres humanos caminamos sobre dos pies. Pero el texto es también una crítica en su acepción más cotidiana; del sujeto moderno, por supuesto, y por ello mismo de su verticalidad. ¿Y cómo no si “La verticalidad, nítida y clara, no es sólo un signo de predominio, sino también, al mismo tiempo, la reducción de lo que ‘queda’ –el otro, lo que no es “yo”– a algo informe y, por tanto, inesencial e irreconocible.”<sup>185</sup> Sin embargo, el aspecto más interesante de *Inclinations* es el que le da su nombre y que propone, frente a la verticalización o la fragmentación del sujeto, otro esquema geométrico, *inclinado*.

No se trata de una invención de Cavarero. Se deriva de una recuperación de aquello que el sujeto debe excluir de sí para llevar a cabo su verticalización, aquello a lo que se le contrapone. Exagerando los estereotipos como suele hacer, la autora destila el esquema opuesto a la rectitud vertical a partir de una serie de representaciones, metáforas y advertencias tradicionales que –sin sorpresas– están claramente sexuadas. Al sujeto vertical se encuentran contrapuestas las mujeres y esa tendencia que, según, tienen a inclinarse. En su tono irónico habitual, ella escribe: “Como se ve en uno de los estereotipos más tenaces sobre la mujer, ésta se caracteriza por su inclinación maternal, entendida como una propensión natural a procrear y criar hijos, que supuestamente realizaría la verdadera esencia femenina”.<sup>186</sup> Detalles aparte, entonces, en el plano geométrico tradicional encontramos *dos* esquemas posturales, aunque, como es usual, uno esté expatriado en la tierra de las mujeres y con ello fuera de lo que se ha considerado valioso para pensar o hacer.

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 42. La inclinación femenina está marcada como maternal, pero también hay un juego claro con la idea del ‘inclinarse’ entendido como ponerse sexualmente disponible.

En su más sencilla definición, lo que Cavarero entiende por inclinación es cualquier movimiento o disposición que “se vuelve hacia afuera, se inclina fuera del yo en dirección a lo que sea que pueda afectarme del mundo exterior”.<sup>187</sup> Se trata, pues, de una desviación del eje vertical que emerge en el contacto con algo otro, ya sea una cosa o una persona, y que implica una postura desbalanceada, porque el eje vertical tiene una estabilidad que se pierde con la inclinación. Una vez perdida aquella, además, la verticalidad absoluta e inmóvil deja de ser una opción. De modo que Cavarero escribe “la inclinación dobla (y doblega) y desposee al yo”<sup>188</sup> para decir que, arrancado el sujeto del centro de gravedad que tenía en sí, éste se traslada a su ‘exterior’ y allí se queda, atrayendo de maneras múltiples al eje subjetivo, entonces (de)pendiente, entonces ex-céntrico.

De esta manera, si confrontamos los dos esquemas geométricos postulados, “vemos dos paradigmas posturales que se refieren a dos modelos diferentes de subjetividad, dos teatros para cuestionar la condición humana en términos de autonomía o interdependencia, [...] dos lenguajes: el primero se refiere a la ontología individualista, el segundo a una ontología relacional”.<sup>189</sup> Encontramos así el modo de subjetividad que dije que se requería para una escucha atenta a la singularidad: una subjetividad inclinada. Pero ésta se encuentra en medio de una cuestión que le excede y que es importante tomar en cuenta: el teatro, la escena de tal subjetividad. En este libro es más evidente que en cualquier otro que Cavarero se encuentra trabajando con figuras y no con conceptos, pues la verticalidad y lo que quiere oponerle, la inclinación, son ciertamente dos posibilidades posturales humanas, pero son a la vez posibilidades de su representación e inteligibilidad. Son los conjuntos de éstas con las prácticas corporales y los hábitos vividos los que hacen la diferencia entre una postura y otra. Ambas han funcionado como esquemas geométricos para las metáforas y el lenguaje con el que la filosofía ha construido sus argumentaciones y en un modo aún más evidente, para el modo en que el arte y las ilustraciones médico-morales han figurado la imagen de lo correcto

---

<sup>187</sup> Hannah Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy,” en *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schocken, Nueva York, 2003, p. 81, citado en *Adriana Cavarero, Inclinations. A Critique of Rectitude*, pp. 5-6. Aquí, como en otros lados, Cavarero toma una cita de Arendt y la desarrolla en otro contexto. Este breve fragmento es el punto de partida de todo *Inclinations*, pero no por ello la autora trata ni la teoría del juicio arendtiano ni la discusión de esta con Kant, que son los temas del texto citado.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 10.

(recto, vertical) y lo incorrecto.<sup>190</sup> Es precisamente por ello que la inclinación materna, sobre la que se concentra Cavarero, es una figura *ya disponible*. Una que la autora desea retomar para figurar con ella y con sus pautas geométricas lo humano en general, sus relaciones y el espacio de su vida y de su política.

Nos pone enfrente para pensar la inclinación, entonces, la imagen estereotípica de una madre que se inclina a su criatura. Lo primero que hay que hacer es liberarla de su peso normativo: “Dado que aquí se trata de dos sexos, el problema es [...] también liberar a la inclinación de su mando normativo y de su agarre definitorio”.<sup>191</sup> No se trata de establecerla de nuevo como una postura que corresponde a las mujeres y menos de pensar que lleva directamente al cuidado. Más bien, como todas las inclinaciones, ésta es ambivalente, “es el contexto el que decide sus significados”.<sup>192</sup> Inclinada hacia la criatura inerte, la inclinación materna es una *respuesta* a la escucha del llanto, que ha de decidir entre el cuidado y su negación, o, en un extremo, el asesinato. Ignorar esto último significaría efectivamente reforzar el estereotipo de la madre sacrificada y, peor aún, que es dicha ambivalencia y la toma de postura que exige la que posibilita “recomendar lo maternal como paradigma ético”.<sup>193</sup> En relación con lo mismo, es preciso decir que la inclinación materna tampoco es, digamos, una pendiente natural; y aunque la verticalidad erguida como matriz de lo humano se ha justificado aludiendo a la postura ‘natural’ y ‘específica’ de nuestra especie, Cavarero rechaza de plano una fundamentación naturalista de la inclinación y de la figura materna. Tanto es así que la escena que trae a cuento no es la del alumbramiento sino un momento posterior. El trabajo de pensamiento es entonces, como en *For More than One Voice*, un trabajo imaginativo, que resalta *una* entre muchas posturas accesibles y escoge la figura materna por su conveniencia, con maliciosa intención.<sup>194</sup>

Más importante aún es aclarar que el esquema postural inclinado no es un complemento al esquema vertical. Como he dicho una y otra vez, la valencia ‘femenina’ no

---

<sup>190</sup> En las ilustraciones del libro es posible encontrar varios ejemplos de ilustraciones que dibujan este hombre ‘correcto’ como un eje vertical, ya sea directamente o con una alegoría. *Ibidem*.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>194</sup> “En el plano especulativo, el reto no es ignorar o negar la autoevidencia del modelo vertical, sino criticar sus límites, sus pretensiones y su adopción acrítica en los campos de la ontología, la ética y la política”, *ibid.*, p. 129.

es traída por Cavarero al campo filosófico para llenar una plana de dos casillas, sino para hacerlo explotar. La figura de la madre y su inclinación, marcadas en femenino, representan para la autora un esquema *alternativo*<sup>195</sup> que, si bien ha sido conocido y ha estado presente en el imaginario occidental durante casi toda su historia, ha sido para marginalizarlo y explotarlo. Y aquello que lo caracteriza, una vez hecha la criba de su contenido patriarcal, es simplemente el hecho de ser una respuesta. Pues para Cavarero el núcleo de la inclinación materna no es más que eso: “mucho más allá de cualquier acto de procreación, [la madre] es aquella que responde a los demás”.<sup>196</sup>

En suma, la inclinación es respuesta.<sup>197</sup> Una que, pensada a través de la figura maternal, se da en el seno de una relación de desigualdad absoluta y frente a la vulnerabilidad más acusada. La escena de la inclinación materna es la de una relacionalidad y una vulnerabilidad que se presentan como originarias –inaugurales– y unidas una a otra sin posible disolución. Esta vulnerabilidad debe entenderse como algo más que la posibilidad de la herida, y la autora insiste en que su paradigma ha de ser la piel desnuda de la criatura: “la piel como exposición radical, inmediata [...] sin cobertura o coraza. Vulnerable es aquí el cuerpo humano en su absoluta desnudez”.<sup>198</sup> Así, su énfasis no está en el dolor de nuestra entrega a los otros sino en el modo en que la exposición es la posibilidad misma de nuestra existencia y también de nuestro placer: la piel, contorno del cuerpo que se siente primordialmente en el contacto, frontera ambigua, lugar de la caricia.<sup>199</sup> Aunque no parece evidente, Cavarero señala que en la escena materna la vulnerabilidad es compartida por ambos polos de la relación, ya que marca la existencia de la criatura tanto como la de la madre, que se inclina y responde sólo porque antes pudo ser afectada.<sup>200</sup> Todavía más,

---

<sup>195</sup> “nos alienta a imaginar un orden político alternativo organizado en cambio sobre arquetipos posturales femeninos”, *ibid.*, p. 131.

<sup>196</sup> *ibid.*, p. 103.

<sup>197</sup> Aunque admite una y otra vez que la inclinación puede ser pensada como múltiples cosas, en ello reside también su interés.

<sup>198</sup> Adriana Cavarero, “Inclinaciones desequilibradas”, en *Cuerpo, memoria, representación*, p. 26.

<sup>199</sup> “Cuando la vulnerabilidad es pura desnudez, cuando es el inerte quien encarna el significado del «vulnus», la muerte se desliza a un segundo plano y cesa la batalla”, *ibidem*, y “La vulnerabilidad, si no queremos descuidar su étimo dominante, es todavía índice de la herida, pero ahora resulta plausible que el anverso de esta herida sea la caricia, incluso antes que su consecuencia sea la muerte y su teatro el homicidio”, *ibid.*, p. 27.

<sup>200</sup> Este movimiento puede resumirse en la siguiente cita: “Nos inclinamos por disposición, aunque, sobre todo, por resolución”, Begonya Saez Tajafuerce, *op. cit.*, p. 14. Se trata aquí, como en otros lugares de los textos de Cavarero, de una acción que reafirma una disposición.

inclinarse agudiza la vulnerabilidad, es ponerse en peligro de caer. Por otro lado, frente a la pureza geométrica de un eje vertical y el correspondiente eje horizontal que él presupone, la inclinación ofrece una multiplicidad de grados y una gran diversidad de encuentros entre sus líneas, es la ilustración de la condición humana de pluralidad. Y si bien puede ser que la inclinación materna nos aparezca como una escena vertiginosamente asimétrica, lo cierto es que se limita a representar, en su paroxismo y dada nuestra vulnerabilidad compartida, la asimetría de cualquier relación posible en el plano de inclinaciones múltiples y contingentes que es nuestra vida juntas. La respuesta a la inerme es sólo el punto cero –ya inclinado– de la relacionalidad.

A lo largo de *Inclinations*, las bondades de la inclinación materna como figura para el pensamiento son resaltadas por la autora en relación sobre todo con la ontología y la ética; para la primera ofrece la figura de una ontología relacional, para la segunda la ambivalencia y la decisión entre la madre que cuida y la que hiere. Sin embargo, el libro termina con las siguientes palabras dirigidas a señalar también su potencia política: “La inclinación maternal podría funcionar como un módulo para una geometría diferente, más disruptiva y revolucionaria, cuyo objetivo es repensar el núcleo mismo de la comunidad”.<sup>201</sup> ¿Y por qué no? Ciertamente, el eje vertical ha sido históricamente una estructuración política y el eje horizontal de la democracia puede verse como constituido por una serie de pequeñas verticalizaciones idénticas.<sup>202</sup> Incluso, parecería que este plano cartesiano que acabo de dibujar tiene sus correspondientes figuras de parentesco: el padre y los hermanos, respectivamente. Así, además de designar el tipo de subjetividad –de representación/inteligibilidad/práctica/hábito postural– que posibilita lo local absoluto, ¿Qué pasaría si pensáramos que este espacio político tiene sus ejes en la inclinación materna?

### 2.3.2 Un espacio político inclinado

Hay una consecuencia que, creo, se deriva de ello que me interesa señalar. Para esto quisiera recuperar un texto que Judith Butler escribió para *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence*

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>202</sup> Esto es señalado por Cavarero en la lectura de Locke que hace en *Inclinations*, “Barnet Newman: Adam’s Line”, pp. 17-24.

y que se titula “Leaning Out, Caught in the Fall. Interdependency and Ethics in Cavarero”. Se trata de un texto importante ya que las reflexiones de Cavarero acerca de la vulnerabilidad y la interdependencia están hechas directamente en resonancia con el trabajo de la filósofa norteamericana, es constantemente en ella en la que se inspira y con la que está discutiendo. Tanto es así que, en la recopilación de unas jornadas del 2011 tituladas *Cuerpo, memoria, representación*, puede encontrarse el esqueleto de *Inclinations* en la conferencia ‘Inclinaciones desequilibradas’, escrita para dialogar con ‘Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación’, de Butler.<sup>203</sup> En el capítulo que trataremos aquí y que pertenece a un diálogo posterior, ésta última se dedica a hacer una deconstrucción del esquema verticalizante que Cavarero señala en Kant, para mostrar que Kant mismo era, digamos, ya un sujeto inclinado; pero no es en eso en lo que me quiero enfocar. Casi al comienzo Butler escribe: “en realidad nadie se mantiene en pie por sí mismo. Estar de pie sólo puede figurar la autosuficiencia eludiendo las condiciones infraestructurales de su propia posibilidad”<sup>204</sup> y, después, “el cuidado materno también requiere soportes técnicos y materiales, plataformas y dispositivos ambulatorios”.<sup>205</sup> Es decir que, sin importar el esquema postural en cuestión, hay siempre una serie de condiciones materiales, sociales y comunales que habilitan y hacen posible su ‘actualización’ en los humanos concretos. Más aún, que cuando hablamos de vulnerabilidad e interdependencia decimos también que “Esta dependencia no se limita a formas sociales diádicas, sino que se extiende a los sistemas de distribución de alimentos, a las políticas de vivienda, a las políticas ecológicas y a la atención sanitaria global”.<sup>206</sup> Para

---

<sup>203</sup> Begonya Saez Tajafuerce, *Cuerpo, memoria, representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria, 2014. La relación entre Cavarero y Butler es interesante. Las citas que se hacen una a otra no son muy numerosas, aún menos del lado de Cavarero. Sin embargo, han sido parte de un diálogo de años y la influencia del trabajo de Butler puede verse en el interés cada vez mayor de aquella sobre la interdependencia y la vulnerabilidad, aunque no usa nunca el concepto de vida precaria. Me parece que Cavarero considera a Butler una interlocutora en el sentido fuerte que esta palabra tiene para el pensamiento de la diferencia sexual, un quién que lleva al proyecto común de un pensamiento feminista de la no violencia las marcas de su unicidad, digamos, su voz propia y singular. De este modo, Cavarero da muestras de apreciarla tanto por aquello que comparten como por las cosas que las hacen profundamente diferentes y que hacen de Butler la pensadora que es. En broma, Cavarero dice que ella es ‘platónica’ y Butler ‘aristotélica’, lo cual no niega su consideración franca de que “Judith Butler is a genius. I am most fascinated by the originality of her thinking, which is coupled with an extreme methodological rigor”, Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 149.

<sup>204</sup> Judith Butler, “Leaning Out, Caught in the Fall. Interdependency and Ethics in Cavarero”, en Timothy Huzar y Claire Woodford (eds.), *op. cit.*, p. 47.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 59. Esta es la misma crítica que Butler dirige contra Lévinas en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*.

traerlo al contexto de este trabajo, esto significa, a mi parecer, que 1) aunque la pareja madre-criatura sea una figura *imaginaria* para estructurar un esquema relacional, no se puede olvidar que pertenece a un mundo y a una trama de relaciones más amplia, a una sociedad y 2) la inclinación materna, por la misma vulnerabilidad que comparte con la criatura, ha de ser sostenida materialmente dentro de dicha trama.

Esto es importante. Hay un cuidado presupuesto a la vulnerabilidad de la madre que permite que se incline a la criatura y no caiga. Butler se detiene ahí, las condiciones materiales parece que no son más que un supuesto, pensado además en los términos de infraestructura y políticas públicas; pero yo creo que se puede ir un paso más adelante. Ni Butler ni Cavarero quieren ahondar en ello y por buenas razones, pues la posibilidad de que la inclinación se dirija a la violencia está siempre latente y la entrega de la inerte a su madre puede resultar aterradora. Sin embargo si sucede que la inclinación materna no se da en la forma de la agresión, si afortunadamente toma la decisión abismal de dirigirse al cuidado, se pone en marcha entonces algo que no es sólo una respuesta ética –y nada ‘natural’– sino un conjunto de prácticas materiales de cuidado de la vida: prácticas cotidianas, rutinarias, absolutamente necesarias. Son las mismas que están supuestas para sostener a la inclinación materna y que, con ésta, son reinauguradas en dirección de otra vulnerabilidad. La madre –idealmente, *imaginariamente*– cuida de sí y es cuidada, cuida de la cría y, con les otras, *se cuidan*. Para pensar seriamente la inclinación materna y si la escena, aunque sea imaginaria, ha de contener vida, me parece que no debemos obviar este punto. En especial porque sirve para poner en cuestión una de las características de lo local absoluto.

Como mencioné arriba, la escena en cuestión es presentada como un espacio político que no tiene otro fin que él mismo. Esto parece algo contraintuitivo si pensamos que usualmente hacemos política para obtener cierto número de cosas. Por ejemplo, los movimientos feministas, con su amplitud y su diversidad, se han reunido históricamente alrededor de ciertas consignas: a favor del voto femenino, de la legalización del aborto, contra el feminicidio y la violencia machista. A pesar de lo anterior, como también he dicho ya, la cualidad no utilitaria de lo local absoluto no surge de la nada, sino en gran parte de las características propias de los grupos de mujeres italianas que Cavarero mantiene en mente, pues para esta singular rama del feminismo las consignas del movimiento no eran más que

una excusa para la verdadera política femenina: el establecimiento de relaciones entre mujeres y su fuerza simbólica. Sin embargo, surge también del concepto de política que Cavarero hereda de Arendt.

Para esta última, las experiencias totalitarias del siglo XX habían sido una consecuencia de la visión utilitaria de la política que ha dominado la modernidad y para luchar en su contra era imprescindible eliminar la razón instrumental del espacio político. Así, ella busca desterrar de él “a la categoría medios-fines, que entiende lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo”.<sup>207</sup> Este objetivo se da en el contexto de un proyecto más amplio que estructura la vida activa a partir de las categorías de labor, trabajo y acción y que asocia a cada una un modo de racionalidad, una estructura y un tipo antropológico. Por ejemplo, la racionalidad de medios-fines corresponde al *homo faber* y a una estructura lineal de producción, y el *animal laborans* corresponde a la estructura cíclica de lo que Arendt llama ‘vida biológica’. Las categorías están divididas entre ellas, de modo que un corte *distingue* el ámbito político de las otras esferas y lo define *en oposición* a ellas. De hecho, el espacio político arendtiano se caracteriza por una división radical entre el espacio público (que es casi intercambiable con su noción de política)<sup>208</sup> y el espacio privado. En efecto, si para Arendt el espacio político era el espacio de la libertad y la igualdad,<sup>209</sup> el espacio privado es a donde se ven expulsadas nuestras necesidades biológicas, inherentes a nuestra condición de seres vivos. La autora establece que su dominación mediante la violencia y la desigualdad son la condición para la libertad de la esfera pública; frente a la necesidad, Arendt no parece contemplar otra opción que la violencia,<sup>210</sup> e insiste en que esta última *no es política*.<sup>211</sup> La oposición y la jerarquía antropológica que parece establecer con tales distinciones entre las diferentes esferas de la vida activa es tan acusada que toma en ocasiones el cariz de una oposición ontológica: “la distinción entre lo público y lo privado

---

<sup>207</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 98.

<sup>208</sup> Cfr. Antonio Campillo, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, en *Daimon. Revista de filosofía*, p. 161.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>210</sup> Arendt habla de “la violencia elemental con la que el hombre declara la guerra a la necesidad”, que “siempre ha sido usada para someterla”, Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1998, p. 151. El argumento puede seguirse a lo largo de todo el capítulo al que pertenece la cita, “La cuestión social”, pp. 79-151.

<sup>211</sup> Hanna Arendt, “El poder y el espacio de aparición”, en *La condición humana*, pp. 222-230.

coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia”.<sup>212</sup> A mi parecer, Arendt ratifica así una división bastante tradicional entre necesidad y libertad y con ella una separación y una jerarquía entre la parte animal y la parte ‘propriadamente’ humana de nuestra existencia.<sup>213</sup> Asimismo, y aunque ella no lo menciona, no puedo dejar de señalar que los dos ámbitos están simbólicamente e históricamente sexuados, ya que, como sabemos, el cuerpo de la política y la acción ha sido masculino y el del mundo privado y la labor femenina o, mejor dicho, feminizado.

Ahora bien, una recuperación amable de Arendt que desee usarla para un pensamiento feminista, podría decir que la distinción entre los ámbitos público y privado se refiere sencillamente a dos modos distintos de abordar las cuestiones y que, por lo mismo, cualquier cosa puede volverse política si no es enfrentada de manera violenta o instrumental.<sup>214</sup> Podemos suponer que Cavarero coincidiría con ello, pero no podemos saberlo porque, en realidad, en los textos revisados ella no aborda la distinción y no deslinda su concepto de política del concepto de espacio público de Arendt. Puede ser, entonces, que esta falta de confrontación permita que los mismos problemas se le cuelean por la puerta trasera.

Aun así, el espacio político de Cavarero lleva un nombre propio, es lo local absoluto. Cabe preguntarse entonces qué lo distingue del espacio público arendtiano. En primer lugar, ha quedado claro que no es un espacio agonista, no está habitado por figuras de competición ni de lucha como las que Arendt dibuja a partir de la *polis* griega.<sup>215</sup> Al contrario, las

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>213</sup> El texto dice que la labor, al tener una estructura cíclica, sigue un curso natural y corresponde a la parte animal de los seres humanos. Aunque califica también las formas de trabajo en el mundo industrializado capitalista, en el que el trabajo se hace “rutinario, infinito, y dirigido al consumo”, describe sobre todo las actividades que se encargan de la reproducción de la vida, de modo que parece que éstas son, también, ‘naturales’. Resulta llamativo el modo profundamente negativo en que Arendt describe la rutina y la repetición que son intrínsecas a este tipo de actividad.

<sup>214</sup> “Una lectura más generosa de Arendt respondería a estas legítimas preguntas sugiriendo que la autora en realidad no excluye de la política las preocupaciones sociales, sino que nos precave contra la actitud utilitaria que esas preocupaciones suelen conllevar. Dado que la utilidad es para ella el criterio más elevado, la actitud utilitaria considera a la política democrática como un medio para alcanzar un fin, que casi inevitablemente conduce a los ciudadanos a permitir que las acciones y las opiniones de los expertos sustituyan las suyas propias”, Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, pp. 24-25.

<sup>215</sup> Esto puede apreciarse cuando Cavarero cita a Arendt hablando de Ulises para escribir luego ella sobre Penélope. Así, podemos pensar en la siguiente cita: “Odiseo es el campeón de la acción, Penélope del trabajo del telar”, Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. 16, como un ejemplo de lo que significa posar la mirada sobre los otros personajes y la vuelta de tuerca que permiten introducir en el tema en cuestión.

singularidades que se encuentran en él no buscan ser héroes ni alcanzar fama y gloria –bienes necesariamente escasos–, sino celebrar la relacionalidad que las une. En relación con esto, frente al “espacio público [que] sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones”;<sup>216</sup> la contingencia de lo local absoluto –que no funda nada– desvía la mirada de la muerte y la inmortalidad hacia el cuidado de la vida presente. Sobre todo, y a esto es a lo que quería llegar, lo local absoluto no está ligado a ningún espacio particular que se establezca *o se defina en oposición a otros*, mucho menos a la fragilidad de nuestros cuerpos vivos. Su relación con otras esferas de la vida puede pensarse como una de casi continuidad, aunque no de derivación. La relacionalidad que lo constituye, ya sea como canción o como esquema de inclinaciones múltiples, implica una respuesta que se da en contextos de fragilidad; de modo que en tanto narración mutua, resonancia de con-vocación o inclinación asimétrica, el compromiso que lo mantiene y aún si Cavarero no habla de ello, es la respuesta que se hace responsable de cuidar la unicidad de los otros. Así, tal y como lo quiero pensar y tomando en cuenta los grupos feministas en los que está inspirado, lo local absoluto *podría* suceder en lo que llamamos ‘espacio público’ pero no únicamente. Más bien puede establecerse, e incluso de mejor manera, en tomas de diversos lugares, en grupos organizados de reuniones periódicas, en las salas de las casas, en las cocinas, en la multiplicidad de espacios, pues, que han dado luz al feminismo. Como espacio de interacción, lo local absoluto *politiza* lo que hay.

Creo que podríamos profundizar esto si además enriquecemos la escena de lo local absoluto con un esquema geométrico. En *Inclinations*, Cavarero confronta al fin su herencia arendtiana y le hace una crítica. De acuerdo con ella, en ausencia de una fenomenología del nacimiento, la escena natal con la que Arendt fundamenta su concepto de acción y su noción de la política termina por ser una escena tan abstracta como el concepto de *Hombre*. Veamos, esta autora habla ciertamente de dos nacimientos, el primero es el aparecer inaugural de la criatura en el mundo, su alumbramiento; el segundo es su introducción en el mundo público de la igualdad y la libertad, que para esta pensadora se trata de un “plano compartido

---

<sup>216</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 74.

horizontalmente”.<sup>217</sup> Cavarero señala que, si bien el primer nacimiento es usado para fundamentar la posibilidad del segundo, la argumentación está construida en dirección opuesta. Es decir, lo que Arendt ha pensado en primer lugar es el espacio público y es sólo bajo su luz que ha considerado la escena natal, por ello la describe como una escena en la que un recién nacido desnudo aparece en un plano horizontal frente a ‘otros’ indeterminados. La crítica es simple pero fuerte: “En este teatro no hay vida –escribe Cavarero– ni *zoē* ni *bíos*. Tampoco hay verdadera relación”.<sup>218</sup> Lo que falta en la escena arendtiana es la figura de la madre y, de hecho, también la vulnerabilidad de la criatura recién nacida; es necesario que así sea pues la autora insiste en fundamentar con ella un espacio horizontal. Podemos ver entonces, por contraste, lo que la inclinación materna con su desbalanceada desigualdad originaria introduce en la escena política: se trata de un modo de relacionalidad cuyo esquema geométrico está hecho de inclinaciones, usualmente asimétricas, usualmente desiguales, múltiples y en movimiento. La vulnerabilidad es compartida pero jamás equivalente y las inclinaciones no son, no pueden ser, totalmente recíprocas. No hay, pues, plano horizontal.

Es más, si la inclinación materna es el punto cero, modélico, de cualquier relación, este esquema geométrico –con toda su ambigüedad– está propuesto para la vida cotidiana, para la comunidad y para la escena política, sin derivaciones rectas de una a otra ni cortes bruscos entre ellas, más bien como una resbaladilla, más bien como un tobogán.

Puedo todavía decir algo más. Si recuperamos lo dicho arriba sobre el cuidado, resulta que el esquema de inclinaciones enriquece el espacio de lo local absoluto al posibilitar la introducción, contra Arendt, de prácticas de cuidado de la vida que no están pensadas desde la naturalización y la violencia, sino desde la contingencia y desde su ambigüedad ética. La inclinación materna como punto cero de la relacionalidad permite pensar que ha de ser el vivir juntos –implicado en la coexistencia porque para nosotros existir es vivir– el que ha de dar forma y sentido a cualquier politización. Todo lo anterior no pretende resolver la pregunta acerca de los ‘fines’ de lo local absoluto, pero permite pensarlo como un espacio en el cual el esquema geométrico inclinado introduce la vulnerabilidad y la vida, y las prácticas de cuidados que les responden en conjunción con el discurso y la narración.

---

<sup>217</sup> Adriana Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, p. 118.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 120.

Es cierto que esta política no pretende la fundación de un modo de existencia u de organización que le sobreviva, pero no tiene tampoco un límite preestablecido de duración, y no excluye la posibilidad de dejar sus huellas en las singularidades que lo habitan: a fin de cuenta quienes se entrelazan en una canción polifónica la llevan después como parte de su historia de vida, tan única como mundanamente compartida. Y aunque lo local absoluto se trata de un espacio abierto por el habla, no significa que sea un espacio puramente discursivo. Está escrito a lo largo de este texto: las voces signan tanto los tonos de la unicidad como la irrupción de los cuerpos y sus historias, quienes se reúnen lo hacen con toda su existencia y sus necesidades, con la vulnerabilidad que exige respuesta y con la capacidad de inclinarse y responder. Lo que quiero sugerir con ello es que estos espacios, tal como los pienso aquí, suponen la movilización de formas de convivencia, de figuras relacionales de cuidado no separadas de la creación de lenguaje y de mundo. Éstas tendrían, como el espacio mismo, las características propias de la vocalidad y la inclinación –ser efímeras, contingentes, bidireccionales, asimétricas– e implican también una relación de responsabilidad entre aquellas que se encuentran. Esta es la escucha que se tiende a la singularidad de la voz y su historia y la voz que responde, la madre que se inclina a la otra inerme aunque no hay nada que la obligue a hacerlo y las inclinaciones que cuidan una vulnerabilidad compartida.

Hago hincapié en esta cuestión del cuidado por dos razones. En primer lugar y como veremos en el capítulo siguiente, la incapacidad de las mujeres italianas para desviar sus energías de trabajo y de cuidado fuera de su uso patriarcalmente normado fue uno de sus principales problemas. En segundo lugar, hace ya algunos años que en los feminismos de Europa se habla de la ‘crisis de cuidados’, es decir, “el complejo proceso de desestabilización de un modelo previo de reparto de responsabilidades sobre los cuidados y la sostenibilidad de la vida, que conlleva una redistribución de las mismas y una reorganización de los trabajos de cuidados”.<sup>219</sup> Derivada de la entrada en masa de las mujeres a los centros de trabajo, la priorización de la carrera profesional, la disminución del tamaño de las familias y la negativa de los hombres y los Estados neoliberales a dar un paso adelante respecto a dichas responsabilidades, la crisis se ha enfrentado con una acusada precarización y racialización de las tareas, sin que esto haya terminado en modo alguno con su feminización. Sencillamente,

---

<sup>219</sup> Amaia Pérez Orozco, “Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico”, pp. 9-10.

aquellas son ahora encargadas a mujeres migrantes, usualmente de color, que las llevan a cabo por salarios insuficientes y sin seguridad social, lo cual termina por ligarse, además, con otros modos de crisis de cuidado en sus países de origen<sup>220</sup> en el sur global. En este contexto, me parece que hay que pensar que no puede haber política antipatriarcal sin una confrontación del problema. Que no hay, pues, libertad sin cuidado, no hay vidas ni sus historias sin interdependencia y no hay canciones ni celebración sin un apoyo vital que las sostenga.

#### 2.4 ¿Localidad sin territorio?

Antes de terminar este capítulo, hay una última cuestión que abordar. Vimos que, así como Cavarero dice que lo local absoluto es un espacio sin fines, lo dibuja liberado también de cualquier continuidad en una comunidad o, según dice, en un territorio. Creo que podemos preguntarnos por qué afirma esto y si estamos de acuerdo.

Tal afirmación surge de una lectura del momento en el que está escrito el libro –el 2009– en el que “el fenómeno de la globalización se presenta de hecho como una desterritorialización del estado cartográfico, y el mapa de las naciones”.<sup>221</sup> De acuerdo con un rápido argumento de la autora, el estado moderno es un estado territorial, caracterizado por la tensión entre una ontología de individuos y el vínculo imposible entre ellos que es colocado como tarea del ideal nacional, ejemplificado en el himno nacional: “El Estado, que considera a los individuos sin relaciones entre sí, deja la tarea de vincularlos a la nación.”<sup>222</sup> En la modernidad, los ciudadanos tienen derechos *universales* en tanto que individuos, pero

---

<sup>220</sup> Esta es una discusión que llamó mi atención por una ponencia del Congreso *Feminismo y Marxismo hoy*, del CIEG, llevado a cabo en la FFyL de la UNAM, el 11 y 12 de febrero del 2019. No puedo recordar el título de la ponencia ni su autora porque el programa ya no está disponible. Es un tema que ha llamado mucho la atención en los estudios sobre migración, los procesos transnacionales y la feminización de la pobreza, por lo que hay muchos artículos accesibles en línea que analizan casos concretos. Yo he revisado, por ejemplo, Diana Marcela Agudelo Ortiz, “Cadenas transnacionales de cuidado. La incursión del amor en el mercado internacional”; Anna Katharina Skornia y Javiera Cienfuegos Illanes, “Cuidados transnacionales y desigualdades entrelazadas en la experiencia migratoria peruana: una mirada desde los hogares de origen”; o Amaia Orozco, “Cadenas globales de cuidado”, Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer, República Dominicana, 2007.

<sup>221</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 202.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 201.

ellos dependen en realidad de un ‘estado soberano’ particular. Referenciando a Arendt y a pensadoras cercanas a ella como Seyla Benhabid, Cavarero escribe que “el ordenamiento jurídico producido por el Estado está ‘abierto a todos los que viven en su territorio’”,<sup>223</sup> o sea que el estado se erige a partir de la población que azarosamente se encuentra en su territorio y que constituye, según, una nación. De esta manera, en el estado-nación moderno, la idea de ‘the fatherland’ es el trasfondo en el que el estado pone sus fundamentos y con ellos el orden legal de ‘derechos universales’ que establece. Para la autora, en nuestros tiempos la desestabilización de las fronteras económico-políticas, la migración, la movilidad e hiperconectividad global, la importancia de los procesos transnacionales en la configuración de la vida cotidiana de millones de personas y, en fin, los múltiples procesos deterritorializantes de la globalización, han puesto en jaque este modelo. Y frente a ello opina que “El fenómeno de la deterritorialización, más allá de liquidar el Estado-nación, permite elaborar el concepto de un local sin territorio”.<sup>224</sup> O, puesto de otra manera, que el contexto amplio de crisis de los conceptos modernos es la oportunidad para romper con el estado y con su fondo territorial. Con su propuesta de una localidad absoluta, entonces, Cavarero quiere desmarcarse tanto de una postura de reforzamiento del marco legal – universal/nacional– del Estado, como de aquello que describe de la siguiente manera: “La identidad [...] se redescubre en una mitologización de la historia territorial de las comunidades locales antiestatales o antimodernas: bolsas de identidad que afirman su identidad de forma excluyente, a través de la limpieza étnica, etc.”.<sup>225</sup> Sin embargo, me parece que esta solución es problemática de varias maneras.

En primer lugar, Cavarero da por sentado que el concepto de territorio y el de nación son casi equivalentes. Al escribir que el orden legal del estado abarca a *todas* las personas que viven en un territorio, a las que une en la nación, o, mejor, en la *patria*, parece que está pensando en los estados europeos –y aún allí no en todos–. Para los países colonizados y después ‘independientes’ parece que el proceso de construcción de los estados nacionales ha sido muchísimo más complejo y está entrelazado con la historia de la racialización. Sin ahondar en las formas diversas en las que la colonización ha tenido lugar en los territorios

---

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 203.

del mundo, creo que una de las cuestiones que ha estado históricamente en juego es precisamente la tensión entre aquellas personas que ‘viven en un territorio’, que comparten historias y tradiciones, y el orden legal de los estados. En los países de América, por ejemplo, las imágenes de la nación se han establecido tanto a expensas de los pueblos indígenas que han habitado y habitan este territorio como sobre el trabajo explotado de personas afrodescendientes que, en tanto que esclavas, no han sido reconocidas como personas cívicas ni legales.<sup>226</sup>

Por otro lado, es importante no olvidar que los procesos de deterritorialización no se dan en igualdad de condiciones a lo largo y ancho del planeta, sino que se encuentran marcados por tremendas desigualdades económicas y sociales. El modelo extractivista en las economías latinoamericanas; el pasaporte de la Unión Europea; las caravanas migrantes que parten de Centroamérica en dirección a los Estados Unidos y la ‘lifestyle migration’ de personas del norte global a las playas y pueblos de México durante la pandemia del COVID-19<sup>227</sup> son todos ejemplos de procesos transnacionales que podríamos llamar

---

<sup>226</sup> Para ilustrar estos procesos, más que referenciar textos, me gustaría poner dos ejemplos. Primero, quiero recordar que a mediados de los años 90 el EZLN tenía como una de sus consignas ‘Nunca más un México sin nosotros’, frase que ha sido recuperada por movimientos posteriores y en los últimos años por el CNI y su vocera Marichuy, en el 2017. Esta consigna denuncia la construcción nacional del estado mexicano a partir de la ideología del mestizaje, elaborada entre el siglo XIX y mediados del siglo XX. Ésta dice que la población mexicana es una mezcla, racial y cultural, entre los blancos españoles y las mujeres indígenas, (porque es un relato genderizado) de modo que la unidad nacional moderna y progresista ha de fundarse sobre esta supuesta raza mestiza y tender a su perfeccionamiento. Para el relato del mestizaje, los pueblos indígenas pertenecen al pasado de la nación y han de desaparecer adhiriéndose a la cultura/raza mestiza. Federico Navarrete, *México Racista*, "La leyenda del mestizaje", Penguin Random House Grupo Editorial, México, 2016. La consigna citada, junto con otras como ‘Somos pueblos y queremos seguir siendo pueblos’, exigen el derecho a ser mexicanos y ser indígenas a la vez. El segundo ejemplo es el performance *Jus Sanguinis*, de Daniela Ortiz. La artista, migrante en el Estado Español, embarazada, recibe una transfusión sanguínea de un ciudadano español y lee un texto en el que describe esta ley, *jus sanguinis*. Ésta establece que sólo las crías nacidas de al menos un progenitor ciudadano español pueden ser sujetos de derecho a la nacionalidad española al nacer, mientras que las crías nacidas de migrantes heredan el estatus legal de sus madres y padres. Es decir, esta ley funda la ciudadanía no en el territorio sino en el factor biológico de la sangre. En la página de la artista, [JUS SANGUINIS \(daniela-ortiz.com\)](http://JUS_SANGUINIS(daniela-ortiz.com)), se nos dice que, además, para este momento todos los países de la Unión Europea han establecido este régimen legal y desechado el *jus solis*, o derecho de suelo.

<sup>227</sup> Esto ha sido una noticia muy sonada, que he leído primero en Oscar López, “Estadounidenses en Ciudad de México: escapar de los confinamientos en otro país”, en *The New York Times*, 3 de enero de 2021. Sin embargo, me parece que se trata de una variación del fenómeno ya estudiado de la ‘lifestyle migration’, en el que personas del norte global viven sus años de retiro en países del sur global que han acomodado sus leyes y sus mercados para acogerles. Este fenómeno se ha utilizado para estudiar varias playas y pueblos de México, que ha estado constantemente en los puestos más altos del *International Living’s World’s Best Places to Retire Index*. Yo he revisado, por ejemplo, Amallia Pallares y Luisa J. Rollins-Castillo, “Lifestyle Migration and the Marketization of Countries in Latin America” en A. E. Feldmann et al. (eds.), *New Migration Patterns in the Americas*, Palgrave, Macmillan Cham, 2019, y Omar Lizárraga Morales, “La inmigración de jubilados

deterritorializantes en el sentido de Cavarero: en todos se hace un corte entre la nación – como vínculo– y una raíz territorial-nacional, pero los contextos que implican y sus efectos son dramáticamente diferentes. Y si bien es cierto que lo local absoluto es para Cavarero principalmente una posibilidad de nuestra existencia humana –como seres únicos hablantes, vocales y encarnados–, hacer una generalización de las condiciones actuales que lo permiten en la categoría de deterritorialización sin abordarla críticamente ni situarla, me parece apresurado e, incluso, irresponsable.

Sobre todo, creo que al deslindarse de un plumazo de lo que nombra como los ‘comunitarismos’, territoriales, identitarios y étnicos, la autora corre el peligro de agrupar los neonacionalismos europeos o de cualquier lugar con aquellas otras luchas alrededor del globo cuya consigna es, precisamente, territorial, pero que no por ello es necesariamente étnica, ni mucho menos nacional. O, si no lo hace, al dedicarle al asunto únicamente tres líneas –citadas arriba– tampoco lo evita.

Como Cavarero misma admite, su pensamiento está geopolíticamente ubicado<sup>228</sup> y si tiene cautela para no elevarse a los cielos de la abstracción, el alcance de su visión es, por definición, limitado. A fin de cuentas, lo que hemos tratado a lo largo de esta tesis es la propuesta de una mujer blanca, occidental y eurocentrada;<sup>229</sup> y el escribirlo no es una crítica sino una constatación. Entonces, lo que quisiera decir ahora es que tal propuesta puede ser confrontada y enriquecida si se le pone en discusión –en relación de resonancia/discordancia– con el pensamiento de otras mujeres y otra tradición feminista. Acá en el sur global feministas comunitarias de Guatemala<sup>230</sup> y Bolivia<sup>231</sup> han hecho del concepto de cuerpo-territorio uno de los pivotes de su lucha. Desde acá en el ‘mestizaje’,<sup>232</sup> en una ciudad latinoamericana, me

---

estadounidenses en México y sus prácticas transnacionales. Estudio de caso en Mazatlán, Sinaloa y Cabo San Lucas, Baja California Sur”, en *Migración y desarrollo*, núm. 11, Zacatecas, 2008.

<sup>228</sup> Cfr. Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, p. 12-13.

<sup>229</sup> Que no significa necesariamente eurocéntrica, creo.

<sup>230</sup> Estoy hablando de la Asociación de Mujeres Indígenas de Sta. María, en Xalapán, Guatemala.

<sup>231</sup> Aquí me refiero a la colectiva Mujeres creando comunidad de Bolivia, *Vid.* [INICIO > MUJERES CREANDO](#)

<sup>232</sup> No quiero con esto reafirmar la ‘ideología del mestizaje’ y no pretendo nombrar con esta palabra un origen étnico o racial que me es totalmente desconocido y que probablemente no es mestizo, sino ‘indígena’. Sencillamente, no encontré otro modo de nombrar mi situación como una joven urbana, descendiente de dos generaciones habitantes de la Ciudad de México que no hablan ninguna lengua indígena ni se reconocen parte de ningún pueblo, además de un núcleo familiar inmediato –mi padre y mi madre– que no tiene relación con sus comunidades, rurales y después barriales, de origen. Además, en el texto base que me encontraba leyendo mientras escribía esto (Xochitl Leyva Solano, “Poner el cuerpo” para des(colonizar)patriarcalizar

parece que ellas pueden cuestionar la localidad deterritorializada de Cavarero porque lo que aquel concepto nos dice es que la nación *no es ni ha sido* la única forma de habitar un territorio.

Que estas posturas no son lo que Cavarero llama ‘comunitarismos étnicos’ es algo que podemos leer, por ejemplo, en las palabras de Lorena Cabnal. Feminista comunitaria guatemalteca, indígena maya-xinca, Cabnal llama a su posición como mujer indígena feminista una “identidad política”; ésta le permite tanto combatir el patriarcado capitalista occidental y colonial desde la herencia vivida del pensamiento maya como criticar el “esencialismo étnico”<sup>233</sup> que haría de tal pensamiento cosmogónico algo ahistórico e intocable.<sup>234</sup> Más bien, la identidad indígena, como el ser mujer, no se lleva en la sangre o en los genes, pero sí se lleva en el cuerpo en tanto entidad viva singular, con una biografía y un contexto. Así Cabnal, la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María y algunas mujeres aymaras de Mujeres creando comunidad han buscado crear en la discusión, la reflexión y la práctica, una deconstrucción y reformulación del pensamiento de sus comunidades en “símbolos libertarios con contenido feminista”.<sup>235</sup> Y esta es una operación que, a mi parecer, puede resonar bien con la subversión de símbolos patriarcales que se encuentra en el núcleo del trabajo de Cavarero.

Ahora bien, el concepto de cuerpo-territorio surgió en la práctica, derivado de las defensas indígenas de sus territorios y, dentro de ellas, de la lucha de las mujeres por la libertad de sus cuerpos. El paso de un asunto a otro es aparentemente simple: ¿por qué si se defiende el territorio y la vida en él no se defienden los cuerpos de las mujeres indígenas? Sin embargo, el concepto se ha ido enriqueciendo. Su correlato es el territorio-tierra, que no es la ‘fatherland’ sino el “espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos”.<sup>236</sup> El territorio es así el espacio pensando en su concreción y en su cualidad de

---

nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida”, en *En tiempos de muerte. Cuerpos, rebeldías, resistencias*) la autora cita a Gloria Andalzúa y juega con un amplio espectro de nombres que caben en la categoría general de mujeres de color, como ‘prieta’, ‘chicana’ o ‘mestiza’. No se trata de conceptos determinantes sino de formas de nombrar la propia experiencia y apropiársela. Es por eso que he llegado a pensar que ésta última, con comillas, es la mejor para nombrar el particular desarraigo de mi vida urbana y la manera en que se me lee socialmente.

<sup>233</sup> Lorena Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, p. 11.

<sup>234</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 13.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 22.

espacio de vida. Como dice Julieta Paredes, “Comprendemos el espacio como UN CAMPO VITAL para que el cuerpo se desarrolle. El espacio es donde la vida se mueve”.<sup>237</sup> El territorio no es entonces simplemente un ‘lugar’ y mucho menos sólo un lugar ‘propio’. De hecho, ya que hablamos de espacios de vida, el plural designa de mejor manera los “territorios que incluyen los cuerpos de los seres [vivos y no vivos] que los habitan y las relaciones entre todos ellos”.<sup>238</sup> De esta manera, la defensa del territorio no ha de entenderse como una lucha por la identidad ni por la propiedad sobre un lugar y sus ‘recursos’; es una lucha por la vida, por la posibilidad de habitar un espacio en el mundo y por el cuidado de la relación con un entorno que nos ha sido ya ‘dado’, en el sentido de que llegamos a ser *con* él. Por esta cualidad relacional, dinámica, los territorios se asemejan al mundo y la trama de relaciones de los que he estado hablando, pero el énfasis del concepto está colocado sobre la red de la vida –la inter-vivencia– que entreteje los cuerpos que los habitan y al lugar mismo: la tierra, las montañas, los animales, los seres humanos y sus relaciones sociales y políticas. Esto queda aún más claro cuando se piensa en la figura del cuerpo-territorio que se dibuja a partir de aquí: este primer espacio que habito, moviéndose en un contexto, alimentado y sostenido por las múltiples formas de vida que me rodean.

Lo más interesante para lo que nos ocupa es la interdependencia que las feministas comunitarias han establecido entre ambos conceptos. En la lucha y en la teoría, no hay cuerpo-territorio que pueda ser libre sin que lo sea su territorio-tierra.<sup>239</sup> Las relaciones entre los cuerpos-territorio humanos están en un continuo con las relaciones que conforman el territorio-tierra en el que tengan lugar. Pues el territorio no es simplemente el suelo ‘natural’ contra el que se levanta la segunda naturaleza del mundo humano, sino una red en la que se entreteje el paisaje, la tierra, la vida no humana y la vida humana en la complejidad de sus relaciones económicas, sociales y políticas.<sup>240</sup> Así, si Cavarero afirma que “El *entre* (de la

---

<sup>237</sup> Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, p. 102.

<sup>238</sup> Begoña Dorronsoro, “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias.”, p. 2.

<sup>239</sup> “No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud”, Lorena Cabnal, *op. cit.*, p. 23.

<sup>240</sup> En su lectura del Popol Wuj elaborada en “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma”, Aura Cumes resalta como en la red de la vida se encuentran

inter-acción) se refiere a un espacio, no a un territorio. La política tiene lugar, pero no es un lugar”,<sup>241</sup> una confrontación con el feminismo comunitario podría ayudarme a decir, primero, que la vida es también algo que *tiene lugar* y después que, si bien el vínculo político no se reduce al lugar compartido, el acontecer de una política de cuerpos vivos ha de darse en un espacio *concreto*, es decir, en un territorio. Acepto felizmente que lo local absoluto, como un espacio político contingente y no identitario, ciertamente no ha de tener una nación, ni surgir de una comunidad pensada en términos esencialistas. Pero me parece que, si no ha de ser un espacio abstracto, si efectivamente ha de cumplir con el objetivo de hacer una política de encuentro de los cuerpos en tanto que singularidades y si ha de hacerla anclada en nuestro vivir juntas, no se puede pensar en una localidad sin territorio.

En cierto sentido, algo como esto puedo extraer de las palabras que Cavarero escribe acerca de la musicalidad del lenguaje. No es sorprendente que al hacerlo recupere al poeta caribeño Edward Kamau Brathwaite.<sup>242</sup> Él escribió en una lengua colonial –el inglés–, en un país con historia de colonización. Para escribir lo que quería debía forzar el lenguaje a decir aquello para lo que no nació en su tierra de origen; por ejemplo, aunque el pentámetro sea la métrica más ‘apropiada’ para la poesía inglesa, Brathwaite afirma “el huracán no ruge en pentámetro (the hurricane does not roar in pentameter)”.<sup>243</sup> A partir de esto, lo que Cavarero dice simplemente es que “El lenguaje imita la sonoridad del entorno [...] vibra en una sinfonía con los sonidos naturales y artificiales del mundo”;<sup>244</sup> de modo que la musicalidad de una lengua es la resonancia entre sus hablantes y también la de ellas con lo que les rodea. De ahí que un ‘mismo’ lenguaje se hable siempre de diferente manera y tenga diferentes acentos, de país a país, de ciudad en ciudad, de una colonia a otra, a veces con coincidencias sorprendentes entre distintos lugares. A esto se suma que, como bien sabemos, en el murmullo de la vida cotidiana y aún aquí en la ciudad, la vida sonora no hace distinciones entre lo que es ‘natural’ y lo que es técnico: los rugidos de los coches lejanos y la música de

---

tanto cosas como las montañas o el agua, los animales o plantas y los utensilios de la casa, sin que haya una separación entre ellos. *Cfr. En tiempos de muerte. Cuerpos, rebeldías, resistencias, “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma”, p. 304.*

<sup>241</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 204.

<sup>242</sup> Edward Kamau Brathwaite nació en Barbados y fue un escritor, crítico y profesor de literatura. Fue parte del Movimiento de Artistas del Caribe y recibió varios premios a lo largo de su vida. El libro que Cavarero referencia es *Historia de la voz*, publicado por primera vez en 1984.

<sup>243</sup> Brathwaite, *History of the Voice*, p. 10, citado en Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 148.

<sup>244</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, *ibidem*.

mi vecino se entrelazan con las aves y el viento feroz de febrero en una misma canción. Así, si en las voces resuenan los sonidos del entorno es precisamente por la continuidad material entre nuestros cuerpos vivientes y el espacio concreto que habitamos. Podríamos hablar entonces de una resonancia sonora entre los cuerpos y los territorios. De los territorios-tierra a las voces de los territorios-cuerpo y de vuelta; de nuestros cuerpos y nuestro mundo humano a los territorios que habitamos, sonoramente modificados, resonando también –como si respondieran y no siempre felizmente– con nuestros sonidos.

Lo local absoluto podría ser también esto; una canción polifónica contextual y situada, habitante no sólo de un mundo sino de un territorio, por amor al mundo y por amor al territorio, para abrir más mundo y hacer territorios.

## Capítulo 3

*Ellas dicen que han aprendido a contar con sus propias fuerzas. Que saben lo que significan juntas. (...) Dicen que parten de cero. Dicen que es un mundo nuevo que comienza*

### 3.1 Una escena imaginaria

Dibujemos otra vez la escena de lo local absoluto. De pronto, ahora, en cualquier momento, un habla estalla por encima del barullo cotidiano. Una canción resuena entre unos cuerpos parlantes, rebota de unos a otros, a través de ellos, los reúne de nuevo desde los recovecos profundos y vibrantes de sus entrañas, del músculo del diafragma y las membranas del tímpano. En realidad, también los une a ella, es el espacio en el que ellos hablan. Súbitamente, el hecho desnudo e incontrovertible del vínculo material, vocal, entre unos cuerpos humanos que se reúnen y se hablan se vuelve el objeto de una práctica y de una celebración: de su relación presente, frágil como el sonido, como los mismos cuerpos, de la cadencia y el ritmo que dan a la canción su tonalidad particular y que no pueden pertenecer a nadie sino al encuentro, que sólo pueden estar en el *entre* de sus voces reunidas, como el mundo. Porque eso es lo que hace esta habla particular, un mundo antes no dicho. Entonces, las palabras de la canción, de esta habla singular, no dicen sólo lo que dicen. Dicen también que quien habla es en cada caso *alguien* y que sólo puede serlo a los oídos que se le presten; dicen que la que habla lleva en su lenguaje su historia y su cuerpo, siempre ésta/e y no otra/e. El cuerpo y su historia, única ‘identidad’ posible de ese alguien, muestran su singularidad en la del timbre de la voz que habla y su vulnerabilidad en un sonido que se confía a una escucha nunca asegurada. Esto da espesor a las palabras, clavadas en el encuentro mundano en el que son dichas, plenas de historias y de cuerpos, de un sentido en tensión entre tú y tú y tú.

Pero es la canción la que prevalece, *entre*, exceso de los cuerpos y de su potencia, exceso de la agencia de la acción singular. Es en ella, en su interior que no es tal, que las voces y sus palabras se mezclan, se entrelazan, resuenan, chocan o compiten. Es ella la que transforma el vacío de un lugar dado en un *espacio*, lleno, habitado, con sus sonidos y,

también, sus silencios. Este espacio celebra las diferencias/disparidades entre las voces, la unicidad no sola, los ángulos inclinados de nuestras relaciones, el tumba y retumba de la canción. Su regla, la polifonía, no organiza ni las voces ni los cuerpos como un coro al unísono. Se mantiene en un dificultoso equilibrio; quiere prestar oído al principio melódico de la pluralidad, a la singularidad de las voces que se *distinguen* sólo una frente a las otras, sólo en la respuesta y en el timbrado de la relación/conversación, pero le acecha por doquier el peligro de la disolución en un solo canto, la tentación constante de la homogeneización. Frente a ello, una búsqueda: que los cuerpos elijan la postura que mejor les acomode, para escucharse y para cantarse, unos de pie, unos acostados, unos en cuclillas, unos sentados, otros bailando; que las voces se hagan resaltar unas a otras, porque son distintas, porque son parecidas, porque la cotidianidad nos dice que para cada relación hay un tono preciso y una canción polifónica está hecha de una multiplicidad de relaciones. Hay, entonces, un cuidado que dirigir a los otros cuerpos, a las otras hablantes, a cada una en particular, para que la canción se mantenga. Hay que mirarlas, hay que estar dispuestas a escuchar y escucharlas, hay que acomodar el cuerpo y modular la voz en un saber que es pura respuesta no determinada de antemano.

La resonancia de la canción reverbera en los lugares que las hablantes ocupan, hace ecos, se extiende libremente o se contiene respondiendo a la configuración del lugar. También ella, como cada cuerpo-alguien en su interior, debe saber acomodarse a la acústica de su territorio. Y es un saber difícil, que concierne a cada una de las cantantes y a la canción que surge entre ellas, a esas trazas y efectos que ninguna puede del todo prever. El coro polifónico ha de cantar con el territorio si es que se deja o baja la voz para no importunarlo demasiado, para no destruir. Pues la canción termina, el sonido se evapora y, sin embargo, deja sus huellas.

### 3.2 ¿Cómo se hace política con un imaginario?

Parece claro que lo anterior no es un argumento, no es tampoco una exposición o un resumen. Se trata, más bien, de una imagen, de menor o mejor calidad, pero al fin y al cabo de una *presentación* condensada de lo que he estado tratando de transmitir a lo largo del capítulo

anterior. Lo que quisiera hacer en este apartado es analizar, con un poco más de detenimiento, qué quiero decir cuando escribo que lo local absoluto es una figura o una escena imaginaria.

Como mencioné ya, en uno de sus últimos escritos, *For a Feminist Ethics of Nonviolence*, Cavarero aboga con total transparencia por lo que llama un ‘imaginario de esperanza’.<sup>245</sup> Hay que añadir ahora que esa cita no es un testimonio único y tardío de dicha postura, como si se tratase de un *afterthought*. Al contrario, ideas semejantes pueden encontrarse en otros momentos de su vida, especialmente en aquellas ocasiones en las que las palabras revelan más directamente sus andamiajes. Un ejemplo: en una entrevista del 2007, Cavarero parece resumir el horizonte de su trabajo como “un intento de trabajar con un simbólico que [...] responda al significado de los cuerpos”<sup>246</sup> y, al hablar de la práctica en clave feminista de su pensamiento, dice, “Dedico mi pasión a mis lecciones, [...] creo [...] que mi trabajo consiste en un ejercicio de imaginación política”.<sup>247</sup> Más atrás en la cuenta de los años, otro ejemplo: la introducción de *In Spite of Plato* confiesa que el libro no es más que un intento por responder a “nuestra necesidad de figuras míticas”,<sup>248</sup> para lo cual ella escribe: “Simplemente quería jalar algunos hilos y esbozar algunas imágenes”.<sup>249</sup> Desde los años 90 hasta ahora, su escritura manifiesta un deseo consistente.

Sin embargo, no se encuentra en ninguno de los libros revisados una exploración acerca de lo que significa trabajar –y hacerlo políticamente– con figuras, imágenes e imaginarios. Por lo menos no una que vaya más allá del reconocimiento de la necesidad, tanto del feminismo como del pensamiento contemporáneo en general, de un nuevo vocabulario político y, por supuesto, la referencia a la política simbólica del pensamiento italiano de la diferencia sexual. En vista de ello, me parece que un modo de abordar la cuestión con mayor claridad se puede extraer de Linda Zerilli, especialmente de *El feminismo y el abismo de la libertad*, publicado en inglés en el 2005 y traducido al español en el 2008.

---

<sup>245</sup> “Arriésguense incluso a la ‘impropiedad’ de ser asertivas y utópicas en aras de compartir un imaginario de esperanza”. Timothy J. Huzar y Claire Woodford (eds.), *op. cit.*, p. 179, *supra*, p. 50

<sup>246</sup> Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 163.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>248</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 8.

Este libro enfrenta la crisis del feminismo de principios del milenio que, aunque surgió en el contexto de la tercera ola, continúa aún hoy en los debates interminables sobre el ‘sujeto del feminismo’. En su contra, la propuesta de Zerilli es recuperar lo que considera el ‘tesoro perdido’ de la lucha feminista: la exigencia política de libertad para las mujeres, entendida como la posibilidad de la participación en la construcción del mundo en común, o “Un feminismo centrado en la libertad [como] una práctica de construcción-de mundo que modificaría la libertad política, pasando del Yo-quiero al Yo-puedo”.<sup>250</sup> Para poner en palabras breves lo que es un texto en verdad potente, se puede decir que se compone de una crítica a la visión epistémica de las políticas feministas hegemónicas y al atolladero en el que se han metido con la difícil cuestión del sujeto. Son estas dos cuestiones, argumenta la autora, las que han atrapado al feminismo en la necesidad de 1) tener un sujeto constituido e identificable previo a cualquier reivindicación, aunque una y otra vez se haya mostrado imposible;<sup>251</sup> 2) contar con una serie de enunciados verdaderos que justifiquen la lucha y su necesidad para la sociedad por entero,<sup>252</sup> y 3) una teoría sobre la capacidad de acción de los sujetos feministas en tanto capacidad de autodeterminación, es decir, de soberanía, por mínima que ésta se considere.<sup>253</sup> La propuesta que Zerilli ofrece como momento constructivo a esta crítica arrolladora, trata de una revisión arendtiana de lo que *de hecho* hacemos cuando hacemos política e inauguramos libremente algo nuevo en el mundo. En ese sentido, el libro se encuentra en plena concordancia con el tono de Cavarero, aunque no haya entre las autoras ninguna relación bibliográfica. O sí, apenas, pues Zerilli recupera para la construcción de su texto unos cuantos escritos feministas que habían sido descartados al momento por la

---

<sup>250</sup> Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, p. 335.

<sup>251</sup> “obstinadamente retornamos a la idea de que el feminismo exige un sujeto unificado. Y al mismo tiempo rechazamos vigorosamente ese sujeto, pero no sabemos cómo decir o reclamar algo más allá”, *ibid.*, p. 16.

<sup>252</sup> Esta crítica parte de la lectura del pasado del feminismo: “La historia de la primera y la segunda ola del feminismo demuestra que entrar en el juego de lenguaje de las justificaciones, ya sea en nombre de la justicia social o de la cuestión social, casi siempre equivale a encontrarse en la posición perdedora”, *ibid.*, p. 33. Con esto Zerilli se refiere a los argumentos que se han esgrimido para justificar la exigencia de libertad para las mujeres y fundamentarla en una serie de factores cognoscibles. El que se hace a favor de la justicia social dice que la democracia, para ser completa, requiere el feminismo; el de la cuestión social afirma que las mujeres pueden contribuir de una manera particular al progreso de la sociedad en general. El problema de ambas, opina la autora, es que dependen de las teorías sociales no feministas para justificar exteriormente el deseo de libertad de la mitad de la población.

<sup>253</sup> “continúa vinculada a una concepción de la política en que la capacidad de acción (del sujeto como Yo-quiero) es condición necesaria de toda existencia política. De acuerdo con esto, la formación política del “nosotras” en la práctica feminista de la libertad parece ser totalmente dependiente de la capacidad de acción del sujeto, y de ese modo lo devuelve *ad infinitum* al círculo vicioso donde actúa el drama de su sujeción”, es decir, la formación del sujeto en condiciones de subordinación, *ibid.*, p. 43.

corriente principal del feminismo estadounidense. Uno de ellos es *Las Guerrilleras*, de Monique Wittig, el otro, curiosamente, *No creas tener derechos*, de la Librería de Mujeres de Milán. No es, sin embargo, su lectura sobre este último la que me interesa, sino sus comentarios a propósito de Butler, en el capítulo 1 “Las feministas no saben lo que hacen...”.

En este capítulo, Zerilli critica lo que considera es todavía una priorización de lo epistemológico y de la cuestión del sujeto, en un pensamiento que por lo demás encuentra bastante interesante. No voy a discutir si la crítica es justa, me parece que no lo es, pero quisiera recuperar las conclusiones. El análisis de capítulo se dirige en realidad más a la práctica teórica de Butler que a su teoría, pues Zerilli piensa que dicha autora suscribe, respecto a su propia praxis de investigación, la típica tesis filosófica de que el pensamiento crítico exige una postura desnaturalizada<sup>254</sup> respecto al mundo y que, en el caso específico del feminismo, la duda escéptica que cuestiona los fundamentos del sistema sexo/género heterosexual podría liberarnos de su repetición. Al contrario, dice Zerilli, lo que podríamos llamar con Wittig el ‘siempre-fue-así de los sexos’<sup>255</sup> pertenece a un tipo de juicios que no basta poner en duda y que no pueden negarse con las armas de la evidencia empírica; que no son verdaderos o falsos. En efecto, si “el sexo se ha convertido en la condición necesaria de mi propia existencia”,<sup>256</sup> la diferencia sexual no es primordialmente una cuestión de conocimiento sino una de significado,<sup>257</sup> y pertenece, pues, a una estructura profunda de la experiencia del mundo.

Zerilli desarrolla esta distinción entre juicios que pueden ser falsos o verdaderos y aquellos que no apoyándose en Wittgenstein. Toda discusión posible, dice, depende de un fundamento infundado común que son ciertas certezas compartidas: “Todo lo que podemos decir sobre lo verdadero y lo falso [...] siempre da por sentado ese infundado fundamento de nuestras prácticas ‘que no es verdadero ni falso’”.<sup>258</sup> Como bien afirma la cita, este fundamento *siempre* es contingente y no se sostiene más que en “una manera infundada de

---

<sup>254</sup> Para fundamentar su crítica Zerilli se concentra en una cita de Judith Butler, *Gender Trouble*, “Sólo desde una posición autoconscientemente desnaturalizada podremos ver cómo está constituida la apariencia de naturalidad”, p. 110, citada en *ibid.*, p. 107.

<sup>255</sup> Es decir, su naturalización.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 127.

actuar”.<sup>259</sup> Corresponde a y se puede expresar mediante ciertos juicios, pero es en realidad un comportarse inmediata y cotidianamente: yo ‘sé’ que no sólo hay mujeres y hombres, pero cuando camino por la calle lo hago usualmente ‘como si’ los hubiera. Este marco de referencia, necesario para que sea posible la vida cotidiana de una comunidad, está compuesto por aquellas cuestiones de las que generalmente no dudamos y que no son objeto de una demostración racional, que son más bien el suelo con el que contamos para argumentar, el marco dentro del cual podemos preguntarnos y dudar.

“¿Pero no es ese, precisamente, el problema? –nos escribe Zerilli que podría preguntar una feminista como Butler (o, para dejarla a ella de lado, una feminista que crea en la crítica escéptica/epistemológica)–. ¿Acaso la preocupación central de la crítica feminista no es transfigurar el lugar común cuestionando la experiencia misma de la visión ordinaria?”<sup>260</sup> Problema o no, no podemos y de hecho no dudamos en cada momento. Sin embargo, aceptando que una serie de certezas hace de marco de referencia para nuestro pensamiento y nuestro actuar y que ellas no pueden ser derrocadas ni con la duda escéptica, ni con la investigación empírica o la argumentación racional, ¿cómo es que el fundamento infundado de nuestros juicios no es, *de hecho*, un monolito petrificado? Los marcos de referencia pueden cambiar y han cambiado, dice Zerilli, gracias a la facultad de la imaginación.

La imaginación que nos encontramos aquí es una facultad poderosa con características bastante específicas: “es la capacidad mucho más fundamental, no conceptual, de presentar y ordenar (es decir, aportar una lógica elemental para) nuestra experiencia, la base misma para la aplicación del concepto”.<sup>261</sup> Ella es la que teje las formas infundadas de ese suelo de nuestro actuar y pensar y forja el *sentido* de la experiencia cotidiana. Lo hace, además, sin estar determinada ni por la razón ni por los datos del mundo; con palabras de Castoriadis, Zerilli le da la tarea de “la creación de figuras (o de modelos) de lo pensable”.<sup>262</sup>

Se trata de creación en sentido fuerte, creación *ex nihilo*: “un hacer-ser de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser”.<sup>263</sup> La imaginación radical o

---

<sup>259</sup> *oc.*, § 110, en *ibid.*, p. 103.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>263</sup> Cornelius Castoriadis, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, p. 95.

imaginación primera crea formas sensibles y prácticas, como el lenguaje o la forma de cualquier institución humana, y hace posible toda forma de pensamiento,<sup>264</sup> en tanto productora de las figuras figurantes<sup>265</sup> que permiten “la separación y también la composición, es decir, la síntesis”.<sup>266</sup> De todo ello, lo más importante para Zerilli es la indeterminación que caracteriza a esta potencia creadora: “la ruptura positiva de las determinaciones ya dadas, [...] la creación no ya como simplemente indeterminado, sino determinante, es decir, disposición de nuevas determinaciones”.<sup>267</sup> El salto desde el vacío de la libertad es aquí una posibilidad profundamente humana, que no se deriva ni de los puros cuerpos como realidades biológicas ni de la razón y sus esfuerzos. Al contrario, ambos ámbitos se deben a, y coinciden en, el flujo de formas de lo imaginario.

Así, el argumento que la autora defiende en el capítulo que he revisado es que, si Butler pudo poner en juego el concepto de la performatividad del género en relación con el drag, no es porque éste último desvele para el ojo crítico de la reflexión una verdad por descubrir. Más bien, la imaginación de Butler, en el contexto de años de lucha feminista, pudo poner en relación dos cosas que antes no necesariamente la tenían y unir las en una figura que transforma el significado de ambas: el género es *como* el drag.<sup>268</sup> La potencia de la teoría no está en la duda racional, sino en el ofrecimiento imaginario de una nueva manera de experimentar la cotidianidad. Esta ‘figura de lo pensable de modo nuevo’, como todas las que han visto a luz, modifica lo que es y cómo se ve, lo que podemos dudar y lo que podemos discutir.<sup>269</sup>

Zerilli acude, entonces, a Castoriadis, pero también a Grassi. A este último lo usa para decir que aquel marco de referencia del que he hablado es en realidad un “lenguaje

---

<sup>264</sup> Usando palabras de Aristóteles en *De anima*, Castoriadis dice que “el alma nunca piensa sin fantasmas”, “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre*, p. 162.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>268</sup> “Esta figura de lo pensable de modo nuevo no es inherente al objeto mismo. Más bien, el objeto –por ejemplo, la performance drag– puede ser usado o trabajado por la imaginación radical, el poder de presentación u organización, para figurar el pensamiento nuevamente [...] A mi entender, éste es el verdadero logro, casi siempre pasado por alto, de *El género en disputa*”, *ibid.*, p. 131.

<sup>269</sup> Zerilli dice que también la distinción sexo/género del feminismo de segunda ola es una ‘figura de lo pensable de modo nuevo’, que equivocadamente se estableció como una categoría epistemológica. Es por eso que digo que la crítica no es a Butler, sino a lo que pensamos que hacemos cuando nos dedicamos a la teoría feminista, *cfr. Ibid.*, pp. 133-134.

imaginativo y arcaico de metáforas e imágenes”,<sup>270</sup> cuyas cualidades no son las de la referencia sino las de relacionar, dividir, comparar, medir y valorar.<sup>271</sup> Este, por su parte, habría sido instituido por la imaginación radical de la sociedad instituyente de Castoriadis. Quiere decir que no puede ser nunca la creación de un individuo solitario, sino de un grupo social, pues es sólo dentro de los imaginarios sociales de dichos grupos que los seres humanos toman su forma –su subjetividad– en cada caso y horizonte histórico.<sup>272</sup> Para Zerilli, aquellos grupos que cuestionan *activamente* un imaginario ya establecido –comunidades de certezas en proceso de petrificación– son los ‘movimientos radicales’, tal y como podría serlo un “feminismo [...] basado en la facultad de presentación (imaginación) y la creación de figuras de lo pensable de modo nuevo”.<sup>273</sup> Estos comienzan siempre con un momento de figuración; con un mostrar, no un demostrar. La autora no lo menciona, pero Grassi añade que ese lenguaje de metáforas surge siempre de la necesidad, de lo que el mundo nos exige en confrontación con él: “se desenvuelve como pregunta o como respuesta [...] en confrontación con necesidades materiales o espirituales”.<sup>274</sup> De modo que florece en medio de la práctica, sea ésta la actividad cotidiana o una praxis política que “se apoya en la capacidad de formar juicios críticos desde dentro de lo ordinario”.<sup>275</sup> Además, no es determinante y no se traduce punto por punto en un sistema de pensamiento o en un conjunto de normas. Sus figuras son, en cambio, un espacio para moverse, exceso de sentido, fuente de significados nuevos.<sup>276</sup>

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>271</sup> Precisamente porque esta estructura relaciona las palabras entre sí y les otorga un significado, es que articula la estructura del mundo. “Encuentra la distinción entre lo semejante y lo no semejante dentro y desde sí.” En otras palabras, dice Grassi, ‘sólo mediante esta comparación [es decir, la actividad analógica, metafórica] adquieren sentido los fenómenos sensoriales’ [...] ese proceso, al transferir [metapherein] significados a las apariencias sensoriales (es decir, metafóricamente), construye la estructura mínima de un ‘mundo’”, *ibid.*, p. 144.

<sup>272</sup> Zerilli cita a Castoriadis sin discutir cómo puede ser la imaginación una facultad social y no sólo individual, pero la localiza en la práctica de la libertad política. *Cfr. Ibid.*, p. 146, nota al pie.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>274</sup> Ernesto Grassi, “Retórica y Filosofía: La tradición humanística”, en *Revista de filosofía*, vol. 17, núm. 1, 1979, pp. 25-46, p. 44.

<sup>275</sup> Linda Zerilli, *op. cit.*, p. 134.

<sup>276</sup> “En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de un remitirse. Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones. Las significaciones no son ni “distintas” ni “definidas” [...] Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes [...] las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo magma a ese tipo de organización. Un magma contiene conjuntos –y hasta un número definido de conjuntos, pero no es reducible a conjuntos o a sistemas de conjuntos, por ricos y complejos que éstos sean”, Cornelius Castoriadis, “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social”, en *Los dominios del hombre*, p. 167-168.

Puede decirse que el nacimiento de una *figura de lo pensable de modo nuevo* es recibido y aceptado si transforma al grupo que le da a luz, las formas de sus integrantes y su ‘infundada manera de actuar’, pero el riesgo es que puede también quedarse sin hacerlo. El único criterio de su éxito, si podemos llamarlo así, no es más que aquello que Zerilli pone con crudeza en las siguientes palabras: “lo que decimos, lo sostenemos”.<sup>277</sup>

Es esto lo que quiero decir cuando afirmo que lo local absoluto es una escena imaginaria. Digo que es más fructífero leerlo como una figura que es dada por la imaginación y no por la razón, que dibuja un espacio en el que la voz y el lenguaje, el cuerpo, el discurso y la política, las inclinaciones, la madre y los ejes del poder en el espacio político, son presentados en relaciones que no tenían antes y que tampoco tienen por sí mismos en la experiencia con la que ya contamos. Son estas relaciones las que trazan las líneas de la figura, pero ella es más que la suma de las líneas, pues tal es el poder de la presentación. Escena en movimiento, es ésta como totalidad la que modifica lo que aquellos datos/conceptos significan, y, sobre todo, lo que valen: lo que *reconoceremos* como significativo en cada caso. Porque es imaginario, el trabajo filosófico que elabora la noción de lo local absoluto es un mostrar, no un demostrar. En cuanto tal no nos exige su aplicación determinante, como lo haría con un concepto, o sea que no sirve para señalar y decir: esto *es* un local absoluto. Como todas las ‘figuras de lo pensable de modo nuevo’ –si queremos utilizar dicha expresión– la figura de lo local absoluto surge en el seno de la necesidad: en la confrontación tanto con el discurso filosófico como con el mundo, en el marco de una experiencia vivida. Sobre todo, se da en relación con un movimiento político y un grupo social definido, con su praxis colectiva y su imaginario propio. Lo que quiero decir ahora, pues, es que la experiencia vivida en la que nace la necesidad es la práctica feminista, y el grupo social con el que se relaciona es el movimiento de mujeres del norte de Italia que practicaban el pensamiento italiano de la diferencia sexual. Lo atestigua el hecho de que, a lo largo del apartado que presenta la escena en *For More Than One Voice*, da la impresión de que lo local absoluto es un espacio político que *ya ha acontecido*. Precisamente en aquellos grupos de mujeres en Milán que dijeron ‘nuestra palabra es nuestra política’.<sup>278</sup> Son entonces sus potentes

---

<sup>277</sup> Linda Zerilli, *op. cit.*, p. 137.

<sup>278</sup> Este es un texto de Ida Dominijanni, “La parola è nostra politica,” en *Duemilaeuna: Donne che cambiano l’Italia*, Annarosa Buttarelli, Luisa Murano, y Liliana Rampello (eds.), Practiche, Milán, 2000.

prácticas, modos de relación y figuras de su imaginario, las que podemos encontrar recombinadas y transfiguradas en la escena de lo local absoluto, aunque no encontremos ya, necesariamente, sus conceptos.

El éxito de esta figura está por verse y ciertamente, al menos en lo que a mi investigación se refiere, los pronósticos no parecen a su favor. En efecto, una búsqueda rápida del nombre de la autora y el concepto en Google scholar o Jstor da como resultado unos 1000 artículos, entre los cuales no resalta lo local absoluto entendido como un espacio político.<sup>279</sup> Sobre todo, y esto es lo que me interesa, no se ha convertido en una parte del vocabulario cotidiano del feminismo o la política. Hay varias razones para ello. Por un lado, no es una expresión pegadiza, algo que es necesario cuando se decide usar un neologismo o resignificar una palabra ya existente; por otro, de mayor importancia, el éxito de una figura de lo pensable de modo nuevo depende de qué tanto responda a las necesidades de una determinada lucha o un grupo social, en este caso, el feminismo. Pero el pensamiento italiano de la diferencia sexual, y las preocupaciones de Cavarero que se le relacionan, no son una corriente feminista particularmente popular,<sup>280</sup> de modo que el contexto amplio en el que se inserta la escena no forma parte de, digamos, un ‘horizonte común feminista’. Al contrario, nuestro vocabulario político oscila entre la narrativa de las tres olas del feminismo y la creatividad de la nueva ola latinoamericana.<sup>281</sup> Porque existen, además, circunstancias concretas de nuestra geografía que influyen en esta cuestión: ¿cómo preocuparse por el espacio político cuando nuestra lucha actual es por la supervivencia?, ¿qué respuesta ofrece al problema acuciante de la violencia? Y, claro, se agrega a todo lo anterior la mayor accesibilidad de la academia

---

<sup>279</sup> [JSTOR: Search Results](#) y [adriana cavarero absolute local - Google Académico](#), consultadas por última vez el 1/06/2022 a las 12:31. Varios artículos relacionan el concepto de local absoluto con estudios sobre migración y pluralidad cultural, por ejemplo: Sharon Todd, “Educating Beyond Cultural Diversity: Redrawing the Boundaries of a Democratic Plurality”, en *Studies in Philosophy Education*, núm. 30, 2011, pp. 101–111, y Roger Bromley, “A bricolage of identifications: storying postmigrant belonging”, en *Journal of Aesthetics & Culture*, núm. 9, vol. 2, pp. 36-44. En español resalta la tesis de María de los Ángeles Aldana Mendoza, “Adriana Cavarero y la filosofía de la narración. Una aproximación feminista a la pregunta por ‘sí mismo’”, Universidad de los Andes, Colombia, 2019.

<sup>280</sup> Cfr. Claudia Bacci, “Ahora que estamos juntas: memorias, políticas y emociones feministas”, en *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, núm. 28, vol. 2, p. 9.

<sup>281</sup> Aquí no me refiero a trabajos académicos, sino a las discusiones que veo a diario a mi alrededor, en las noticias, en redes sociales, etc. Es particularmente visible una fuerte influencia del vocabulario feminista norteamericano, tanto en los grupos de feministas radicales como en el feminismo interseccional y los grupos queer. Ejemplos de ello, me parece, son el uso cotidiano de la sororidad, la distinción sexo/género, la performatividad del género, la interseccionalidad y las políticas de los pronombres.

producida en lengua inglesa. Sin embargo, no me voy a concentrar en estas dificultades, pues la figura, responde a una necesidad *mía*, vital, en relación con el feminismo.

Digamos, entonces, para terminar este apartado que, aunque a lo largo de este texto hablar de una escena imaginaria podía parecer muy abstracto, una figura de lo pensable de modo nuevo no es abstracta en lo absoluto. Al contrario, su potencia es que permite un nuevo sentido a la experiencia, en todo lo largo y ancho que el espacio polisémico de la palabra *sentido* nos otorga: a lo que hemos hecho y a lo que queremos hacer, una orientación y una manera de percibir. Y también da, en la imagen, una medida. Curiosamente, las mujeres de la Librería de mujeres de Milán que escribieron *No creas tener derechos* creían que la política simbólica se trataba, justamente, de hacerse un lugar en el mundo:

Nosotras sabemos esto –escribían– que las mujeres están buscando un lugar-tiempo donde situarse simbólicamente y que su andar de un lado para otro es como un intento [...] de dibujar una topología para orientarse mentalmente [...] La habitación propia debe entenderse, por tanto, en otro sentido: como localización simbólica, como lugar-tiempo.<sup>282</sup>

Pero de ello no creo que deba seguirse que la labor de Cavarero consiste en una traducción en filosófico de lo que hicieron esas mujeres. ¿Cuál sería, entonces, la relación? Para comenzar a responder esta pregunta hay que contar una historia.

### 3.2. Genealogía y *affidamento*. Un lugar para pensar

Siempre hay muchos modos de narrar y lo que viene a continuación no es en ningún sentido el intento por relatar ‘La’ historia del feminismo italiano. Voy a usar un punto de vista particular, expuesto en *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, y “Diótima comunidad, Diótima política, Diótima maestra”. Se trata de textos colectivos, de dos grupos ligeramente diferentes, aunque en ambos pueden leerse las manos de Luisa Muraro, Lia Cigarini y quizá de Chiara Zamboni. Me interesan estos dos porque al poner en palabras la historia de su *generación*, no buscan sólo dejar un recuerdo, sino explicarse en cada caso su experiencia presente. Es decir, cómo

---

<sup>282</sup> Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, p. 13.

llegaron a los planteamientos que expuse en el primer capítulo y que no han dejado de salir a colación. Para recordar, éstos se resumen en la diferencia sexual como diferencia simbólica y política y en la decisión de afirmarla contra el orden simbólico patriarcal en la creación de un nuevo lenguaje. Los textos son, justamente, “de teoría, pero mezclada con historias”<sup>283</sup> o, mejor, de teoría hecha de historias, de una mirada retrospectiva al camino que llega a las prácticas políticas del ahora. En la escritura y la publicación de un texto, las prácticas se ofrecen para su uso libre y la Librería de Milán se forja una genealogía de mujeres, para darles el reconocimiento debido y para respaldarse. Historias, entonces, hechas política.

Los hechos narrados en el libro “ocurrieron entre 1966 y 1986, en Milán principalmente”.<sup>284</sup> Las breves conferencias que llevan el nombre de Diótima son de 1989 y se sitúan en la Universidad de Verona. Se trata pues de una historia absolutamente localizada. Comienza, nos dicen, en los ya lejanos años 60 con el DEMAU: Desmitificación del autoritarismo patriarcal. Por supuesto, el feminismo existía ya en los movimientos estudiantiles y en los grupos comunistas, pero es en diciembre de 1966, en el *Manifiesto programático* de esta agrupación, que encontramos como primer punto la “oposición al concepto de la integración de la mujer en la sociedad moderna”,<sup>285</sup> y en el segundo “La búsqueda, por tanto, de nuevos valores en relación con el conjunto del sistema de relaciones”.<sup>286</sup> Así, en abierta polémica con las alas feministas de movimientos sociales más amplios, el primer grupo de esta genealogía del movimiento de mujeres se niega a considerar su propia lucha de liberación como un auxiliar en el tren del progreso social.

El tono programático y arrollador no les sería único. En 1970 aparece en las calles de Roma el manifiesto de *Rivolta femminile*. El lenguaje es el del reto, valiente y risueño: “Hemos esperado 4 000 años: ¡por fin abrimos los ojos!”;<sup>287</sup> e inflexible: “nosotras quitamos mucho del crédito dado a los empeños de la cultura. Queremos estar a la altura de un universo sin respuestas. Nosotras buscamos la autenticidad del gesto de rebelión y no la sacrificaremos

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>284</sup> *Ibidem*

<sup>285</sup> “Manifiesto DEMAU 1966” en *Italian feminist thought: a reader*, Paola Bono y Sandra Kemp (eds), Basil Blackwell, 1991, p. 34.

<sup>286</sup> *Ibidem*

<sup>287</sup> Rivolta femminile, “Manifiesto de Rivolta Femminile”, en *Debate feminista*, *op. cit.*, pp. 117-122, p. 120.

ni a la organización ni al proselitismo”.<sup>288</sup> Aunque anónimo, el manifiesto lleva las marcas de la brutal y filosófica pluma de Carla Lonzi. Ella publicaría poco después *Escupamos sobre Hegel* y dejaría en herencia la encantadora costumbre de tratar irrespetuosamente a los grandes filósofos.

Dejó, en realidad, algo más. Con los textos llegó una nueva forma de organización política, los grupos de autoconciencia. Inspirados en los grupos estadounidenses de ‘Consciousness-raising’, los grupos de autoconciencia italianos proliferaron durante los primeros años de la década de los setenta. En ellos las mujeres reunidas podían hablar, siempre desde su propia experiencia, de cualquier cosa, sentimientos, pensamientos, deseos, pero con el objetivo más o menos claro del descubrimiento de las opresiones comunes. Su fuerza era la de poner en circulación lo que antes eran sufrimientos privados. Las escritoras de *No creas tener derechos* recuerdan los primeros impulsos, la embriagadora sensación de reunirse y poder tomar la palabra, sin embargo, advierten también de sus debilidades. La autoconciencia propiciaba la identificación recíproca de todas las mujeres del grupo, su regla era “yo soy tú, tú eres yo, las palabras que una dice son palabras de mujer, tuyas y mías”,<sup>289</sup> y dicha identificación se daba ante todo por la experiencia de opresión compartida. La práctica de la autoconciencia terminó así por agotarse; por insatisfacción, “no nos da instrumentos, no nos hace desarrollar un poder contractual en la transformación de la sociedad”,<sup>290</sup> y por “un mal oscuro”<sup>291</sup> que se derivaba de la insistencia en los dolores y la infelicidad. Quedaron dos cosas: la fidelidad a la experiencia, por un lado, y el problema de la identificación, que es el drama de esta historia.

Se inventaron varias formas de hacerle frente al problema de la insatisfacción. Por ejemplo, la ‘doble militancia’ con el Partido Comunista Italiano y la práctica del inconsciente, de la que no hablan mucho. Para ir más allá fue importante el conocimiento de *Psychanalyse et Politique*, un grupo de mujeres que tenían una librería en París. Los grupos milaneses las conocieron en un encuentro de varios días organizado por las francesas. No sólo hablaron con ellas: caminaron, cantaron, bailaron, las vieron amarse en todos los modos posibles y

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>289</sup> Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, p. 42.

<sup>290</sup> “Experiencia en la FEDA”, en *ibid.*, p. 47.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 49.

vieron que ellas, al contrario de lo que era usual para las italianas, tenían una dirigente.<sup>292</sup> Lo que las mujeres milanesas aprendieron de ese encuentro fueron dos cosas entrelazadas. Por un lado, que las teorías ya existentes son necesarias para la búsqueda de conceptos, pues “no se inventa nada a partir de cero, la generación espontánea no existe”, aunque “no se trata de privilegiar los discursos teóricos recibidos frente a nuestra práctica política [...] sino de ‘retravesarlos’”.<sup>293</sup> Aprendieron también que esta palabra, ‘retravesar’, no nombra más que aquello que sucede cuando dichos conceptos y teorías inadecuados son discutidos y pensados por un grupo de mujeres que establecen relaciones entre sí, en toda la riqueza posible de las relaciones humanas. De allí que lo que quedó del encuentro con las francesas fue la *práctica de las relaciones entre mujeres* y el descubrimiento de que la fuerza de los grupos de autoconciencia no había sido nunca la conciencia de la opresión, sino la conversión de una actividad cotidiana –reunirse entre mujeres– en una práctica política. Esta nueva práctica de relaciones mujeriles era gozosa, se trataba de experimentar con todo el espectro de los encuentros posibles y con el amplio rango de emociones que aparecen en ellos. Era, simplemente, voltearse del mundo masculino e inventar “nuevos modos de utilizar las propias energías”.<sup>294</sup>

Pero no podía durar, claro. Seguía existiendo el problema de la confrontación con el mundo: “Nuestra práctica política no puede hacernos la faena de reforzar nuestra marginación. ¿Cómo salir de este punto muerto?”<sup>295</sup> y, la cuestión mucho más escandalosa, de las relaciones de poder entre mujeres. Este es un asunto que aparece desde el principio, pero insistentemente de una forma negada. A diferencia de los estadounidenses, los grupos italianos tenían una composición homogénea respecto a la racialización, aunque no a la clase. Sin embargo, no fue este tipo de disparidad de poder la que generó los conflictos. En la práctica de las relaciones, ellas se dieron cuenta pronto de que lo que no podían manejar eran las diferencias casuales, las de opinión y de gusto, las diferencias de cualidades o la preeminencia de alguna, pues ‘yo soy tú, tú eres yo, somos mujeres’. Era esa misma incapacidad la que estaba en el origen de algo que cualquiera involucrada en el activismo conoce: unas ponían sus energías, hablaban, discutían, ponían las ideas, la fuerza y el tiempo

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>295</sup> *Sottosopra* n. 3, en *ibid.*, p. 68.

mientras otras, las más, se limitaban a llegar, a escuchar en silencio, a extraer fuerzas para el resto de la vida mundana y no por desidia sino por miedo a las otras. La consigna era ‘todas somos iguales’ y por ello, aunque se *supiera*, estas diferencias no podían, no debían, decirse.

Para responder a aquellos problemas, los dos, se inventó la práctica del hacer, que no es más que una concreción de la práctica de las relaciones entre mujeres. Se trataba de darles forma material, establecerles un lugar y la manera de rendir frutos.<sup>296</sup> Con el establecimiento de locales, librerías, centros de documentación o imprentas, se posibilitaba también circunscribir la práctica política a un espacio *dentro* del mundo y conectado con él: cualquiera podía entrar y salir de los locales. Es aquí, en 1975, que se abre la Librería de Mujeres de Milán. Ésta tendría a la venta únicamente escritos de mujeres y se proponía como espacio de reunión para las que lo quisieran. Tal vez, escriben en su folleto de apertura, “la diferencia de ser mujer/hombre no aparezca en la obra”,<sup>297</sup> pero toda obra requiere tiempo, esfuerzo, un cuerpo que se expresa e instrumentos. No son, pues, los contenidos siempre diversos de los textos los que son valiosos para la política de la diferencia, como si expresaran una feminidad inherente. Su riqueza es el trabajo y el deseo que hay detrás, “una libertad (de toma de la palabra y construcción de mundo) que se juzgaba escandalosa y que nosotras queremos que tenga toda mujer, cualquiera que sea el uso que quiera hacer de ella”.<sup>298</sup> La Librería, junto con las editoriales y los centros de documentación nacidos en esa época fueron hasta cierto punto exitosos, todavía existen. Pero la historia no acaba aquí.

Según las escritoras de *No creas tener derechos* fue entre el *Sottosopra* verde de 1983 y el trabajo en la edición del *Catálogo amarillo* ‘Las madres de todas nosotras’, en 1984, que comprendieron exactamente qué es lo que estaban callando y qué podían hacer al respecto. El catálogo era una colección de textos literarios, sin tener otro criterio que la preferencia del grupo de edición. Sorprendentemente, o quizá no, las discusiones preparativas fueron tremendas; cada una debía decir porqué elegía a una escritora y no a otra cualquiera, había

---

<sup>296</sup> “El tiempo y los medios y los lugares adecuados significan crear situaciones en que las mujeres puedan reunirse para verse, hablarse, escucharse, relacionarse una con otra y con otras; significa implicar en estas situaciones colectivas el cuerpo y la sexualidad, en un lugar colectivo no regulado por los intereses masculinos. En este lugar afirmamos nuestros intereses y abrimos una dialéctica con la realidad que queremos transformar”, *ibid.*, p. 117.

<sup>297</sup> *ibid.*, p. 130.

<sup>298</sup> *ibid.*, p. 131.

escritoras muy populares y otras que no, unas que eran rechazadas con violencia y otras que simplemente no hacían eco, mujeres que no tenían ninguna preferencia y a las que dolía ver las preferencias feroces de otras. Una, relata el libro, se quejaba: “Las madres (las que cortan la libertad, pensaban entonces) no son las escritoras; en realidad están aquí, [...] porque aquí no somos todas iguales”<sup>299</sup> y entonces, otra comprendió, “cuando defendiendo a Gertrude Stein me defendiendo a mí misma”.<sup>300</sup> Lo que encontraron en el curso de la discusión fue la expresión de algo que ya conocían: “la disparidad, el simple hecho de que las mujeres no son iguales entre sí”, y, gracias a ello, pudieron pensar “la posible interpretación social de este hecho por parte de las propias mujeres”.<sup>301</sup> Que nuestras diferencias puedan ser de poder, autoridad o talentos suena mal, y por varias razones; estamos acostumbradas a pensar que el feminismo debe ser totalmente horizontal. Ellas pensaron en cambio que precisamente esta exigencia era lo que impedía registrar la multiplicidad existente y la disparidad que implica, que puede ser injusta pero no lo es siempre. En cambio, reconocerla, no dejarla como un hecho mudo, les permitiría sacar fuerza de dicha multiplicidad. Para poder llevar a la práctica la disparidad se inventaron la figura de la Madre simbólica; ésta se trata de una mujer que se reconoce como ‘mayor’, es decir, que tiene algo que a una le falta o que no puede, como darse el nacimiento o la vida o el lenguaje. Esta figura es pura *potencia* simbólica, la idea es que, de ella, de quien ocupe ese lugar, se puede aprender, tenerla como medida y usarla de entrada en el mundo.

La historia termina entonces con el *affidamento*, que significa algo así como ‘confiarse’ o ‘confiamiento’. La palabra nombra en italiano corriente una relación entre una persona adulta y una cría, pero aquí trata una amistad entre dos mujeres adultas. En él no se abandonan las prácticas anteriores, sino que se condensan, les da una *forma*. El *affidamento* es una relación asimétrica que supone por un lado el reconocimiento de que una y otra viven como mujeres, y por otro la diferencia –y la ‘mayoridad’– de una de ellas. Supone unirse, porque se entra en relación, pero no pide un proceso de identificación sino de diversificación, de contraste. Y es importante que sea una relación entre mujeres singulares. Se parece en ese sentido a la afección que puede tener una por alguna escritora –como aquella mujer que

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 161.

hablaba de Gertrude Stein—, por una diosa o por una heroína, pero en una relación de tú a tú establecida por una preferencia abierta. Pueden ser, y en muchas ocasiones son, bidireccionales, además de que una puede affidarse a muchas, tal como se tienen muchas amistades. Eso sí, apoyarse en el grupo de mujeres, el colectivo o las mujeres en general no es un affidamento, pues no sólo se hace así una abstracción de las integrantes del grupo, sino que se toma una posición que en realidad entra en relación sólo con la sociedad masculina. Para ponerlo en términos gráficos, el affidamento es una amistad cara a cara, no lado a lado. Y, ellas alegan, existe por aquí y por allá en la historia, aunque no había podido tornarse una relación social y política.

Hay dos ejemplos que las escritoras de *No creas tener derechos* mencionan y que pueden resultar ilustrativos. El primero es una historia bíblica; cuenta que un hombre de Belén dejó su tierra con su esposa Noemí y sus dos hijos y ellos se casaron con dos mujeres moabitas. Tristemente, después de un tiempo, todos los hombres murieron y la mayor de las mujeres decidió volver a su tierra, pero una de sus nueras, Ruth, insistió en seguirla diciéndole “No me separaré de ti [...] Me quedaré contigo: donde tú vayas, iré yo; cuando te detengas, me detendré; tu pueblo será mi pueblo; tu Dios será mi Dios; en la tierra que te reciba a tu muerte, también seré sepultada yo.”<sup>302</sup> Volvieron entonces juntas y Noemí enseñó a Ruth cómo conseguir otro buen marido, de modo que cuando la última tuvo una cría las vecinas decían “A Noemí le ha nacido un hijo.”<sup>303</sup> El segundo ejemplo es una anécdota del siglo XX, contada por su protagonista, Hilda Doolittle. Hacia finales de 1920, dice, se encontraba en mal estado de salud y una joven a la que llama Bryher se había encargado de ella, fueron a Grecia. Un día, mientras leían, Hilda comenzó a ver figuras en la pared, imágenes de luz, que cambiaban y casi se levantaban sobre la pintura blanca. Dudosa de si debía continuar, presintiendo un peligro para su ya agotada fuerza corporal y mental preguntó a su amiga “¿Tú qué opinas? ¿Debo dejarlo o debo continuar?”, a lo que Bryher contestó simplemente “sigue”.<sup>304</sup> Las imágenes fueron para Hilda como un poema ilustrado, la manifestación directa de su deseo de ser poeta<sup>305</sup> y el episodio es recordado con calidez.

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>303</sup> *Ibidem*

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 28.

Es evidente que, en ambos casos, el grado de confianza entre las mujeres es intenso y ayuda a las dos amigas a sobrevivir en situaciones complicadas. Pero no sólo eso, pues es con el empuje, la fuerza o la sabiduría que obtuvieron de la otra que Ruth e Hilda logran hacer lo que deseaban y traer algo al mundo. Incluso en un sentido fuerte: parir un hijo, dedicarse a la creación poética. De hecho, y como bien decían las vecinas de Noemí, el fruto es compartido, es generado por las acciones de las dos. El *affidamento*, aunque suena complicado, consiste en su núcleo en un modo de relación simple y cotidiana: aquella en la que una decide confiarse de “la fuerza de una mujer que se encontraba a su lado y que en el momento decisivo le dijo: Sigue”.<sup>306</sup>

Ahora bien, que las mujeres son un océano de iguales es el pensamiento del patriarcado, dirían las mujeres de la Librería; en cambio, que una pueda aprender, respaldarse, y co-producir el mundo con otra mujer –nombre y apellido– es su impensado, lo imposible. El meollo del *affidamento* es que la otra mujer, la madre, la mayor, es mediación simbólica: “De hecho, sólo a partir de la disparidad reconocida puede configurarse una posición femenina excelsa, que sea medida y no algo medido, juzgadora y no juzgada, principio de conocimiento del mundo y de legitimación del deseo”.<sup>307</sup> Esto es como decir que las autoras de *No creas poner derechos* ponen una relación y unas mujeres concretas en el lugar del orden simbólico, el lenguaje y las figuras patriarcales que desean rechazar. Y lo hacen al poner a circular, de una mujer a otra, fuerza, palabras, deseos, signos, “De intercambiadas, [...] las mujeres pueden y deben convertirse en intercambiadoras”.<sup>308</sup> En pocas palabras, *affidarse* es la acción de darse interlocutoras<sup>309</sup> y esto es importantísimo para que las otras mujeres sean realmente *otras*. Aquellas con las que generamos el nuevo lenguaje y con él, mundo, las que pueden juzgarnos si no somos justas, ellas con las que nos atrevemos a imaginar cómo sería un mundo no cortado a la talla del sujeto masculino o a las que rechazamos y decimos que no, pues querer que toda mujer sea libre no es igual a querer a todas las mujeres.

---

<sup>306</sup> *Ibidem*

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>309</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 22. De modo controversial, aseguran que “Tener interlocutoras magistrales es más importante que tener derechos reconocidos”. En la traducción del libro de Linda Zerilli dice, en cambio, ‘tener interlocutoras reconocidas’. A lo que se refieren, me parece, es a interlocutoras que una misma ha reconocido como tal.

La comunidad filosófica femenina ‘Diótima’ es un ejemplo concreto de todas las prácticas anteriores puestas a funcionar. En las conferencias en las que se presenta, de hecho, dicen sin empacho que la comunidad es “un fruto rendido por el movimiento político de las mujeres, pertenece en todo y para todo al pensamiento político de los años ochenta”.<sup>310</sup> Fue formada por el mismo colectivo que escribió el texto del *Sottosopra verde*, pero como un grupo social interno a la universidad al que pueden unirse profesoras de diversos niveles y disciplinas, alumnas que quisieran participar en el Gran Seminario de cada año y mujeres externas interesadas. Se trata de una comunidad femenina no separatista,<sup>311</sup> lo que significa que está formada de mujeres y prioriza sus relaciones con ellas, pero se inserta *en* la población de la universidad y abre sus eventos y clases a cualquiera que desee. Es también un grupo parcial, o sea que se ocupa sólo de ciertas cosas y tiene sus propias líneas de interés, de modo que sus integrantes dedican a ella sólo una parte de su vida y de su trabajo. Sin embargo, quiere mostrarse como una fuerza posible para todas las que ocupan la universidad, como una estructura mediadora, un “encuentro entre lo que nosotras somos, queremos, (mujeres que desean libertad) y la realidad institucional en que nos encontramos (la universidad patriarcal)”.<sup>312</sup> Diótima, nos dicen, nació por el amor común de sus integrantes a la filosofía, pero el proyecto que ha surgido con los años es el de ‘reatravesar’ el pensamiento filosófico a la luz de la diferencia sexual. Sus investigaciones parten, entonces, de las preguntas e intenciones que ya he mencionado, no dan cualquier postura por buena y tienen su librero de filósofas y escritoras. Aunque la mayoría de ellas trabaje autores de todos los géneros *fuera* de Diótima. Quizá lo más peculiar es que a la unión libre de sus miembros le han agregado una dirigente: Luisa Muraro. No lo es en términos institucionales, como representante del grupo ante la dirección, sino por el reconocimiento –desigual– de sus integrantes,<sup>313</sup> que le da la autoridad de mediar entre todas, de tratar los conflictos y cuidar cuando aparece dentro una oposición fuerte. Diótima es, así, la concreción de una práctica del hacer, unas relaciones sociales entre mujeres y una estructura de *affidamento*, una madre simbólica.

---

<sup>310</sup> Luisa Muraro, “Diótima política”, en *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, p. 225.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>312</sup> Chiara Zamboni, “Diótima comunidad”, en *op. cit.*, p. 243.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 240.

En *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual* puede apreciarse su forma de trabajar. Es una investigación sobre lo que llaman ‘realismo femenino’, una pregunta acerca de por qué las pensadoras favoritas de muchas (Simone Weil, Hannah Arendt, Teresa de Ávila) pueden considerarse ‘realistas’ y qué significa esto para las que quieren leerlas desde el pensamiento político de la diferencia. Los textos que componen el libro son muy diversos; varían el punto disciplinar de partida, varían las autoras que son leídas en cada texto, varía la importancia que se le otorga a la pregunta por lo que puede afirmarse como real y los niveles de descontento con lo que existe. Pero el texto se siente unitario, pues comparten un vocabulario, unos problemas e incluso cierta forma de escritura. Hay digamos, una coincidencia en la tonalidad.

Al final de la lectura quedan marcados unos horizontes que no definen el ‘realismo femenino’ sino que le trazan las pautas de un camino. La primera es el compromiso con la realidad, entendida, sencillamente, como el mundo: “las filósofas realistas ofrecen un mundo para que le sirva de contexto al deseo que se asomaba a nada. Vosotras preguntaréis: ¿qué mundo? [...] éste, el real en el que vivimos de carne y hueso y en el que viven también las otras y los otros”.<sup>314</sup> Este mundo es frágil, histórico, relacional y *abierto*, pues, si el compromiso con lo real no ha de tratarse de una afirmación de lo dado, es porque él tiene sus fracturas y la posibilidad de ser expandido por el deseo mencionado. Es imprescindible que así sea, si queremos afirmar la posibilidad de la lucha política por la libertad. Su apuesta es precisamente que se puede hacer “un ‘lugar otro’, [que] me permite hablar de la experiencia femenina sin reducirla al único presente que conozco, es decir, a mi experiencia y la de otras mujeres concretas”.<sup>315</sup> Esto es lo que permite la filosofía, “un modo de moverse libremente en el mundo en una relación de no-identidad con él”;<sup>316</sup> pensar es mantenerse en tensión entre la mirada fiel a lo que hay y el exceso de lo imposible deseado. El pensamiento es así un obrar: “aquello en lo cual el cuerpo tiene palabra, no como inmediatez del sentir ni como emotividad descontrolada, sino más bien como trama de relaciones, acción, trabajo”.<sup>317</sup> Y se piensa, se practica, se hace, con les otras. Son ellas y el mundo lo que limita y define si el

---

<sup>314</sup> Luisa Muraro, “Nuestra capacidad común de infinito”, en *op. cit.*, p. 87.

<sup>315</sup> Chiara Zamboni, “Lo inaudito”, en *op. cit.*, p. 35.

<sup>316</sup> Laura Boella, “Pensar libremente. Pensar el mundo”, en *op. cit.*, p. 221.

<sup>317</sup> Wanda Tommasi, “Simone Weil. Darle cuerpo al pensamiento”, en *op. cit.*, p. 95.

fruto del pensamiento es bueno. “La materia es nuestro juez infalible”,<sup>318</sup> escriben las autoras citando a Simone Weil a la que adoran. Decir y preguntar es riesgo e incertidumbre, afirman, sólo podemos saber si hemos logrado algo si lo que sostenemos juntas reverbera en las cosas.<sup>319</sup>

Cavarero publicó algunos de sus primeros textos con Diótima.<sup>320</sup> El que aparece en el libro mencionado, ‘Decir el nacimiento’, es en primer lugar una declaración de su *affidamento* a Arendt y, en segundo lugar, la tierra de donde crecería todo su pensamiento posterior. Al menos, así lo leo yo pues si su trabajo es el enlazamiento entre planteamientos arendtianos y el pensamiento de la diferencia sexual,<sup>321</sup> como dije en el primer capítulo, en este texto se encuentra la proclama de dicha intención. Lo interesante no es tanto que en él Cavarero analice lo ‘real’ en relación con la categoría de la natalidad, como el aparecer corporal-mundano de cada quién, sino la intención confesada: “hundirme en las categorías arendtianas y discutir las poniéndome en juego sin reservas, de interrogarlas, por tanto, en relación con lo que me preocupa”.<sup>322</sup> Se trata casi de un momento programático con dos aristas: una, las ganas de hacer filosofía que encuentran donde arraigar en el pensamiento de la diferencia sexual<sup>323</sup> y dos, la proximidad con Arendt que se siente como una afinidad no elegida, pero que proporciona “consuelo en la percepción de señales que indican un camino ya trazado, un puesto ya conquistado”.<sup>324</sup> Dos *affidamentos*, entonces, para hacerse lugar en el oficio filosófico. Una *situación* que no es la de ser mujer en abstracto sino dos preferencias concretas y declaradas. Dos polos para moverse.

Mi afinidad con el pensamiento de estas mujeres del norte de Italia es también para mí una proximidad sentida como necesaria y con la que debo hacer cuentas. Pero lo que les reconozco no implica que todo sea con ellas un lecho de rosas. Es preciso mencionar dos cuestiones, ambas críticas. La primera es algo que ellas sabían ya, que no lograban y no lograron nunca convencer al grueso de las mujeres de sus grupos políticos de comprometer

---

<sup>318</sup> Simone Weil, citada por Luisa Muraro, “Diótima comunidad”, en *op. cit.*, p. 251.

<sup>319</sup> *Cfr. ibid.*, p. 233.

<sup>320</sup> “Para una teoría de la diferencia sexual”, “Decir el nacimiento”, y *Nonostante Platone o In Spite of Plato*.

<sup>321</sup> “depende de mi esfuerzo por combinar la cuestión de la diferencia sexual con la ontología de la unicidad que he heredado de Arendt”, Adriana Cavarero con Elisabetha Bertolino, *op. cit.*, p. 147.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>324</sup> *Ibidem*.

las energías que usaban para sus casas y sus vidas en los locales y los trabajos del movimiento feminista. La historia que cuentan, con sus altos y sus fracasos, es la de este tira y afloja. La estructura del *affidamento* y el requerimiento de que fuese una relación social y pública, fueron el intento por establecer una forma social que exigiera responsabilidad de cada mujer. En efecto, en esta relación no es el colectivo o el movimiento, en abstracto, quien pide compromiso, sino la otra, que nos mira y a la que hay que responder. Sin embargo, y tomando en cuenta las propias palabras de Diótima, si el único rasero de las palabras es su eficacia en el mundo, ¿realmente sucede que el *affidamento* basta para resolver el problema de la irresponsabilidad?

Hasta cierto punto, diría yo. En parte en tanto aquellas que más hacían y más energías y recursos ponían convirtieron tal disparidad en un tipo de autoridad diferente al poder masculino: ellas dan porque pueden, porque de algo les sobra. Sólo que quizá esto no basta. Muchas alumnas, cuentan las integrantes de Diótima, se acercan con curiosidad, siguen los cursos y charlan con las profesoras, algo encuentran. Luego sucede que se dan la vuelta y retornan al currículo ordinario y a las formas usuales de la academia, como si una comunidad femenina fuera para ellas un sitio que se *visita*. Una queja parecida he oído de otras feministas, más para acá; se apoya a las amigas, dicen, se les escucha en los peores momentos y se está allí para los rescates, pero para lo bueno de la vida, la celebración y el día a día ellas están con los hombres, en sus círculos y sus intercambios sociales. La cuestión, pues, es que las mujeres fortalecidas por la solidaridad femenina pueden regresar a las mismas estructuras de vida, especialmente a las de la vida familiar. Así, si la intención de los locales de mujeres era “disponer de lugares adecuados para superar la separación entre lo privado y lo político”,<sup>325</sup> tanto ellos como el *affidamento* se quedaron cortos. Hubo un problema de *deshabitación*: “tierra de nadie, ninguna lo siente como suyo hasta el extremo de invertir en él dinero e ideas como hace con su propia casa; al contrario, se niegan a prestar atención incluso a las cosas estrictamente necesarias”.<sup>326</sup> Me parece que, contra la permanencia de las estructuras de la familia nuclear heterosexual, se requería la presentación de una alternativa de organización de la vida. Pero el tema no se toca en los textos, aunque se trate de una necesidad simbólica y agudamente concreta. ¿De dónde salen las energías femeninas que se

---

<sup>325</sup> Librería de Mujeres de Milán, *op. cit.*, p. 118.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 115.

pretendía ‘desviar de su uso social regular’?,<sup>327</sup> ¿son reamente desviadas o, simplemente, para algunas, se instituye una triple jornada?

Mi segunda crítica, claro, apunta al binarismo. Que el pensamiento italiano de la diferencia sexual no tiene un compromiso con una esencia femenina, pues habla de la sexuación en tanto cuestión de significado y cuestión política, es algo en lo que no me voy a detener. Basta citar por ejemplo a Teresa de Lauretis, que dice, “su ‘diferencia originaria’ [...] garantiza la demanda de las mujeres por una existencia autoafirmativa como sujetos en lo social; una existencia como sujetos no totalmente separados de la sociedad masculina, pero sin embargo autónomos de la definición y dominación masculinas;<sup>328</sup> es decir que la diferencia en cuestión es el esfuerzo por *construir* un espacio diferente para el ‘nosotras’ emergente de la lucha feminista, lejos de la determinación patriarcal. Lo que podría llamarse el ‘esencialismo estratégico’ de estos grupos de mujeres es una decisión política que, como en cada punto, responde a las exigencias de lo que existe.<sup>329</sup> Sin embargo, no puede negarse que la lectura del mundo y las apuestas del pensamiento italiano de la diferencia están hechas, definitivamente, en clave binaria. En parte, esto se trata de una herencia del movimiento y sus complicaciones históricamente situadas: había entonces hombres y mujeres, dos estructuras de sexuación, pero esto ha quedado como una herencia sin revisar. Tanto es así que, en la imaginación de las autoras, aún para proyectar lo inaudito, la dualidad se mantiene: nuevo sistema de relaciones, nuevo mundo, todavía dos sexos.<sup>330</sup> Si fuera yo la que quisiera pensar un ‘lugar otro’ del ‘siempre-fue-así de los sexos’, algo realmente imposible en este

---

<sup>327</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 132.

<sup>328</sup> Se puede consultar al respecto el artículo de Teresa de Lauretis, “La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y Gran Bretaña”, trad. Salvador Mendiola, en *Debate Feminista*, septiembre 1, 2, 1990, pp. 77-116, p. 107.

<sup>329</sup> De modo provocador, de Lauretis escribe “la concepción de diferencia sexual propuesta por Non credere y Diotima como la “diferencia humana originaria” es menos una visión esencialista –biológica o metafísica– que un análisis materialista histórico del “estado de emergencia” en que vivimos como feministas.”, *ibid.*, p. 111. En general, todo el texto se opone a la categorización fácil de los feminismos en una escala que tiene en su polo más bajo el esencialismo y toda teoría o práctica política que se catalogue como tal. Esto no toma en cuenta la emergencia histórica, concreta, de las luchas feministas y la particularidad de sus ramas y parece responder, dice irónicamente de Lauretis, sólo al deseo de ‘s sofisticación’ intelectual ante lo que se delega como ‘feminismo esencialista *lumpen*’. O peor y en un tono más serio, con la crítica a los feminismos separatistas se oculta un embate homofóbico contra las prácticas lésbicas que se les atribuyen, *ibid.*, p. 86.

<sup>330</sup> “El trabajo político sobre lo simbólico consistirá en dividir en dos la unidad con que se representa el funcionamiento del cuerpo social, para mostrar su naturaleza sexuada. Y en dar legitimidad a la presencia de la sexualidad femenina en lo social, al deseo femenino que busca satisfacción en la participación en el gobierno y en el conocimiento del mundo”, *Librería de Mujeres de Milán, op. cit.*, p. 154.

sistema patriarcal, tendría que preguntarles a las mujeres de Diótima y de Milán *¿debe* tener la sociedad una estructura binaria? Y pensando con fidelidad a lo que existe, a lo que he llegado a conocer y a las palabras de otras que me llaman a responder, tendría que dar una respuesta negativa. Aquí y ahora, en carne y hueso, el mundo no es binario ni han de serlo quienes lo habitan, conmigo, a mi alrededor.

Con estas críticas no pretendo cancelar lo que, por otro lado, es la potencia de este pensamiento. Hacer las cuentas es eso, decir con honestidad lo que se toma y lo que se rechaza, el doble juego de *affidarse*, entre el reconocimiento y la oposición. Volveré, entonces, a las partes de esta historia que me interesa resaltar. La primera es que todo surge en la afortunada coherencia de contingencia y necesidad. Sólo en la tensión que se da en la lucha política entre la esperanza y las necesidades presentes, las prácticas, las palabras, las ideas van tomando forma. Tanto más si aceptamos que “Hay cosas, entre ellas la libertad femenina, que no llegan por necesidad histórica, sino que suceden porque se favorece su llegada”.<sup>331</sup> De hecho, es, la necesidad de hacer política al *interno* del movimiento de mujeres la que prevalece en los grupos milaneses. El problema crucial es cómo organizarse, cómo hacerse unas a otras mujeres en lucha, mujeres libres. Tienen por eso la mirada atenta hacia la concreción de las relaciones reales y los afectos que se ponen en juego cuando nos juntamos. Ellas trataron, a partir de ahí, de inventarse aquello que podría autorizarlas como comunidad política y extraer de él su propia fuerza. Precisamente por eso Zerilli, en el libro que he trabajado arriba, recupera el texto de *No creas tener derechos*; no hay sujeto del feminismo, nos dice, pues más bien, sin “relaciones irreductiblemente contingentes y políticamente significativas entre las mujeres en tanto seres sexuados”, ellas “no tendrían relación alguna”.<sup>332</sup> O sea que la organización no es obvia, ni es transparente la solidaridad entre mujeres.

Y el resultado de este movimiento es fascinante. Lo que queda al final de esta historia es una serie de prácticas, un vocabulario y unas imágenes. Allí algunas se establecieron para pensar, pero no lo hicieron nunca de la misma manera<sup>333</sup> y tampoco pretendieron hacerlo.

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>332</sup> Linda Zerilli, *op. cit.*, p. 189.

<sup>333</sup> Podría hacerse, por ejemplo, un análisis de las diferencias entre Luisa Muraro, Chiara Zamboni, Ida Dominijani y Adriana Cavarero. Las cuatro se enraízan en el pensamiento de la diferencia sexual pero trabajan de diferentes maneras y con diferentes autores.

Quizá esto sea la mayor diferencia que el pensamiento de la diferencia sexual tiene con una escuela. Es un horizonte y no una teoría, ofrece un espacio de imágenes y no unos conceptos. Para ver qué es lo que Cavarero toma de él hay que mencionar algunas, sus/mis favoritas. 1) Un pensamiento sexuado, si no queremos ser esencialistas, ha de ser un pensamiento encarnado. Esto es, vivo, histórico, *este y no otro*, en cada caso. De ahí que el método sea el ‘partir de sí’ y la experiencia propia.<sup>334</sup> 2) Aun así, el pensamiento es irreductible a la materia corporal, si bien no se le opone ni se le separa. Mejor manera de expresarlo: el pensamiento es el exceso del cuerpo, como lo es también el deseo. No hay que aceptar entonces ni la dualidad alma/cuerpo ni la soledad de uno de sus polos; la imagen que rige la relación entre ambos conceptos es la de la *continuidad*,<sup>335</sup> o la discontinuidad que rompe lo ordinario con lo imposible.<sup>336</sup> 3) El exceso se desparrama sobre el mundo y sobre las otras, el pensamiento es el lenguaje que se da entre los cuerpos y se transforma en materia. La diferencia misma *debe* hacerse materia.<sup>337</sup> 4) La disparidad entre mujeres, al ser trabajada políticamente, da pie a otro modo de autoridad.<sup>338</sup> Viva y cotidiana, *cuidadosa*, recíproca. 5) Y finalmente, por supuesto, la figura de la madre simbólica. Acto de recuperación, de expropiación y desalambrado que no parte de la idea de que las mujeres podemos ser madres sino de que

---

<sup>334</sup> Cuando la invitaron a hablar sobre la discusión acerca de la pertinencia para el feminismo de usar el término ‘mujer’ o ‘mujeres’, Luisa Muraro dijo que ella veía necesario usarlo porque así es como se entiende a ella misma, además de que es políticamente importante encontrar “el punto de detención que impida que la crítica resulte un pensar fútil y que el campo sea ocupado entero por la destrucción real. Yo sostendré ahora que este punto de detención ha sido encontrado por la práctica política de las mujeres de contar la experiencia, y se halla en el referirse a la experiencia con la sensación y la confianza de poderla interpretar una misma, haciendo así de ella el mundo común de una experiencia persona”, Luisa Muraro, “El pensamiento de la experiencia, en *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*, núm. 33, pp. 41-46, p. 44.

<sup>335</sup> “Se trata de pensar que el origen de la vida no es separable del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente, y pensarlo desde un punto de vista en el cual su vinculación no es objeto de una demostración, sino un modo de ser, un hábito”, Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, p. 49.

<sup>336</sup> “Nos sirve otra idea de lo imposible [...] consiste en deshacer el tejido de este mundo –o sea, el complejo sistema de mediaciones del que dependen su real y su posible para dar lugar a lo otro– [...] ¿A qué otro? [...] este ‘otro’ es lo imposible”, Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, p. 106.

<sup>337</sup> Creo que este es un resumen general del libro *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, que he tratado más arriba.

<sup>338</sup> “La autoridad que [...] se genera, en el contexto de la práctica política, a través de palabras y gestos de la vida cotidiana, en las relaciones con tal o cual mujer, con la vivificación de los deseos, en la proximidad con las cosas de cada día”, *ibid.*, p. 167.

hemos tenido una madre muda. La figura de la madre acá, en cambio y en tanto fuente del lenguaje y de la vida, puede tornarse el espacio por excelencia de la potencia simbólica.<sup>339</sup>

### 3.3 Hundirse, hacer cuentas, echar raíces

La cuestión ahora es analizar hacia dónde lleva Cavarero esas figuras y esas preocupaciones. Más que nada, la pregunta es esta: si en las categorías de Arendt quería hundirse, poniéndose en juego sin remedio, ¿a qué se refiere cuando dice que en el pensamiento de la diferencia sexual ha encontrado donde enraizarse?, ¿qué significa echar raíces? Las palabras evocan, como también lo hace el hundimiento, una penetración y una profundidad, un contacto que deshace las superficies. Pero las raíces se extienden dentro de la tierra para dar apoyo a un crecimiento, para tomar lugar, para sostenerse y alimentarse de lo necesario. Es decir, la raíz es una imagen cercana a la de un hogar, el refugio que posibilita y permite la libertad afuera, en el mundo. Y quizás también, parafraseando a Luisa Muraro, que dice que la madre simbólica “nos permite distinguir los buenos sustitutos” del origen,<sup>340</sup> o, en otras palabras, los fundamentos infundados de nuestro actuar, el lugar en donde echamos raíces puede ser aquello que nos permite distinguir las buenas palabras. Se puede añadir, entonces, a la imagen del enraizamiento la del tamiz y así, en el hundimiento en los conceptos de Arendt o en los de cualquiera, las figuras e intereses del pensamiento de la diferencia sexual sirven a Cavarero para *discernir*.

Un lugar; en las coordenadas establecidas por el pensamiento encarnado, la experiencia propia y la necesidad de un nuevo lenguaje, nace la preocupación de Cavarero por retejer el lenguaje al cuerpo. Este es casi un punto redundante, lo he mencionado arriba, en el primer capítulo. Dije también que lo hizo de dos maneras, entrelazadas entre ellas. Primero, al hacer de la narrabilidad de una vida singular la única identidad posible para los seres humanos, se establece la forma narrativa del discurso como la más fiel para el pensamiento y cuidado de cada una de ellas, en contra de los poderes universalizantes de la

---

<sup>339</sup> “No nos es dado encerrarla en tal o cual significado, sino que debemos aceptarla junto con nuestro ser cuerpo y hacerla significativa: fuente inagotable de significados siempre nuevos”, Librería de Mujeres de Milán, *op. cit.*, p. 192.

<sup>340</sup> Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, p. 59.

abstracción. Lo mejor, se trata de una narración que sólo puede dar alguien más, como un regalo. Segundo, y en total concordancia con su práctica teórica de las obviedades, Cavarero teje el lenguaje al cuerpo en la voz única de cada una de nosotras. Simplemente, nos dice, hay que parar la oreja para lo que siempre y en cada conversación, escuchamos. Sin embargo, la cosa es que, además, estas dos formas de responder se relacionan, directamente e incluso en los textos que las exponen, con prácticas concretas de la diferencia sexual. Veamos.

En las prácticas de la autoconciencia, las mujeres a las que les tocaba el turno de hablar comenzaban espontáneamente por narrar la historia de su vida. Un ejemplo notable de ello está en una parte de *No creas tener derechos* que Cavarero recupera para el capítulo 5 de *Relating Narratives*. Se trata de dos amigas, mujeres de clase trabajadora que en los años 70 asisten a la escuela nocturna para ‘sentir que mi yo existe’,<sup>341</sup> Emilia y Amalia. La última escribe una memoria después de la muerte de Emilia y recuerda que “Al principio, esta mujer resultaba bastante pesada: insistía en contar mil veces al día su historia”.<sup>342</sup> Recuerda también que Emilia lloraba cada vez porque no lograba hilar los acontecimientos y su sentido, “y se dejaba ir”.<sup>343</sup> Amalia, que la había escuchado tantas veces, escribió entonces la historia para ella y se la dio en un papelito del que Emilia nunca se deshizo. Lo guardaba en el bolso, nos cuenta, de vez en cuando lo miraba conmovida y se salvaba así de ‘dejarse ir’. Cavarero encuentra en esta historia un ejemplo concreto de todo lo que ha dicho en el libro: la posibilidad de narrar la historia de su vida es el *yo* de Emilia y ella expresa una y otra vez el deseo casi doloroso de conocerse, pero el relato es algo que no puede obtener de sí misma, sino sólo de alguien más, que ha de darle sentido y materializarlo en el contexto de una relación de amistad. Sin embargo, la autora también utiliza este ejemplo para mostrar cómo una relación espontánea de narración y de escucha es lo que se encuentra en el corazón de la práctica de autoconciencia, pero convertida en política.<sup>344</sup> Así, aunque Cavarero señala los mismos problemas de identificación que las autoras de *No creas tener derechos* habían señalado ya, lo que quiere mostrar es qué modo de toma de la palabra se encuentra en estos

---

<sup>341</sup> Librería de mujeres de Milán, *op. cit.*, p. 157.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>344</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 59.

grupos y qué puede significar el ‘partir de sí’ fuera de asumir la transparencia de la propia experiencia e incluso esta ‘propiedad’.

También como aquellas, Cavarero considera que la fuerza de los grupos de autoconciencia fue tomar una actividad cotidiana y transformarla en práctica política, pero su estudio se detiene en algo más específico: fue la narración mutua que las mujeres ejercen cotidianamente en sus amistades la que fue establecida y defendida como un modo de hacer discurso político semi permanente.<sup>345</sup> Y añade que esta es, digamos, la *unicidad* del feminismo de los 70, “un horizonte que ve a la política y la narración entrelazarse”.<sup>346</sup> Tomar la palabra con la forma de la narración la obliga a decir la vida, que es sexuada y se da en *este* cuerpo, es tomar por asalto el lenguaje entendido como sistema de significación. Claro que, en tanto género literario, la biografía tiene sus tropos, pero lo que Cavarero nombra narración es toda forma de hablar que se centre en los sentidos del suceso, el detalle, lo singular y sus relaciones. La narrabilidad, vimos, es más bien un deseo, contextual, de hablar y entrar en relación narrándose, de modo que la práctica de la autoconciencia no se trata de descubrir un objeto llamado ‘opresión’, sino que es hacerse un lenguaje que permita la expresión y vinculación de todas las que se encuentren en el grupo. Se puede pensar así que el ‘auto’ de la autoconciencia es una ilusión, porque lo que se gana en esta práctica se gana escuchando a las otras. La autonarración *tiene que* ser puesta ante otras, que escuchan y devuelven a nuestros oídos las palabras provistas *sólo así* de un sentido. Con resonancias o discordancias, ellas –las Amalias– son las que nos hacen la historia.

Lo interesante es este movimiento, en el que Cavarero escribe a mediados de los noventa sobre las prácticas de los años setenta y les da un nuevo sentido. A la luz de los planteamientos de Arendt acerca de la identidad narrable y de su propio desarrollo sobre la narrabilidad como deseo de escuchar nuestra historia en la voz de las otras, puede hacer una lectura distinta sobre lo que sucedió en el pasado y de lo que se considera heredera. La comprensión de *qué estaban haciendo* las mujeres que se juntaron a hablar se transforma.

---

<sup>345</sup> Aún hoy, espontáneamente, los primeros momentos de un oleaje feminista toman la forma del intercambio de experiencias. Y, curiosamente, ocurre lo mismo que narran todas estas autoras: se tiende a pensar que el objetivo de estos encuentros es cobrar conciencia de nuestras opresiones y buscar lo que es común y nos hace mujeres. En ese sentido, la crítica que ellas han hecho a esta lectura de la práctica de la autoconciencia es aplicable todavía. Y también pueden servirnos las lecturas distintas que nos ofrecen.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 60.

Pero el movimiento es doble, incluso, circular. Aunque Cavarero recupera de la filósofa la convicción de que la identidad narrable no es autobiografía, hace un contraste entre la historia de Emilia y Amalia y aquella que Arendt usa para analizarla. Esta última habla de Ulises, que oculto y desconocido, llora al escuchar la narración de sus hazañas; Emilia también lloraba, de gratitud y alegría, al leer el papelito de su vida aun si ésta siempre había sido un no.<sup>347</sup> Así, esta escena de dos amigas de Milán, contada por la Librería de mujeres, es lo que permite a Cavarero darles la vuelta a los planteamientos arendtianos y a otros, que ni se molesta en nombrar.<sup>348</sup> Emilia y Amalia y su amistad política son aquello de lo que tiene que dar cuenta. En el corazón del libro hay por ello una necesidad, que no es otra que la de pensar la autoconciencia y el modo discursivo de las relaciones entre mujeres comunes.

No resulta extraño, entonces, que en este libro y en todos los que le siguen, Cavarero priorice la relación una a una, yo-y-tú, antes que el ‘nosotras’. Ella escribe claramente: “en el horizonte del yo narrable, el pronombre de la biografía no es ‘él’ sino ‘tú’. Quien nos cuenta nuestra historia habla el lenguaje del tú”,<sup>349</sup> y trata con desconfianza burlesca la preferencia de los movimientos sociales por un limpio ‘nosotros’. Esto coincide con la importancia que las mujeres de la Librería de Milán daban al *affidamento* como relación dual, entre dos mujeres, que sólo en una suma dispareja de multitud de relaciones concretas forjaba la comunidad. Dicha importancia no sólo era teórica, era la base de su modo de organización. Así, por ejemplo, una de ellas cuenta que, aunque la Librería es una cooperativa y tiene, por lo tanto, una asamblea de socias, en la práctica “Las decisiones las toman las que estén en cada momento en su turno en la librería, si es el caso consultándolo con la o las que tenga una relación privilegiada, esa en la que tenga más confianza.”<sup>350</sup> La constante reaparición de relaciones duales y desiguales en los textos de Cavarero —el yo y el tú de la narración, la cuidadora que vocaliza con la criatura y la madre que se inclina a la inerte, por ejemplo—

---

<sup>347</sup> Librería de mujeres de Milán, *op. cit.*, p. 156.

<sup>348</sup> Por ejemplo, como bien nota Butler en *Dar cuenta de sí mismo*, la narrabilidad y la interpelación que Cavarero desarrolla en *Relating Narratives* puede traducirse y confrontarse con posiciones nietzscheanas y hegelianas. Sin embargo, la autora no sólo no argumenta en su contra, sino que ni siquiera las menciona. Esta es una constante en su obra, en la que deliberadamente evita involucrarse con ciertos argumentos, que sin embargo reconoce como posibles, con la intención de cambiar la escenografía típica de la tradición.

<sup>349</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 92.

<sup>350</sup> Lia Cigarini, “La relación dual en el movimiento de mujeres”, p.20.

puede atribuirse a esta suerte de núcleo vertebral práctico del pensamiento de la diferencia sexual.

Años más tarde, *For More than One Voice* profundiza en el tema de las relaciones parlantes/escuchantes entre mujeres. Esta vez hace de la voz única de cada quién el cuerpo del lenguaje, pero no deja de resaltar que la intención de un trabajo semejante es política. Por eso la introducción se concentra en “Un rey escucha”, de Italo Calvino y en el hecho de que este cuento trata de un gobernante, de una tiranía sonora y de la voz de una mujer que irrumpe en esta escena política con su unicidad y el goce que le corresponde.<sup>351</sup> Al hacer de la vocalidad el lugar en el que el lenguaje se genera, Cavarero pretende mostrar que él no es nunca, como han pensado tantos hombres inteligentes, un pensamiento interior que se pone en palabras. Se trata más bien del vínculo tendido por las voces entre los cuerpos, que tiene la forma de las palabras y sus usos significantes, sin agotarse en ello. El lenguaje aparece como vínculo material, retoño del contexto o, mejor, del convocarse. Es aquí, pasando este argumento, en donde Cavarero escribe sobre lo local absoluto, es aquí en donde relaciona la resonancia del habla con la política de las mujeres de ciertos grupos italianos. Y, de nuevo, el movimiento del trabajo de pensamiento es doble. Por un lado, el libro es una respuesta a la necesidad acuciante de un nuevo lenguaje, que esté tejido a los cuerpos y su singularidad con hilos resistentes, que pueda ser un lenguaje sexuado *en singular*. Pero, también, los grupos feministas y sus políticas del habla son el punto de soporte de la teoría y de los neologismos, de la imaginación.

En este libro Cavarero no habla de una práctica del pasado sino de una política presente. La relación que establece con ella, sin embargo, es parecida a la del libro anterior. Es una de proximidad sin identidad, que hace uso del pensamiento de la diferencia sexual y sus prácticas, pero no se presenta dentro de él. “Esta posición mía se apoya también en el pensamiento de la diferencia sexual”, escribe confesando un soporte que evoca de nuevo la idea del suelo y la base; pero poco después añade “Como muestra *su* trabajo, las feministas italianas *se* centran”,<sup>352</sup> dejando clara una distancia en el uso de la tercera persona. En cualquier caso, al nombrar lo-que-hacen los grupos feministas en relación con los conceptos

---

<sup>351</sup> Cfr. Adriana Cavarero, “Introduction”, *For More Than One Voice*, pp. 1-45.

<sup>352</sup> *Ibid.*, pp. 205-206.

y las figuras de *For More Than One Voice*, la autora profundiza el carácter frágil y contingente de sus prácticas y de su lenguaje. Es en el acontecimiento inesperado de la canción polifónica que los grupos adquieren su carácter político. Además, si en *No creas tener derechos* o en *Traer el mundo al mundo*, el problema del feminismo parecía de pronto caracterizado como uno de discordancia entre interior/exterior, experiencia de mujeres/discurso,<sup>353</sup> y corría entonces el peligro de fundarse en un ‘interior’ femenino; el lenguaje vocálico-situado-corporal que Cavarero halla y sitúa en el feminismo italiano es uno que sólo sucede en el *entre* y que sólo así *dice*. Los deseos de las mujeres encuentran sus nombres en el lenguaje compartido y en la posible respuesta de las demás a su necesidad. “Incluso antes de significar algo”,<sup>354</sup> nos dice la autora, la politicidad y la novedad del lenguaje entre mujeres está en el ponerse en juego en una relación material-encarnada, cada una con las otras, y en la apertura de mundo que propicia este encuentro prohibido por el orden patriarcal. Entonces, podría decir yo, el pensamiento que ‘debía’ hacerse materia está de hecho ya en la materialidad del habla. Pero el tono de la autora no es de polémica con las otras escritoras, ni de explicación de un fenómeno ajeno; más bien, ella escribe, “El feminismo italiano, significativamente, permite la apertura de un horizonte teórico en el que la valencia relacional del discurso se hace finalmente oír como voz.”<sup>355</sup> Es decir que, así como la devocalización del *logos* permitía pensar el lenguaje como un sistema de significación, las prácticas de los grupos feministas permiten a Cavarero la revocalización. El texto de este libro puede leerse como un esfuerzo por comprender y el reconocer un fenómeno con el que tiene una relación estrecha y que le sirve de tamiz de lo posible: antes de introducir en el argumento a los grupos de la diferencia sexual, dice, “esta no es una política utópica, ni una ética de buena voluntad.”<sup>356</sup>

Por otro lado, la unicidad arendtiana es la respuesta al problema acuciante de la identificación, o el problema de cómo se puede reclamar el ser mujer y ser cada una, cómo hacer que en la cuenta simbólica cuenten los dos. La unicidad es, como las mujeres de la

---

<sup>353</sup> Hay, por ejemplo, frases como esta: “extrañamiento de una experiencia femenina cuyo significado lo expresan otros, según su propia experiencia, y no aquella que la vive y que por eso mismo se encuentra atrapada en ella como un animal en el cepo”, Librería de mujeres de Milán, *op. cit.*, p. 32.

<sup>354</sup> Adriana Cavarero, *For More than One Voice*, p. 206.

<sup>355</sup> *Ibidem*.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 205.

Librería hubieran querido, una ‘identidad’ que es corporal y mundana, frágil, totalmente relacional, e imposible de dominar. No es la obra de las narraciones estereotípicas del patriarcado, ni tampoco la de cada una de nosotras, pues una no decide quién es. Con esta categoría Cavarero nombra el tipo de finitud que es el haber *nacido*: “Estoy situada en este espacio, en este tiempo, y en este rincón del mundo del que mi madre es el umbral. Esta es la concreción irreductible de la que estoy hecha y con la que soy una”.<sup>357</sup> Se trata entonces de una finitud que es a la vez límite absoluto y gracia fortuita. Pues el cuerpo dado y el lugar de nuestro nacimiento, que podemos alejar, transformar, negar, pero nunca borrar, son nuestra condición con todo lo que ello significa: frontera y hoja en blanco, límite y posibilidad. La unicidad es una figura de la continuidad cuerpo/alma, pero esta vez entre aquello que es necesidad y lo que es acontecimiento, lo que nos es dado con la decisión ajena que nos trae al mundo –antes de poder quererlo o no– y el desenvolvimiento inesperado de nuestras vidas, en el que está abierta siempre la emergencia de lo nuevo. Cavarero resalta, antes que nada, que ha encontrado la unicidad en las prácticas de narración de los grupos de autoconciencia y en su toma vocálica de la palabra, pues es allí en donde mujeres, en plural, se han dado a la tarea de deshacer la monstruosidad abstracta de los discursos de la teoría.<sup>358</sup> A partir de ello es que señala que esta unicidad es sexuada. Pero, además, y aunque la categoría de la unicidad es arendtiana, la intención de hacer una filosofía del nacimiento es una tarea que nace del trabajo en Diótima y que responde por entero a la exigencia de ‘retravesar’ la tradición filosófica que se ha concentrado en la muerte. Es por eso que el lugar en el que surge este proyecto es precisamente el texto de “Decir el nacimiento”, escrito para *Traer el mundo al mundo*.

Puede adjudicarse también a la influencia de Diótima el hecho curioso de que, en cada caso y en cada texto, lo que Cavarero agrega a las escenas y categorías que le sirven de inspiración, sean éstas arendtianas o no, es la figura de la madre. Casi como si al tomar a la madre simbólica de la que hablaban las autoras de *No creas tener derechos* y *Traer el mundo al mundo* y al colocarla en medio de aquellas, se hiciese estallar los restos de su tejido

---

<sup>357</sup> Adriana Cavarero, *In Spite Of Plato*, p. 83.

<sup>358</sup> “Pero el verdadero monstruo que se revela en el proceso lógico es el varón-neutro, un monstruo inimaginable, y sin embargo tan familiar a todo el que diga: el hombre es un animal racional, el hombre es hijo de Dios, etcétera”, Adriana Cavarero, “Para una teoría de la diferencia sexual”, p. 155. Usa la misma formulación a lo largo de *Relating Narratives*.

patriarcal. Es a la madre simbólica –encontramos en el libro temprano de *In Spite of Plato*– a la que debe tornar una filosofía que quiera pensar el nacimiento, pues “Una cosa es describir a los humanos como finitos o destinados a morir [y] Otra es describir su finitud como un sentido del ser traído al mundo como resultado de la decisión de una madre”.<sup>359</sup> Es ella, entonces, la que recibe nuestra desnuda aparición en la ocasión única del nacimiento, por lo que es la primera narradora de nuestra historia, para un momento que es imposible recordar.<sup>360</sup> Todavía más, esta figura de la madre-narradora es también la que nos llama por un nombre y la que responde a la convocación nunca interrumpida del primer llanto. Es así pues la primera interlocutora, resonancia originaria del juego vocálico en el que se genera el lenguaje.<sup>361</sup> Y, luego, es igualmente ella la figura de la primera inclinación, la que se inclina sobre el cuerpo inerte de las crías y toma la decisión de hacernos vivir o dejarnos morir.<sup>362</sup> Una y otra vez la madre aparece en los textos y permite a Cavarero dar el giro que desea a los conceptos. O, mejor, es ella misma el giro, figura imaginaria que da su forma a los conceptos: figura de la relacionalidad de la existencia, de nuestra vulnerabilidad compartida y absoluta e, incluso, en último término, de la capacidad de hacernos cargo de ésta.

Tal vez por eso es que, precisamente en algunos de los pasajes cruciales en los que nuestra autora introduce la figura de la madre, cita a compañeras del pensamiento de la diferencia sexual que no refiere en el resto de sus textos. No creo que sea una exageración tomar como algo más que una casualidad la aparición de Luisa Muraro cuando Cavarero afirma, por ejemplo, “La lengua materna no es sólo la lengua que hablamos porque la hemos aprendido de nuestras madres [es también] la lengua sin palabras de las vocalizaciones que la madre intercambia con la criatura”.<sup>363</sup> Al contrario, creo que podemos leer este hecho como un doble juego, en el que se cita a ‘madres simbólicas’ justo en aquellos lugares en los que la madre como figura generadora de sentido se pone en juego. O bueno, puede ser que sí sea exagerar, pero el doble juego permanece. Lo que llama mi atención y quiero señalar es que

---

<sup>359</sup> Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, p. 82. Cavarero dedica el capítulo del que he extraído esta cita a defender que la maternidad debe ser precisamente eso, una decisión. Un nacimiento que es fruto de un embarazo forzado no abre ningún otro sentido del ser, es el ejemplo claro de la expropiación y la violencia del patriarcado.

<sup>360</sup> Cfr. Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, p. 39.

<sup>361</sup> Cfr. Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 171.

<sup>362</sup> Aparte de cualquier bio/necropolítica.

<sup>363</sup> *ibidem*

son los textos o ideas de otras mujeres que comparten un enraizamiento en el pensamiento de la diferencia sexual los que dan *soporte*, en la forma directa de la citación, a una activación filosófica de la figura materna.

Y es con la figura de la madre que en *Inclinations* se inserta, digamos, el esquema inclinado y dual de la práctica de la disparidad. En efecto, la operación que la autora lleva a cabo a lo largo de este libro no es otra que pensar qué sucede si se añade la madre a la escena del nacimiento que Arendt describe. El resultado es, por un lado, una resonancia con el tema butleriano de la vulnerabilidad y el abandono del esquema de verticalización del individuo autónomo, pero es también un cuestionamiento de la horizontalidad del espacio público. Además, uno de los problemas que atraviesa el libro en el análisis de los esquemas de verticalización de Hobbes, Platón y Elías Canetti<sup>364</sup> es el de la autoridad, o la forma de un poder vertical. Así, aunque al centro del libro destacan las cuestiones de una escena originaria para una ontología relacional y un esquema postural ético, la duda que deja y el camino abierto es político, como lo es en el resto de sus textos: el asunto en cuestión es la forma del espacio público, la figura que rige la distribución del poder y la imagen de lo humano que ha de regir lo que hacemos cuando hacemos política. Esto ya lo dije antes, al citar las palabras de cierre del libro, que proponen “imaginar un orden político alternativo organizado en cambio sobre arquetipos posturales femeninos”.<sup>365</sup> Aunque en este libro no hay citas de mujeres del pensamiento de la diferencia sexual, me parece que, si como hace Cavarero con otros autores, destiláramos el esquema geométrico que sostiene la práctica de la disparidad – el *affidamento*– encontraríamos uno muy parecido al que ella propone en este texto: relaciones de asimetría entre dos, de disparidades múltiples y reversibles, sustentadas en una vulnerabilidad que se comparte, pero no es igual. En la inclinación materna, vimos, la cría y la madre se miran una a la otra y lo que se juega es la dependencia de la primera a la segunda para permanecer y adentrarse en el mundo. Esto concuerda casi directamente con lo que pedían las mujeres a la madre simbólica a la que se *affidaban*: “Consideremos que la dependencia infantil no ha cesado nunca –escribe Muraro–. No hay nada de regresivo en

---

<sup>364</sup> Adriana Cavarero, *Inclinations*, “Plato *Erectus sed*”, pp. 45-56; “Hobbes and the Macroanthropos”, pp. 71-80; “Elias Canetti: Upright Before the Dead”, pp. 81-88.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 131.

situar a la necesidad en primer plano”.<sup>366</sup> Resulta interesante en este sentido recordar que, para las mujeres de la Librería, la disparidad se trataba de una práctica establecida para afrontar de modo activo las relaciones de autoridad y de poder que en la mayoría de los casos es imposible evitar. Al esgrimirla contra la horizontalidad de las políticas de igualdad, es como si las mujeres de Milán hubieran trazado líneas entre los puntos de diversas alturas que eran ya ellas, líneas que aparecen *inclinadas*. También, es preciso recordar que el *affidamento* buscaba ligar a las mujeres en relaciones de responsabilidad mutua. El encuentro cara a cara y la relación de amistad buscaban instaurar un compromiso que las integrantes no tendrían entre ellas de otro modo. Aunque Cavarero no examina la responsabilidad que implica la respuesta de la madre inclinada, ésta refleja la promesa completamente infundada que el *affidamento* establece.

Eso sí, hay que admitir que es significativo que en el capítulo en el que se propone la posibilidad de un esquema político inclinado no haya mención alguna de las prácticas de los grupos feministas. Este hecho atestigua, alrededor del 2016, una distancia mayor entre Cavarero y las feministas italianas. Sin embargo, me parece que tal como en *Inclinations* lo que une a autores tan dispares como Platón y Canetti es la *figura* de la verticalidad, en este caso también la semejanza en la figura es notable, así como son notables también las distancias. Quizá en este caso más que en ningún otro se puede pensar que aquello que Cavarero gana de su enraizamiento en el pensamiento de la diferencia sexual son sus prácticas, sus necesidades políticas y la figuración de ambas. El esquema de la inclinación materna tiene la *forma* de la disparidad y encuentra su punto de generación en la figura de una madre simbólica. Pero lo que hace el *discurso* con ello es distinto; cambia el significado de lo que le falta a un polo de la relación y de lo que el otro tiene, cambia la tonalidad de la asimetría, lo que gracias a ella se hace posible y sus alcances. Sobre todo, cambia el tipo de cuestión a la que se responde con este esquema inclinado y cambian también las disciplinas con las que se le hace discutir.

Esto mismo es lo que sucede, creo, con lo local absoluto. Él, como *No creas tener derechos*, es una lectura que da sentido a una práctica política *presente* en los grupos de

---

<sup>366</sup> Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, p. 49: “con tal de que se exprese en palabras y no sea pura acción” añade. Es decir, con tal de que se establezca entre ambas partes una mediación.

mujeres italianas. Es también una mirada que voltea hacia atrás sólo para plantearse la pregunta inevitable de cada lucha: ¿qué hacer?, y que se dirige entonces hacia un futuro precario. Pero lo local absoluto no es ya una historia sino una imagen y su canción y oídos quieren estar disponibles para las singularidades que activan su voz “en cualquier parte del globo”.<sup>367</sup> Es decir, Cavarero retoma lo que hay y lo que ha vivido para darle un nuevo sentido, a la vez que lo inserta en otro modo de discurso: la filosofía política. No para ‘elevantarlo’ a un concepto universal ni para hacer un juego en el que los ojos largos de la teoría consiguen advertir aquello para lo que los particulares son ciegos; sí para ponerlo en diálogo –vale decir, mejor, en resonancia– con la tradición del pensamiento occidental e incluso más allá de él, como he hecho yo en el capítulo anterior. En los textos de Cavarero, y para retornar a los reproches de Zerilli a las teorías feministas de hoy, lo que hay no es *crítica*. Mas bien, tal como he leído sus planteamientos en este apartado de la tesis, como una escena imaginaria que trabaja con prácticas, figuras y necesidades experimentadas en el movimiento de mujeres, su escritura nos permite observar aquello que puede hacer la práctica por la filosofía y, de vuelta, la filosofía por la práctica, sin solución de continuidad. Lo que he hecho en este capítulo no pretende en modo alguno reducir el contenido de su obra a una derivación del feminismo de la diferencia italiano, sino buscar las huellas del camino que va de las luchas de las mujeres milanesas de los 60 y 70, a las páginas del ejemplar de *For More than One Voice* que encontré en la biblioteca del IIF hace un par de años. En él, el último punto no es el pensamiento de Cavarero; es mi lectura, en un lugar y un contexto muy lejanos al suyo. Irónicamente, entonces, lo local absoluto aparece aquí como algo parecido a un ejercicio de deslocalización.

Lllamarlo así es una especie de broma, pero para terminar quisiera resaltar este movimiento. Es deslocalizado porque se suelta de su pertenencia inmediata al pensamiento italiano de la diferencia y a la historia de sus luchas –Cavarero ya no usa, por ejemplo, su vocabulario–, pero en realidad sigue siendo local en un sentido determinado. Pues, sencillamente, es un pensar que parte de su materialidad y va al encuentro de otros pensamientos, igual de singulares, igual materiales; sólo que esta vez en el horizonte más amplio del coloquio filosófico, lanzándose a otras voces que no son ya las de las compañeras

---

<sup>367</sup> Adriana Cavarero, *For More Than One Voice*, p. 205.

de Milán. A pesar de este nuevo teatro, se mantiene como un pensamiento cuya historia dibuja las líneas únicas de su rostro y que lleva las marcas singulares de la voz de quien lo pone en escritura. En él, es una práctica política concreta, feminista, la que respalda y pone las coordenadas para los esfuerzos de la teoría, aunque ésta no sea ‘estudios de género’.<sup>368</sup> Son las relaciones materiales entre mujeres, asentadas políticamente, las que permiten hacerse un lugar simbólico, sexuado en singular y afirmado como antipatriarcal, en/contra de la tradición filosófica. Subrayo *en* porque el pensamiento de Cavarero parte del deseo de hacer filosofía y del gusto por su historia. Subrayo *contra* pues este deseo choca con el peso de siglos de pensamiento en clave patriarcal, “porque los textos y lo que éstos dicen se presentan como bloques extraños, opresivos, de palabras y hechos entre los que la mente, [...] no consigue trazarse un camino”.<sup>369</sup> Lo que quiero decir es que la seguridad para irrumpir en el discurso filosófico desde la posición de un pensamiento encarnado, situado y consciente de su parcialidad como *mujer singular*, es algo que no se obtiene ni en soledad ni sin lucha previa; así como los temas y las figuras nuevas que una puede presentar –el nacimiento, la madre– ganan su fuerza de *otras* –otras mujeres, otras figuras– para las que ya son familiares. Lo escribo con énfasis porque esto aplica también para mí y para lo que he hecho en este texto. Quizá, a fin de cuentas, la práctica del *affidamento* sí logró su fruto deseado: desde una esquina del mundo, yo leo las trazas de una voz singular y le contesto, se hace posible una inter-locución.

---

<sup>368</sup> Lo pongo entre comillas porque Cavarero nunca usa esos términos y las mujeres de la Librería y de Diótima probablemente los rechazarían. Lo que quiero decir es que no se trata de teoría sobre las mujeres, la genderización o el sexismo.

<sup>369</sup> Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, p. 13.

## A modo de conclusión.

*Hemos conquistado ya las mujeres del mundo  
entero la pregunta sobre nuestras vidas y eso es  
TODO LO QUE TENEMOS*

Si el objetivo de esta investigación era definir la potencia del concepto de *local absoluto*, aquí, al final del texto, es preciso decir que eso depende en gran parte de cómo comprendamos tal expresión. Mi propuesta ha sido que es más fructífero entenderla como una escena o figura imaginaria. Esto es, una imagen novedosa e indeterminada que presenta sus elementos de acuerdo con una relación que no tenían antes, y que nos permite establecer nuevas coordenadas tanto para la teoría –el pensamiento– como para la experiencia. De igual manera que todas las figuras de pensamiento que pueblan la historia, diría Zerilli, ésta es elaborada en el seno de un movimiento (político, en este caso) y se genera a partir de las necesidades prácticas y teóricas de un grupo social específico. Más allá, al reunir las con un nombre puede convertirlas en objeto de disputa y discusión. Así, lo *local absoluto* se nutre de las imágenes y las necesidades del pensamiento italiano de la diferencia sexual, lleva las huellas de su resonancia, pero lo lanza a otros discursos y posibilidades: por ejemplo, una tesis de filosofía en la UNAM.

En conjunto con las estructuras del *affidamento* y la responsabilidad que exigen, tales imágenes le han dado la posibilidad a Cavarero de irrumpir en la historia de la filosofía e interrogarla. A fin de cuentas, una pregunta tiene siempre un camino ya marcado por la manera de preguntar. Así, las figuras sugeridas por su enraizamiento en la teoría feminista de la diferencia le permiten cuestionarse ¿qué pasaría si pensáramos el lenguaje a partir de la audible singularidad de nuestras voces y el diálogo vocálico en el que aprendemos a hablar?, ¿qué sucedería si consideramos el eje de la subjetividad y de las relaciones a partir de la inclinación y la vulnerabilidad de la escena materna?, ¿qué reconoceremos entonces como lenguaje y como vida humana?. La polifonía y las posturas inclinadas son figuras de lo humano y de la comunidad, pero no inventan ni descubren; nos abren acceso a parcelas de nuestra existencia encarnada y nuestras circunstancias vitales para modificar lo que escuchamos, ya no sólo oímos, y lo que figuramos, ya no sólo suponemos. Pues, como he dicho ya, la política no se trata de lo que sabemos sino de lo que reconocemos.

Por otro lado, todo espacio político es una figura imaginaria, con su geometría, sus habitantes, sus relatos, su trama. Lo *local absoluto* es sencillamente una propuesta por una figura distinta a la del plano horizontal de individuos posesivos-descorporeizados-neutros-erectos de la democracia liberal. Sólo que, con un desparpajo asociado para mí al feminismo, los textos de Cavarero dejan ver que el espacio es imaginario, que se trata de darle medidas al deseo y objetos a la esperanza. De este modo, lo escena de lo *local absoluto* condensa y expone los ejercicios de imaginación política de la autora, en el punto preciso en el que se tocan la reflexión retrospectiva por las luchas pasadas y el horizonte abierto de aquello por lo que trabajamos.

Por todo lo anterior, para concluir es preciso contar otra historia, que no se trata ya de una genealogía sino del relato de un quiebre, una búsqueda, unas dudas; todo aquello que dio lugar a esta tesis y a las necesidades que he querido responder con ella. Esta vez, quizá cayendo en la tentación narcisista de la autobiografía, la historia va sobre mí.

Primero que nada, algo de contexto. Aunque muchas narraciones de la cuarta ola feminista sitúan sus comienzos con el movimiento #MeToo del 2017, yo, junto con Cintia Martínez y Brenda Medina,<sup>370</sup> creemos que se remonta en México a la primavera del 2016. El 24 de abril de ese año se llevó a cabo la marcha del #24A contra las violencias machistas, convocada por distintas colectivas a nivel nacional alrededor de la consigna ‘Vivas nos queremos’. La marcha partió de Ecatepec, Estado de México, rumbo a la Victoria Alada, mientras los contingentes internos a la CDMX se reunieron en el Monumento a la Revolución. Como se haría tradición, los contingentes separatistas iban adelante, sólo detrás de las familias de víctimas de feminicidio. La noche anterior, la cuenta de twitter de (e)stereotipas lanzó el hashtag #MiPrimerAcoso, que se viralizó inmediatamente con miles de testimonios.<sup>371</sup> Éstos no sólo expusieron la recurrencia de las experiencias violentas que pueblan la vida de las mujeres, sino que dieron cuenta también de su omnipresencia con la edad promedio del primer incidente violento rondando los 7 u 8 años. Ese abril fue llamado

---

<sup>370</sup> Cintia Martínez menciona esto en la conferencia “Nueva ola feminista en América Latina y sus críticas a la colonialidad”, Museo de la mujer, 7 de mayo del 2022, disponible en [Facebook](#). Brenda, quien fue compañera mía en la FFyL, agrega en su comentario que fue a partir de esta fecha que comenzó a movilizarse el feminismo en la UNAM.

<sup>371</sup> Marisol Anzo Escobar, “De la primavera violeta al maremoto feminista: cinco años del #24A”; y Catalina Ruiz-Navarro, “#MiPrimerAcoso: la historia detrás del trending topic”.

la Primavera violeta. El descontento y el rechazo a la violencia salieron de las colectivas a las calles y a las mujeres sin adscripción; una nueva ola de feminismo se estaba levantando en este país.

El movimiento en México se hacía en consonancia con otros a lo largo de Latinoamérica. En Argentina, la marcha del 3 de junio del 2015, convocada de igual manera contra la violencia machista, alrededor de la consigna y la colectiva #NiUnaMenos, había convertido al feminismo argentino en un movimiento de masas.<sup>372</sup> Con lazos con otros movimientos populares y con los sindicatos,<sup>373</sup> las argentinas contaban con un poder de convocatoria particularmente fuerte. Por otro lado, la idea de #MiPrimerAcoso fue inspirada por la campaña brasileña de #MiPrimerAsedio, de las feministas de la ONG Think Olga.<sup>374</sup> El oleaje estaba agitado en todo el sur del continente.

En el mes de mayo del 2016, inmediatamente después de la marcha, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM se convocó una asamblea feminista en el pequeño espacio que hay a la entrada, entre la librería y las copias; fue sólo para mujeres, un escándalo. Aparece aquí la primera persona: yo me acerqué a ella llena de dudas, sin saber aun qué quería del feminismo y llena de miedo a integrarme a algo por mi cuenta, algo que me comprometía corporal y personalmente. Ese primer día, de pie en la orilla de las reunidas, no dije nada, sólo me anoté en una lista de correos.

Hablamos, nos conocimos, planeamos acciones. Éramos un grupo separatista, lo que no significaba entonces más que no trabajábamos con varones, pues la discusión acerca de quiénes contaban como mujeres no se había planteado entre nosotras todavía. Hicimos tendaderos en la Facultad, hicimos escraches. Bajo un sol abrasador fuimos como

---

<sup>372</sup> “La concentración central se realizó el 3 de junio de 2015 en la Plaza de Congreso en Buenos Aires en la que asistieron alrededor de 250.000 personas entre los que se encontraban organizaciones de mujeres y feministas, movimientos políticos y sociales, sindicatos, artistas y numerosas figuras públicas. Ni Una Menos se replicó en más de 120 puntos del país y logró converger a más de 400.000 personas.” Romina Acossatto y Mariana Sendra, “Movimientos feministas en la era digital. Las estrategias comunicacionales del movimiento Ni Una Menos”, en *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, p. 121.

<sup>373</sup> Gran parte de esta historia la he recuperado de mis propios recuerdos, de noticias, y de Verónica Gago, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Este libro no sólo cuenta la historia del surgimiento del Paro Internacional de Mujeres, sino que ofrece un análisis político y filosófico de las condiciones que lo propiciaron y posibilitaron, desde *dentro* de la dinámica organizativa del colectivo #NiUnaMenos de Argentina.

<sup>374</sup> Cristina Ruiz-Navarro, *op. cit.*

acompañantes a Chimalhuacán para volver a poner en el bordo de Xochiaca, el cuerpo acuoso en la frontera de dicho municipio y ciudad Nezahualcóyotl, las cruces rosas que se erigen en todo México en memoria de las víctimas de feminicidio, como las mujeres cuyos cuerpos eran encontrados frecuentemente en las aguas negras del canal. Poco antes, la presidenta municipal había mandado a quitar las anteriores con la pobre excusa de hacer limpieza, “Cuando ponen la cruz de otra persona no la quitan, pero cuando ponemos las rosas todas desaparecen”.<sup>375</sup> En el camino, en las reuniones, nos contamos historias de alegría y dolor. El 21 de julio, lo recuerdo porque era mi cumpleaños, fuimos a recolectar comida a la Central de Abasto para llevarla al plantón de la CNTE en la Ciudadela. Y al final de verano, en la semana de bienvenida del siguiente semestre nos presentamos en cada plática, para cada carrera; queríamos que las nuevas estudiantes tuvieran a quién acudir si necesitaban algo, queríamos que estuvieran bien informadas, no queríamos que tuvieran miedo.

En ese octubre, mientras miles de mujeres, trans y travestis se reunían en el Encuentro Nacional de Mujeres del Rosario, en Argentina, Lucía Pérez fue asesinada brutalmente. Inmediatamente, para enfrentar la rabia, el coraje y la necesidad del duelo, las compañeras de #NiUnaMenos convocaron a un paro de mujeres el día 19 y la convocatoria surgida al calor de una asamblea emergente enseguida se hizo internacional.<sup>376</sup> Sucedió todo en una semana, fue una de esas veces en las que la rabia acumulada se enciende y las acciones se desenvuelven con la seguridad de ser una respuesta necesaria. El 18 de octubre de 2016, las chicas que nos habíamos estado reuniendo como asamblea feminista y aquellas que se quisieron unir tomamos la Facultad. Mis compañeras decían que jamás se había hecho nada parecido, y aunque yo no lo sé de cierto, así se sentía. ‘¿Cómo se van a quedar solas toda la noche? No es seguro’ nos dijo alguien en la dirección al ver que el paro no incluía varones. Pero claro que no estuvimos solas, éramos una veintena y platicamos toda la noche; cuando salieron las heridas y las lágrimas, en el intercambio espontáneo de las experiencias que nos reunían, eso nos decíamos unas a otras: ‘no estás sola’.

---

<sup>375</sup> Irinea Buendía, en Alejandro Melgoza, “El gobierno del Estado de México derriba cruces rosas para olvidar feminicidios”.

<sup>376</sup> Aunque ya existía la idea de un paro, inspirado en las mujeres polacas que lo convocaron el 3 de octubre, Verónica señala que fueron el horror y la necesidad de afrontarlo los que inspiraron su realización. *Vid* Verónica Gago, *op. cit.*, pp. 34-35.

Meses después, ya en enero del 2017 y mientras hacíamos una reunión para discutir nuestras acciones del siguiente semestre, en confianza, una dijo, ‘creí que el feminismo me haría sentir menos miedo, pero tengo más’. No fueron palabras aisladas, algo empezaba a andar mal. La Asamblea, como nos llamábamos, no era una colectiva, no nos unían más que las ganas de hacer feminismo en la Facultad y el compromiso personal y libre de cada una. Pero el vínculo se hizo frágil. Ese semestre hubo discusiones, separaciones, reuniones a las que asistían cada vez menos compañeras.

En cualquier caso, el 8 de marzo del 2017 las compañeras argentinas de #NiUnaMenos llamaron al Paro Internacional de mujeres. A partir de entonces éste se ha hecho algo así como una tradición anual, y si bien el movimiento feminista tiene en cada país una politización diferente, la convocatoria de las marchas, los paros y los pañuelazos verdes por la legalización del aborto ha crecido en todo el continente. Las acciones se han multiplicado, se han hipermediatizado y masificado. Poco antes de que la pandemia de COVID-19 estallara en México y se declarara la cuarentena, la marcha de la CDMX del 8 de marzo del 2020 estuvo nutrida con decenas de miles de personas, en su mayoría mujeres.<sup>377</sup> Participó en ella, y pude verlo yo misma, toda una multitud impresionante por su diversidad y tensa, también, por lo mismo. Aún sin conocer cifras exactas, una mira alrededor y puede ver que el movimiento feminista en América Latina va con fuerza, en medio de territorios azotados por una violencia feminicida que no se detiene, ni decrece.<sup>378</sup>

Pero antes de eso, en una tarde de verano del 2017, sentadas en los pastos de la Biblioteca Central en CU, unas cuatro mujeres reconocimos que había otras, más jóvenes, que deseaban encargarse de llamar a las próximas asambleas, que querían otras direcciones políticas y comenzaban a decir ‘no nos representan’. Decían bien porque nunca habíamos buscado representar a nadie. Les cedimos la página que habíamos hecho en Facebook y a partir de entonces cada una de nosotras se sumó o no a las acciones siguientes. Fueron

---

<sup>377</sup> La página del proyecto *Lotto marzo* estima que la marcha tuvo alrededor de 80 000 asistentes y que fue el último evento masivo de protesta antes de los confinamientos por la pandemia de COVID-19. [Lotto Marzo EXTRA - FormeWebTV](#)

<sup>378</sup> En la marcha del 2016 la tasa de feminicidios al día era 7, para el 2021 el promedio subió a 11. Cfr. Marisol Anzo Escobar, *op. cit.*

muchas, fueron potentes, lograron afianzarse en la Facultad, pero de eso ya no hablaré porque ya casi no lo viví.

Todavía hoy, en las redes sociales de la asamblea puede verse un video de aquella toma de octubre en el 2016. Estamos en la semioscuridad gritando una consigna, eufóricas, felices. Yo me veo apenas en el extremo izquierdo, gritando con toda la fuerza que me permitía mi timidez y jugueteando con mi cabello como hago siempre que estoy nerviosa. Allí donde la amplitud geopolítica e histórica de la ola feminista actual y la vida de una mujer joven –yo– se encontraron, en un punto de confluencia entre la política grande de nuestra lucha por sobrevivir y la política pequeña de mi historia de crecimiento, aquel fue un momento –como dirían las mujeres del pensamiento de la diferencia sexual– totalmente generador, madre. Pero, a decir verdad, lo que abrió las líneas de cuestión de esta tesis fueron nuestros problemas de organización.

Escribirlo es difícil, requiere ponerle nombre a unas dudas y a unos problemas que compartí con otras, con las que no he hablado. No fueron sólo míos, así como no es mía la historia sino nuestra, de un nosotras que ya no existe, así que he de advertir primero que lo que traigo aquí es sólo un fragmento. En nuestra experiencia hubo, me parece, dos nudos problemáticos; el primero fue nuestra propia incapacidad para sortear los conflictos, y el segundo, relacionado, la constante negativa a discutir.

La base del funcionamiento de la asamblea era su apertura, pues en principio, todas y cada una de las mujeres que se acercaran podían participar, en total igualdad con las otras para tomar las decisiones en disputa. Se esperaba, además, que cada una se presentara a la asamblea a título personal, sin afiliación a alguna colectiva u organización mayor que supusiera una dirección política específica o que propiciara la división de las participantes en subgrupos. Pensábamos entonces que el feminismo nos convocaba a todas en conjunto, así como el machismo atravesaba a cada una ‘individualmente’ en el cuerpo y la vida. Por lo mismo, dentro de la asamblea no se discutían temas de teoría, nos negábamos a establecer un criterio que definiera qué era feminismo y qué no, fuera de lo que suponíamos era una especie de ‘sentido común feminista’. Sin embargo, este modo de organización no funcionó.

Durante las primeras asambleas se repitió la misma discusión una y otra vez, ‘¿por qué no pueden participar hombres?’, ‘¿por qué, si todas tienen derecho a hablar, no puedo manifestarme en contra del aborto?’, ‘¿por qué ustedes, tan radicales, nos victimizan al hablar en nombre de las mujeres?’. Enfrascarse en estas discusiones sin fin significaba no poder tomarse el tiempo para decidir y no poder actuar sin la sensación de estar cometiendo una injusticia: la de ser unas las que se atreven a hablar en público a sabiendas de que otras las van a escuchar y van a sostener sus palabras; la de ser unas pocas las que votan; la de ser un grupo pequeño las que se conocen, inevitablemente forman lazos y llaman mes a mes a reunirse y se reconocen; la de movilizarse, gritar, pintar por aquellas que no se aparecen nunca por ahí. La complicación, en resumen, fue que la asamblea se pensó como un espacio de todas las mujeres de la Facultad. ¿Pero cómo, si éramos unas mujeres concretas? Una, dos, tú, yo, nosotras.

Y, claro, no había criterios porque entre nosotras no se permitía juzgar, aunque lo hiciéramos todo el tiempo. Sin admitirlo, incluso sin decirlo, sin ponerle nombre. Poner unos límites a lo que se puede decir para posibilitar la discusión asamblearia es juzgar, lo hicimos y las corrientes de mujeres nuevas dejaron de llegar. Pero nos juzgábamos también entre nosotras, en especial cuando aparecieron divisiones que parecían requerir *una* toma de postura. Poco después del primer paro surgió la cuestión de quién era el sujeto, tal vez no del feminismo, pero sí de nuestra lucha; unas se acercaron más al feminismo radical trans excluyente y muchas otras rechazaron esa dirección. Al mismo tiempo, estaba el problema de la institucionalidad, la tremenda tensión entre las que no querían aceptar concesiones, las otras que opinaban que era inevitable buscar opciones dentro de la burocracia universitaria y aquellas que pensaban que era deseable incluso establecer instituciones feministas como parte de la UNAM. Ambas cuestiones importantes, en vez de dar lugar a la confrontación levantaron entre nuestras voces muros de silencio: compañeras que daban largas, que dejaban de contestar, que no volvían a las reuniones, que sólo hablaban en secreto fuera de las asambleas, compañeras que callaban.

El problema mayor, creo, fue esta absoluta negativa a discutir. Había cosas que simplemente no eran discutibles, como si no hubiera necesidad alguna de deliberar en aquello en lo que no congeniábamos; o estaba mal y lo rechazábamos o era irrelevante para lo que

íbamos a hacer. Creíamos que era posible actuar juntas siendo distintas y sin hablar de lo que nos diferenciaba, pero al final resultó que es terriblemente difícil ir a la acción sin pasar por las palabras. Al escuchar esta historia, sería fácil suponer que la asamblea terminó por dividirse en dos o tres facciones, pero eso no fue lo que sucedió. Porque lo que nos atravesaba era también la multiplicidad de nuestras relaciones: las amistades, las preferencias, los desencuentros, los romances, los disgustos y las afiliaciones fuertes. Lo que no supimos hacer fue cómo evitar que esa diversidad que tanto buscábamos al principio se convirtiera en una fuerza de disgregación.

En una de las últimas reuniones, a la que llegamos sólo 4 o 5, nos preguntamos unas a otras qué significaba ser una asamblea, qué tipo de compromisos y responsabilidades nos pedía y qué tipo de vínculo se había establecido entre nosotras. Lo curioso, creo, es que no lo hubiéramos pensado antes. Yo dije que me gustaría que contara nuestro trayecto de trabajo juntas más que las creencias y las consignas, que nuestro vínculo fuera el tiempo y los espacios compartidos, que ojalá pudiéramos como una planta crecer y brotar, tendiendo ramitas, hojas y flores al exterior. Lo cierto es que no tenía idea de lo que estaba diciendo, pero ahora he encontrado un nombre para lo que en ese entonces no supe expresar.

La figura de lo local absoluto nos hubiera permitido pensar que no fueron las sentencias y las afirmaciones las que hicieron la asamblea, sino el encuentro de nuestros cuerpos vivos y singulares, juntos para intercambiar la fragilidad corporal de las voces, y en ellas, las palabras: las historias de los dolores dejados por la violencia patriarcal, la intensa emocionalidad y la imprevisibilidad que colorea la toma de la palabra lejos de los oídos masculinos y *luego* las consignas, que rebotan de una voz a otra y sólo así toman su sentido, para todas las presentes y para cada una. Nos habría permitido pensar, pues, la prioridad de la resonancia de cuerpos en cualquier batalla por el significado. Así, antes de posturas abstractas - ‘opiniones’- que precedan al encuentro y pertenezcan a sus integrantes a ‘título individual’, la fuerza está en el encuentro corporal que es ya significativo. Esta figura nos habría permitido considerar que donde no hay acuerdo posible entre creencias opuestas hay que retornar a lo que las sostiene y posibilita: los cuerpos en la contingencia de la acción y el discurso compartidos. Creímos que podíamos actuar un nosotras sin hablar y nos equivocamos. Nos atoramos, en ese entonces, en la imposibilidad de articular nuestras

diferencias como un nosotros, limpio y libre de conflicto, pero la figura que he traído a cuento pone su acento en el espacio *entre* los cuerpos, que los une tanto como los distingue. Pues la canción polifónica es eso, un espacio para las voces, sus armonías, sus discordancias, su singularización que sólo puede escucharse en relación, sin olvidar que la voz está dirigida al lenguaje, que los cuerpos son parlantes y generan significados, a veces, nuevos. Es decir, y la temporalidad del relato da fe de ello, que el conflicto pudo surgir y hacerse articulable porque antes hicimos cosas y discursos juntas.

Al buscar una respuesta para los problemas que tuvimos no quiero negar ni mirar con malos ojos lo que sucedió después. Aunque no puedo afirmar con la facilidad de Brenda que nuestro precedente sentó bases que el movimiento de Mujeres Organizadas de la FFyL usaría después,<sup>379</sup> es cierto que algo hay que aprender en este relato sobre la imprevisibilidad de la acción. Lo que sí quiero decir, en cualquier caso, es que la falla la encuentro en nuestra incapacidad para reconocer y valorar el origen contingente y corporal de la fuerza de nuestras palabras. Me parece que no pudimos ver que las consignas por las que peleábamos no se sostenían en la pureza de una intención política *correcta* sino en el encuentro cara a cara de mujeres dispares. No tuvimos el valor de sostener el espacio político emergente *entre* nosotras a pesar de nuestras posiciones desiguales, no lo tenemos todavía. Pero, ahora, un concepto nacido en otras latitudes y para otro contexto me ayuda a nombrar lo que yo hubiera deseado en aquella reunión en los pastos de la UNAM, lo que todavía deseo.

Al menos, algo que sí logramos reconocer es que, aunque no era nuestro objetivo explícito, con nosotras se estaba modificando la manera de hacer política en la Facultad. En aquel primer paro feminista, cenando alrededor de una enorme olla de lentejas, nos reíamos comentando que era la primera vez que veíamos que había comida para compartir que no hubiera sido donada o comprada por aliadas externas, sino hecha por nosotras mismas. En los paros siguientes en la Facultad, la cocina común se había vuelto una necesidad tan obvia como la organización justa de la limpieza.<sup>380</sup> Tanto así que, en el largo paro por el temblor

---

<sup>379</sup> Esto lo señala en la conferencia antes citada.

<sup>380</sup> Naturalmente, hubo cocinas antes, cada vez que se hicieron necesarias, como en la huelga. Sin embargo, este tema apareció como una cuestión política a discutir en asamblea, al mismo tiempo que exigencias feministas han acompañado cada pliego petitorio escrito en los últimos años. “Esto quiere decir que el feminismo universitario no tiene genealogía con los movimientos estudiantiles, porque la agenda feminista no existe en pliegos petitorios previos al siglo XXI, pero también, que la lucha contra la violencia de género en

de septiembre del 2017, un veterano de los paros, fastidiado e incómodo por tener que discutir políticamente sobre tales temas, decía que aquello no era más que una prueba de la despolitización del movimiento estudiantil y que, sencillamente, le parecía conservador, al igual que las estrictas medidas de seguridad contra el acoso sexual. Lo quisiera él o no, en las asambleas de cada noche se discutían las acciones, los manifiestos y también el repartimiento de las actividades de cuidado necesarias para sostener cualquier toma. Aunque, quizá, siempre ha habido cierta consciencia de lo que significa en términos vivenciales tomar una institución, en aquella noche fría de octubre nosotras lo expresamos claramente y sin ambages: el paro no sólo es un modo de darnos tiempo y espacio para ese algo más que serían nuestras acciones políticas, él mismo es político como un modo de *habitar juntas*, aunque sólo sea una noche, un lugar que en principio busca negar esa posibilidad. Que dicho espacio sea, además, una universidad no es un detalle superfluo, pues, así como el feminismo ha buscado llevar el cuerpo al pensamiento, la toma lleva el cuerpo y sus cuidados al lugar del estudio.

De este modo, alimentarnos *entre* nosotras era cuidarnos unas a otras, quitando nuestra presencia, nuestra energía y nuestro cuidado de otros lugares. Algunas contaban cómo se habían escapado para estar en el paro, porque no se les permitía, *como mujeres*, estar fuera de noche; era por eso y no por decisión propia que no habían participado en tomas anteriores. Cenar juntas, además, fue parte del espontáneo intercambio de experiencias que nos llevó casi toda la velada; fueron contadas historias de dolor y de abuso, pero no me parece que quisiéramos llegar con ello a la conclusión de que éramos iguales. En un grupo de tal multiplicidad es posible notar que una no ha vivido ciertas cosas, terribles o maravillosas, que una no puede ni podría comprender todo. Queda entonces aprender a escuchar, hacerse responsable de la confianza de la otra e inclinarse a ella, sostenerla, como una espera ser sostenida si es necesario por aquellas que nos sorprenden con alguna libertad que queríamos para nosotras mismas. Además del cuidado, la toma estaba poblada con una intensa emocionalidad que podía ser mostrada con soltura y por una tranquilidad que provenía de la suspensión del miedo. Porque aquí, ahora y también entonces, muchas mujeres vivimos con

---

la educación del tipo media y superior es un fiel reflejo de la huelga feminista en las calles del país”, Brenda Medina, “Mujeres y feminismo en el movimiento estudiantil”.

miedo, en la calle y, otras, en sus propias casas.<sup>381</sup> La fuerza de la toma se alimentó de todo lo anterior: de los cuidados mutuos, la afectividad y el descanso del estar alerta. Tuvo su origen, pues, en una vulnerabilidad que no es suspendida, sino que deja de ser solitaria, que se pone-en-común.

Veónica Gago y María Galindo señalan que ha sido en los movimientos populares y feministas de Latinoamérica que, en los últimos años, han florecido las luchas por los territorios, la supervivencia y la vida, y los conceptos elaborados para defenderlas.<sup>382</sup> Se trata de luchas enraizadas, que conocen y reconocen la urgencia de las labores de cuidado y cuestionan desde estas necesidades concretas, politizadas en común desde una multiplicidad de movimientos, los conceptos que provienen de la teoría europea o norteamericana. Tal vez las peculiaridades de nuestra asamblea no se debieron a ello, pero sí es cierto que la organización que nos topamos entonces era espontáneamente distinta a la que conocíamos, aunque no siempre supimos aprovecharla. “A los compañeros no les gusta que hablen mujeres en las asambleas porque se ponen a llorar”, se quejó una en la primera asamblea feminista y quizá un ejemplo de nuestro mayor logro es que no hicimos esfuerzo por demostrarles lo contrario, simplemente, lloramos juntas porque eso también es hablar.

Entonces, con lo que comienza esta tesis y con lo que termina es la pregunta de siempre sobre qué estamos haciendo cuando nos juntamos a luchar y qué queremos hacer, hacia dónde nos dirige nuestro deseo. Es una pregunta circular porque hablo de un deseo

---

<sup>381</sup> El recrudescimiento de la violencia misógina actual tiene por escenario cotidiano, en un alto porcentaje, el hogar, la familia o las relaciones románticas. Verónica Gago lo examina en “Donde sucede hoy la guerra” y en “La guerra interna”, *op. cit.*, pp. 75-85. La ‘guerra’ refiere a lo que Federici ha llamado ‘un estado de guerra permanente contra las mujeres’, la violencia en su contra que se encuentra en el proceso de acumulación originaria del capitalismo, actualizada en lo que Rita Segato llama ‘nuevas formas de la guerra’, los modos actuales de violencia contra las mujeres.

<sup>382</sup> Verónica Gago, “Capítulo 3. Cuerpo territorio: el cuerpo como territorio de batalla”, en *op. cit.*, pp. 95-124; y María Galindo, “Capítulo 4. ¿Qué es la despatriarcalización?”, en *Feminismo urgente ¡A despatriarcar!*, pp. 133-179. Gago resalta que “La subordinación de las mujeres, de la naturaleza y de las colonias como lema de la «civilización» inaugura la acumulación capitalista y pone así las bases de la división sexual y colonial del trabajo”, *op. cit.*, p. 96. De modo que “domesticación y colonización son inseparables, ya que constituyen una relación específica tanto en el modo de explotar mano de obra como de subordinar territorios”, *ibid.*, p. 95. Así, los modos de opresión de las mujeres, la explotación de la tierra y la colonización se encuentran unidos en la concreción de las formas de trabajo y de violencia del sur global y la resistencia que se levanta contra ellos ha de hacerlo en conjunto. Por su parte, María Galindo afirma que el proyecto de despatriarcar surge de las condiciones específicas del proceso boliviano, pero es una propuesta a escala global, ante la crisis de los conceptos del feminismo.

concreto, que reconoce las necesidades del presente y se vale de las posibilidades leídas en él. Fue para confrontarla que me acerqué a la figura de lo local absoluto y al pensamiento de Adriana Cavarero. Pienso que la figura responde a los conflictos que he contado, pues permite pensar una manera no de sortear, pero sí de sobrevivir los conflictos que son inherentes a la organización y presenta a ésta, de hecho, bajo una nueva luz: tan corpórea como discursiva, múltiple, tan colectiva como singular. Pero, también, al acercarme al pensamiento de Cavarero, al masticarlo y darle vueltas desde las potencialidades de la lucha relatada, pienso que las críticas y las adiciones hechas al concepto desde la escucha, las vulnerabilidades inclinadas y los cuerpos-territorios dotan a lo local absoluto de mayor vitalidad y concreción que la que logra en su forma original, y que es imprescindible si ha de servirnos de algo.

En pocas palabras, si lo local absoluto es el espacio político establecido por la resonancia sonora de la canción polifónica, aquella que se da cuando el encuentro corpóreo y contingente de las voces singulares de cada quien y las palabras e historias en las que se expresa se hace escuchar, entonces esta figura nos convoca a pensar el vínculo que mantiene unida una comunidad, una organización o un movimiento político. Nos llama a figurarnos que el vínculo no es la fijeza de un sistema racional de creencias, como si la política dependiera, de nuevo, de una razón abstracta y superior; pero también nos dice que no son los cuerpos hechos un puro grito de dolor y rabia. En la canción polifónica los cuerpos se hacen palabras, juntos. Y las palabras son importantes, hay que tomarlas para venir al mundo. En este caso, tomarlas por asalto, con nuestros cuerpos. Además, la figura de lo local absoluto tal como la he dibujado resalta que la prioridad es la ineludible relación de codependencia que tenemos unos con otros, como la posibilidad y también como el motivo de su política: como he dicho, una canción es una celebración, de re-unirse, de armonizar y de diferenciarse en la multiplicidad de tonalidades existentes. Así, puede ayudarnos a repensar lo que hacemos cuando hacemos política, pues el hablarnos y narrarnos mutuamente requiere escucharnos, y esta escucha es un llamado a la responsabilidad y al cuidado, a inclinarnos –salir del eje vertical sin salir de sí– a las otras y a lo que nos rodea. Me ha confrontado precisamente porque nuestro problema fue no poder hablar, no poder hacer nada con nuestras discusiones; digamos, nos faltó escuchar, nos faltó inclinarnos y así no hay forma de resonar.

Aunque lo local absoluto está pensado como un espacio político alternativo a la verticalidad de las ciudades utópicas, al Ágora y a las planchas vacías del espacio público moderno, disponible para cualquier tipo de movimiento, lo cierto es que sus colores provienen especialmente de una política feminista. Una política de mujeres, que rechaza la lógica que desde hace siglos nos hunde en la (casi)homogeneidad de un sexo mudo y que quiere recuperar a la vez la imprevisibilidad de la lucha por un mundo habitable y co-creado en libertad. Sin embargo, al mirar hacia atrás para examinar lo que sucedió y lo que deseaba en mi tiempo pasado con la asamblea, hay un juego doble. Algo estaba sucediendo, a lo que puedo dar ahora ciertos sentidos en relación con lo local absoluto, pero éste último también me ayuda a nombrar lo que yo misma deseaba en medio de dicha situación. Curiosamente, las críticas que he dirigido a la figura en el capítulo 2 son cercanas a las cuestiones y ocurrencias que me impresionaron entonces y que todavía dictan muchas de mis preocupaciones. Hay pues un ponerse cara a cara o voz a voz entre mi singularidad y la del pensamiento de Cavarero, en una relación que es por supuesto absolutamente dispar y unilateral. Es por ello que he escrito el capítulo 3 y que he resaltado que lo local absoluto es una figura imaginaria, con su propia genealogía y concreción. No se trata, en la tesis, de querer aplicar lo local absoluto a lo que pasó, como si el relato fuera sólo su ejemplo, ni tampoco de fijarlo como un modelo a seguir. Sí se trata de envolverse con la figura, para buscar y trazar pautas tanto por lo que dice y permite hacer como por las fallas y los huecos que en ella se reconocen.

Ya la tonalidad del relato de mi experiencia en la asamblea da cuenta de lo que esta investigación me prestó. ¿Qué queda? En el encuentro de nuestras historias y nuestros cuerpos, que no por estar juntos dejan de ser este y este y este otro; en el dejarse afectar que significa tanto entrecruzarse como separarse y establecer espacios entre una y otra; en el cuidarse y sostenerse que es imperativo para hacer frente a la tremenda situación de violencia que nos amenaza en cada momento y que debe ser diferencial para acomodarse a la multitud de nuestras disparidades; es allí en donde nacen las prácticas y las palabras de la lucha, las contradicciones y las opiniones, porque nace también ahí el nombre de nuestras exigencias y las imágenes de nuestros sueños. Incluso, si nos atrevemos a sostener ese espacio y abrazamos su contingencia, puede ser allí en donde se genere algo que ya no dependa de las

cuestiones en conflicto ni de los viejos nombramientos ni de lo que éramos antes, algo, pues, *imposible*.

Y aun si no ocurre, yo estoy aprendiendo a pensar en la encrucijada de estos problemas, de esta autora y de las tradiciones que he trabajado a lo largo del texto. Pues un pensamiento situado, he aprendido, no consiste sólo en decir el lugar que se ocupa en el mapa social, sino en hacerse cargo de lo que se trae consigo, tomar sus interlocutoras y elegir dónde pararse.

## Bibliografía

### Libros

Arendt, Hannah, *La condición humana*, 1ª Edición, Paidós, Buenos Aires, 2003.

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespinoña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

Aristóteles, *Política*, trad. y notas Manuela García Valdés, Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

Cavarero, Adriana, *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, foreword by Rosi Braidotti, trad. Serena Anderlini-D'Onofrio y Áine O'Healy, Routledge, New York, 1995.

Cavarero, Adriana, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, trad. Paul A. Kottman, Routledge, New York, 2000.

Cavarero, Adriana *Stately Bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, trad. Robert de Lucca y Deanna Shemek, The University of Michigan Press, EUA, 2002.

Cavarero, Adriana, *For More Than One Voice. Towards a Philosophy of Vocal Expression*, trad. Paul A. Kottman, Stanford University Press, California, 2005.

Cavarero, Adriana, *Horrorismo, Nombrando la violencia contemporánea*, Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, trad. Saleta de Salvador Agra, Anthropos-UAM Iztapalapa, Barcelona-Ciudad de México, 2009.

Cavarero, Adriana *Inclinations. A Critique of Rectitude*, trad. Amanda Minervini y Adam Sitze, Stanford University Press, California, 2016.

Diótima, *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, trad. María Milagros Rivera Garretas, ICARIA Editorial, Barcelona, 1996.

Fricke, Miranda, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, trad. Ricardo García Pérez, Herder, Barcelona, 2017.

Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019.

Galindo, María, *Feminismo urgente ¡A despatriarcar!*, lavaca Editora, 2014.

Huzar, Timothy J. y Woodford, Clare (eds.), *For a Feminist Ethics of Nonviolence*, Fordham University Press, New York, 2021.

Leyva Solano, Xóchitl e Icaza, Rosalba (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Clacso-Cooperativa Editorial Retos-Institute of Social Studies, Buenos Aires-San Cristóbal de las Casas-La Haya, 2019.

Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Cuadernos inacabados, horas y HORAS, Madrid, 2004.

Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Cuadernos inacabados, horas y HORAS, Madrid, 1994.

Paredes, Julieta y Comunidad Mujeres Creando Comunidad, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, El Rebozo-Zapateándole-Lente Flotante-En cortito que's palargo,-AliFem, México, 2013.

Saez Tajafuerce, Begonya (ed.), *Cuerpo, memoria, representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Mujeres y culturas, Icaria Editorial, Barcelona 2014.

Woolf, Virginia, *Tres Guineas*, trad. Andrés Bosch, Editorial Lumen, España, 1999.

Zerilli, Linda M., *El feminismo y el abismo de la libertad*, trad. Teresa Arijón, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

## Capítulos y Artículos

Acossatto, Romina y Sendra, Mariana, “Movimientos feministas en la era digital. Las estrategias comunicacionales del movimiento Ni Una Menos”, en *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, año 6, núm. 8, agosto-diciembre 2018, pp. 117-136.

Acosta, María del Rosario, “Gramáticas de la escucha. Aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica”, en *Ideas y Valores*, vol. 68, Sup. núm. 5, 2019, pp. 59-79.

Acosta, María del Rosario, “Ser despojado de la voz propia. De una fenomenología feminista de la voz a una aproximación a la violencia política desde la escucha”, en Luciana Cadahia y Ana Carrasco-Conde (eds), *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*, Herder, Barcelona, 2020.

Acosta, María del Rosario, “Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: apuntes para una descolonización de la memoria”, en *eidos. Revista de filosofía*, núm. 43, 2020, pp. 14-40.

Bacci, Claudia, “Ahora que estamos juntas: memorias, políticas y emociones feministas”, en *Revista Estudos Feministas*, Sección temática Feminismos, Afecto y política, Florianópolis, vol. 28, núm. 2, 2020.

Bono, Paola, y Kemp, Sandra (eds), *Italian feminist thought: a reader*, Basil Blackwell, EUA, 1991.

Borges, Jorge Luis, “Funes, el memorioso”, en *Ficciones*, 1944, consultado en *Petrotecnia*, junio, 2004, pp. 94-96.

Buendía, Irinea, en Alejandro Melgoza, “El gobierno del Estado de México derriba cruces rosas para olvidar feminicidios”, VICE, 24 de noviembre del 2016.

Cabnal, Lorena, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR, Las Segovias, 2010.

Cavarero, Adriana, “Para una teoría de la diferencia sexual”, en *Debate feminista*, vol. 12, núm. 1, octubre, 1995, pp. 152-184.

Cavarero, Adriana, “Politicizing Theory”, en *Political Theory*, vol. 30, núm. 4, What Is Political Theory? Special Issue: Thirtieth Anniversary, agosto 2002, pp. 506-532.

Cavarero, Adriana con Elisabetha Bertolino, “Beyond Ontology and Sexual Difference: And Interview with the Italian Feminist Philosopher Adriana Cavarero”, en *d i f f e r e n c e s. A Journal of feminist cultural studies*, vol. 19, núm. 1, Brown University, 2008, pp. 128-167.

Cigarini, Lia, “La relación dual en el movimiento de mujeres”, *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*, núm. 59, 2020, pp. 16-25.

de Lauretis, Teresa, “La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y Gran Bretaña”, trad. Salvador Mendiola, en *Debate Feminista*, vol. 2, septiembre 1990, pp. 77-116.

Dorronsoro, Begoña, “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias.”, *IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES*, 6-7 diciembre 2013, 10 págs.

Escobar, Marisol Anzo, “De la primavera violeta al maremoto feminista: cinco años del #24A”, CIMAC noticias, 30 de abril del 2021.

Grassi, Ernesto, “Retórica y Filosofía: La tradición humanística” (parte 1), trad. Joaquín Barceló, en *Revista de filosofía*, vol. 16, núm. 1-2, 1978, pp. 7-24.

Grassi, Ernesto, “Retórica y Filosofía: La tradición humanística” (parte 2), trad. Joaquín Barceló, en *Revista de filosofía*, vol. 17, núm. 1, 1979, págs. 25-46.

Jonas, Hans “La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos”, en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000.

López, Oscar, “Estadounidenses en Ciudad de México: escapar de los confinamientos en otro país”, *The New York Times*, 3 de enero de 2021.

Martínez Ruiz, Rosaura, “Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy”, en *Psychoanalysis, Culture & Society*, 2020.

Medina, Brenda, “Mujeres y feminismo en el movimiento estudiantil”, en *Revista Común*, 9 de marzo de 2020.

Muraro, Luisa, “El pensamiento de la experiencia”, en *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*, núm. 33, 2007, pp. 41-46.

Pérez Orozco, Amaia, “Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico”, en *Revista de Economía Crítica*, núm. 5, marzo 2006, pp. 7-37.

Rigney, Ann, “Differential Memorability and Transnational Activism: Bloody Sunday, 1887-2016”, en *Australian Humanities Review*, vol. 59, abril-mayo 2016, pp. 77-95.

Rivolta femminile, “Manifiesto de Rivolta Femminile”, en *Debate feminista*, vol. 2, México, septiembre 1990, pp. 117-122.

Ruiz-Navarro, Catalina, “#MiPrimerAcoso: la historia detrás del trending topic”, VICE, 24 de noviembre del 2016.

Ryan, Kevin, “Thinking Sexual Difference with (and against) Adriana Cavarero: On the Ethics and Politics of Care”, en *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 34, núm. 2, primavera 2019, 20 págs.

Sánchez, Rebecca, “Human Bodies Are Words: Towards a Theory of Non-Verbal Voice”, *CEA Critic*, vol. 73, núm. 3, primavera-verano, 2011, pp. 33-47.

## **Conferencias**

“Nueva ola feminista en América Latina y sus críticas a la colonialidad”, Museo de la mujer,  
7 de mayo del 2022.