


Feminismo el “hijo bastardo” de la modernidad capitalista. Tensiones con el liberalismo, el comunitarismo y la posibilidad de un feminismo democrático-radical

Feminism the “bastard child” of capitalist modernity
Feminismo o “filho bastardo” da modernidade capitalista

Ángela Boitano Gruettner  *

Universidad Diego Portales, Chile

Resumen

El propósito de este texto es examinar la contribución del feminismo en cuanto herramienta crítica de la modernidad, tanto en su versión liberal como comunitarista. Esta revisión permitiría esclarecer los fundamentos teóricos de los feminismos actuales. Se sostendrá que el feminismo ha sido, desde sus orígenes, una llamada de atención a una situación de injusticia, que la fuerza del feminismo es incontestable y que su contribución epistemológica para una redefinición de la subjetividad es inestimable. Este espíritu emancipatorio -que abrevia de la modernidad- ha devenido diverso al dar cuenta de los desafíos que el “sujeto-mujer” impone. Se desarrollan las principales críticas del feminismo a los planteamientos del liberalismo que supone un sujeto que transa en igualdad de condiciones en un mercado de derechos. Se exponen los problemas que plantea el feminismo a las corrientes del comunitarismo que fijan los destinos a los mandatos de una comunidad. El texto plantea una reflexión crítica de los feminismos que se han visto entrampados en luchas identitarias o culturalistas dejando de lado una política social de la justicia. Esta crítica se sintoniza con la pregunta acerca de la posibilidad de un feminismo democrático radical que asuma la tensión ineludible entre afirmarse políticamente como identidad y servirse de la deconstrucción como crítica a la representación de identidad.

Palabras clave: feminismos – liberalismo – comunitarismo – democracia radical

Abstract

The purpose of this text is to examine the contribution of feminism as a critical tool of modernity, both in its liberal and communitarian version. This revision would make it possible to clarify the theoretical foundations of current feminisms. It will be argued that feminism has been, from its origins, a wake-up call to situation of injustice, that the force of feminism is incontestable and that its epistemological contribution to a redefinition of subjectivity is invaluable. This emancipatory spirit – which springs from modernity – has become diverse in accounting for the challenges that the “subject-woman” imposes. The main critiques of feminism are developed to the approaches of liberalism that supposes a subject that compromises on equal terms in a market of rights. The problems posed by feminism are exposed to the currents of communitarianism that fix the destinies to the mandates of a community. The text proposes a critical reflection of feminisms that have been trapped in identity or culturalist struggles leaving aside a social policy of justice. This critique is in tune with the question about the possibility of a radical democratic feminism that assumes the inescapable tension between asserting itself politically as an identity and using deconstruction as a critique of the representation of identity.

Keywords: feminisms – liberalism – communitarianism – radical democracy

Resumo

O objetivo deste texto é examinar a contribuição do feminismo como ferramenta crítica da modernidade, tanto em sua versão liberal quanto comunitária. Essa revisão possibilitaria esclarecer os fundamentos teóricos dos feminismos atuais. Argumentar-se-á que o feminismo tem sido, desde suas origens, um alerta para uma situação de injustiça, que a força do feminismo é incontestável e que sua contribuição epistemológica para uma redefinição da subjetividade é inestimável. Esse espírito emancipatório – que vem da modernidade – tornou-se diverso na contabilização dos desafios que a “sujeito-mulher” impõe. As principais críticas ao feminismo são desenvolvidas para as abordagens do liberalismo que supõe um assunto que se compromete em igualdade de condições em um mercado de direitos. Os problemas colocados pelo feminismo estão expostos às correntes do comunitarismo que fixam os destinos aos mandatos de uma comunidade. O texto propõe uma reflexão crítica dos feminismos que foram presos na identidade ou lutas culturalistas deixando de lado uma política social de justiça. Essa crítica está em sintonia com a questão sobre a possibilidade de um feminismo democrático radical que assuma a inescapável tensão entre afirmar-se politicamente como identidade e usar a desconstrução como crítica à representação da identidade.

Palavras chave: feminismo – liberalismo – comunitarismo – democracia radical

DOI: 10.5281/zenodo.6983983

*Contacto:angela.boitano@mail.udp.cl Es Doctora en Filosofía, Magíster en Sociología y Psicóloga clínica, Pontificia

1. FEMINISMOS DIVERSOS Y SUS DESAFÍOS TEÓRICOS

Comienzo con esta cita de Butler para enmarcar la reflexión que se plantea en este texto,¹ a saber: la necesidad de esclarecer los fundamentos teóricos de los feminismos en boga.

si distintos movimientos hablan en nombre de lo que es universalmente verdadero para todos los seres humanos, y no solo no coinciden respecto de la cuestión normativa sustantiva de lo que es bueno, sino que también entienden su relación con este universal postulado en discursos semánticamente disonantes, entonces parecería que una tarea del intelectual contemporáneo consiste en descubrir cómo navegar, con una noción crítica de la traducción en sus manos, entre esos tipos de aspiraciones a la universalización que se hallan en competencia (Butler 2011 168).

Lo que se analiza en este texto es reacción a un debate, coyuntural en su aparición –me refiero a la diversidad de feminismos que se han hecho visibles en estos últimos años–²y, al mismo tiempo, trascendental en tanto plantea un cuestionamiento al modo como nuestras sociedades liberales enfrentan con sus categorías universales demandas por reconocimiento, mayor participación, reparación de injusticias y la disputa por el poder. Las demandas de los feminismos superan el respeto a los derechos individuales y ponen en jaque las nociones de identidad política, ciudadanía y derechos subjetivos. Los feminismos nos reenfocan en un sujeto que se ubica a horcajadas entre la emergencia de un individuo portador de derechos que, a la vez, apela a la pertenencia a un colectivo.

Esta es una reflexión urgente y necesaria desde la perspectiva de la filosofía política para entender teóricamente los matices del feminismo como un fenómeno plural que, al mismo tiempo, apela a procesos de ruptura y creatividad. Este texto interroga por el exterior constitutivo de un feminismo que imagino la mejor versión de las muchas que circulan: un feminismo democrático-radical. Esta propuesta implica politizar la discusión acerca del sujeto del feminismo y sus demandas, desnaturalizarlo e historizarlo. En definitiva, relevar la dimensión política de esta discusión asumiendo lo que señala Chantal Mouffe acerca de la cualidad democrática que caracterizaría ese feminismo, dice: “la democracia solo puede existir cuando ningún agente social está en condiciones de aparecer como dueño del fundamento de la sociedad y representante de la totalidad” (1999 19).

La propuesta de un feminismo democrático y radical supone la adopción de una perspectiva antiesencialista y reflexiva desde la cual se destaca la crítica del sujeto unitario sin que eso implique asumir acríticamente la existencia de un sujeto situado. La filosofía política aporta en la comprensión de estos supuestos y nos permite afirmar que no habría un sujeto definitivo sino un sujeto marcado por la diferencia sexual que se desplaza, no sin tensiones, entre lo académico, lo teórico y lo político. Las luchas feministas se considerarán acá como un fenómeno no sólo cultural, sino fundamentalmente político. Y al hacer esta distinción me refiero al debate Honneth-Fraser (2006), en el cual me ubico filosóficamente en la lógica de Fraser por dos razones. Porque los feminismos debiesen examinar al sujeto que reivindican y, desde ahí, considero que este sujeto mujer no reclama sólo reconocimiento a su diferencia sino también reparación de injusticias económicas estructurales, esto hace de las demandas feministas disputas por el poder. Una segunda razón, alude a que los feminismos críticos de la modernidad han asumido en ocasiones posiciones muy conservadoras al oponerse al universalismo ilustrado. Renunciar al aspecto

Universidad Católica de Chile. Es académica de la Escuela de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales e Historia, Universidad Diego Portales. Dirige el Observatorio de Desigualdades del Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (ICSO) de la UDP y es miembro de la Red de Filósofas Feministas en Chile. Desde 2021, preside ACHIF.

¹Con esta misma cita comenzaba mi tesis doctoral en filosofía (Boitano 2014). Este artículo es tributario de esa tesis en que se analizaba la demanda indígena desde una perspectiva filosófica. En esa tesis muchas de las temáticas, análisis y nudos críticos derivaron de mis lecturas de la bibliografía feminista disponible.

²Me refiero al mayo feminista del 2018, posteriormente el “estallido social” del año 2019 que vehiculizó muchas demandas de los feminismos. Estos eventos se desarrollaron no sólo en Chile sino en otros lugares del mundo adoptando diversas manifestaciones, por ej.: el “meetoo”, “ni una menos”, etcétera.

emancipatorio del universalismo ha llevado en ocasiones a una absurda e imposible vuelta a nociones de mujer ligadas a la naturaleza, a lo ancestral o lo pre-político.³

Las críticas al liberalismo suelen llevar a la adopción de tesis más bien comunitaristas. Estas últimas suelen limitar ciertas libertades ganadas en la lucha por la igualdad y la justicia. Por otra parte, asumir la “disolución de las marcas de certeza” propias de la democracia moderna no puede conducir hacia una balcanización de los problemas sociales como la injusticia, la desigualdad, el irrespeto, etc. En efecto, el feminismo, el “hijo bastardo de la modernidad”, emerge en este entramado de individualización y lenguaje de derechos. Surge marcado. Emancipado. Pero, por lo mismo, debe saldar cuentas con su momento filosófico. Me pregunto ¿Qué injusticias pretende reparar? ¿Cuál es su exterior constitutivo? ¿Qué consecuencias perversas surgen de su defensa de la “mujer a secas”? Puede llamar la atención esta formulación, pues se sostiene que ya esta categoría ha sido desmantelada, por diversos feminismos (los estudios queer, feminismos negros y chicanos, etc.) pero se sigue reproduciendo en las prácticas y discursos feministas “sumar mujeres” como si eso bastara para asegurar la paridad. ¿Qué compromisos asume y con qué ideologías se asocia?

Propondré, como señalaba al comienzo, un tipo de feminismo político que se nutre de las tesis de la democracia radical, tal como la plantean Butler, Fraser, Mouffe, Benhabib y Spivak entre muchas otras. La noción de democracia radical proporcionaría claves para pensar en la agenda teórica de los feminismos, que hoy no siempre han reflexionado acerca de los fundamentos teóricos de sus afirmaciones y prácticas políticas. La tarea del/de la intelectual contemporáneo/a es usar el arma de la crítica para denunciar malos usos de loables movimientos sociales en cuyo nombre se perpetúan nociones dañinas para la vida con Otros.

Volveré a este tema, antes quiero detenerme en el análisis de los feminismos y su diálogo con el liberalismo y el comunitarismo. Porque aquí coincido con Wellmer, para quien la controversia entre liberales y comunitaristas pareciera tener, pese a todo, un terreno común. Es más, dirá que esta tensión “opera sobre el suelo de las mismas sociedades, a saber, de las sociedades liberales y democráticas de América del Norte (y crecientemente también de Europa Occidental). Su disentimiento, por tanto, es en buena parte un disentimiento dentro de orientaciones valorativas comunes” (1996 80). Mientras para los liberales los derechos individuales constituyen el núcleo de la tradición liberal, para los comunitaristas estos derechos “pueden convertirse en un momento productivo en el seno de formas de vida comunitarias” (1996 81).

En efecto, es imposible pensar en un “afuera” de las sociedades occidentales de las que somos parte, aunque entiendo también que dentro de estas formaciones culturales el arma de la crítica puede hacer ver horizontes radicales. Por lo mismo interrogamos acerca de la sintonía de los feminismos con una democracia de cuño radical pues ese terreno, en el que confluyen además marxismo, ecologismo, etc. y el mismo psicoanálisis, sería un terreno común en que se cimentaría un feminismo más saludable, crítico de sí mismo, autoconsciente de sus límites y consciente de sus perversiones. Imaginar una democracia “radicalizada y plural” supone examinar ciertos supuestos epistemológicos del Iluminismo, hacer una crítica al racionalismo y al esencialismo pues a través de esta crítica se podría dar cuenta de manera más adecuada de la multiplicidad y diversidad de luchas políticas contemporáneas, caracterizadas por la emergencia de identidades diversas que responden a variadas experiencias de injusticia.

Me adelanto así a la discusión de ciertos feminismos con el liberalismo. El feminismo ha rechazado al universalismo de la ilustración, pulverizando al sujeto unitario y haciendo visibles las diferencias que fueron borradas. Pero, como todo anverso tiene su reverso, al abrazar la diferencia retrotrayéndola a identidades esenciales hacemos del feminismo un movimiento muy conservador que excluye la emergencia de identidades posmodernas. No hay mujer universal, aunque tampoco es saludable promocionar “una estética del fragmento y, para decirlo todo, una

³Reafirmo la expresión “en ocasiones” pues entiendo que es posible pensar la diferencia desde perspectivas no esencialistas ni inmóviles como se ve en análisis feministas de Donna Haraway, Audre Lorde o Gloria Anzaldúa. Se pretende precisamente dialogar críticamente con los feminismos que piensan la diferencia desde perspectivas que fijan el sujeto mujer a una naturaleza.

nueva forma de fetichismo ideológico” (Grüner 1998 26).

Butler permitiría integrar esta tensión entre particularismos versus universalidad a través de su noción “universalidades en competencia” para referirse explícitamente a las formulaciones aparentemente particularistas que construyen los movimientos sociales en resistencia. Dirá al respecto:

No me resulta evidente que sectores sociales dados o, en realidad, movimientos sociales dados sean necesariamente particularistas antes del momento en que articulan sus objetivos como los objetivos de la comunidad en general. Por cierto, los movimientos sociales pueden muy bien constituir comunidades operantes con nociones de universalidad que tienen apenas un aire de familia con otras articulaciones discursivas de universalidad. En estos casos, el problema no es presentar lo particular como representativo de lo universal, sino decidir entre universalidades en competencia (2011 167).

En efecto, las reivindicaciones, por particulares que sean, apuestan siempre por el estatus moral y político de la universalidad. Sin embargo, no se trata de una universalidad de tipo lógico. Los conceptos de universalidad contingente y de universalidades en competencia permitirían comprender mejor la controversia que suscitan las demandas de las minorías, pues desafían el espíritu emancipatorio que han representado las luchas por la igualdad y la inclusión. El problema lo constituye el hecho de que lo universal se asocie a una representación restrictiva de la comunidad y la ciudadanía, cuando se equipara a ciertas instituciones de parentesco, o cuando se lo identifica racialmente con un grupo. En todos estos casos se produce una resistencia en nombre de un tipo de universalidad menos restrictiva que incluye las experiencias particulares que han sido excluidas.

Vamos entonces al diálogo crítico entre los feminismos con el liberalismo y el comunitarismo.

2. CRÍTICAS DE LOS FEMINISMOS AL IGUALITARISMO ILUSTRADO Y A LAS PRETENSIONES COMUNITARISTAS

El feminismo es el hijo bastardo de la modernidad o, según Valcárcel “es el hijo no querido del igualitarismo ilustrado” (Amorós 2000 23) pero, como todo hijo/a no deseado/a ni reconocido/a, posteriormente, suele radicalizar el legado de sus padres. En efecto, el tejido socio-cultural en que surge el feminismo como movimiento social que luego se masifica paulatinamente, lo constituyen las condiciones de vida burguesa occidental de la década de los '60. Fraser lo refiere en *Iustitia interrupta*, ahí señala que la primera ola⁴ de feminismo se produce entre los '60 y '80, momento en que el debate se produce entre feministas “de la igualdad” y feministas “de la diferencia” o “feminismo cultural”. Estas discusiones tocaban discrepancias en torno a la naturaleza y causa de las injusticias de género, y al modo en que se solucionaban estas (Fraser 1997 232-5). Una segunda ola surge como respuesta a las propuestas de mujeres lesbianas y mujeres de color. Hablamos acá de los feminismos racializados que tematizan la opresión de clase al interior del feminismo burgués y las opresiones de género al interior de algunos movimientos negros, cuestiones que reflexiona también Angela Davis (1981). Su planteamiento, tan vigente aún, sostiene que rescatar las diferencias o promover la igualdad en sí mismas no asegurara la justicia. Pues hay desigualdades que producen injusticia y hay tratamientos igualitarios que también lo hacen, por eso hay que revisar las demandas y los interlocutores a los que se dirigen. En síntesis, esta etapa pone en tensión esa falsa universalización y supuesto de igualdad del liberalismo. La segunda ola del feminismo occidental burgués mostrará que el género no es el único eje que explica las opresiones que experimentan las mujeres. Las variables clase, raza o

⁴Uso esta nomenclatura para referirme a una tradición que ha periodizado los feminismos, a riesgo de invisibilizar otras genealogías feministas no occidentales.

etnia, nacionalidad, orientación sexual explican otras formas de subordinación que el feminismo de la primera ola no había considerado. Finalmente, la tercera ola, alrededor de los años '90, se denomina feminismo “de las diferencias múltiples que intersectan” (Fraser 1997 240) y se concentra en los debates acerca de la identidad de grupo y la diferencia cultural. Al interior de este momento se advierten dos grandes orientaciones: una anti-esencialista, y otra que aboga por el multiculturalismo. Ambos encarnan tensiones de las que trataré en este texto.

Un tema controversial se teje en torno al modo en que se tratan teóricamente las diferencias intragrupo o culturales. Los problemas que se advierten en estas discusiones tienen dos flancos: una elusiva definición de cultura y otra –derivado de ésta– la discusión acerca de cuál y cuánta diversidad cultural debiese ser preservada, cómo y por quienes. Kymlicka define las culturas societales como:

formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida (1996 112).

Este es un modo de concebir a la cultura como una totalidad relativamente fácil de delimitar, congruente con un grupo humano cuyo relato identitario es compartido y no tiene fisuras. Benhabib lo ha criticado como una “sociología reduccionista de la cultura” (2006 27) o “trampa del esencialismo culturalista” (2006 113-6). En su lugar propone atender al registro práctico o los relatos del hacer y al relato narrativo, lo que implicaría una actitud normativa hacia los relatos de acciones, que se construirían siempre controversialmente. Es la razón por la cual se protegen las fronteras culturales mediante rituales y meta-relatos que resignifican las prácticas para reubicarlas en el espacio conocido de la “cultura”. Según Benhabib las culturas societales que define Kymlicka, prácticamente, “no existen” (2006 112), pues las culturas no son nunca homogéneas, sino por el contrario, estarían siempre formadas por relatos contradictorios y fluidos, dinámicos y cambiantes. Tampoco tienen siempre expresión institucional, muchas veces suelen ser informales e incluso amorfas. Los feminismos como fenómeno cultural han transitado por cuestionamientos a sus cierres constitutivos. Podemos decir que los feminismos de los '60 fueron culturalmente homogéneos, se complejizaron posteriormente al incorporar experiencias de mujeres de culturas negras o de clases subordinadas y operaron otros cierres. Volveremos a esto.

En cuanto a la discusión acerca de la atribución de una común esencia a los individuos ¿Cuál es el problema? Lo mencionaba al comienzo, el espíritu de la modernidad tiene de emancipatorio que produce una remoción de los órdenes tradiciones de estatus e instala en el imaginario social la idea de igualdad (cfr. Taylor 2006). Es ese supuesto el que interrogan los feminismos y lo que quedó invisible tras el acuerdo social de los modernos. Sabemos que la atribución de una esencia común a los individuos que pertenecen a determinados grupos culturales tiene la ventaja de promover la representación política que, generalmente, surge como parte de un espíritu emancipatorio. Pero el peligro evidente es que al omitir las diferencias intragrupalas, se puede cometer el error de invisibilizar algunas demandas que surgen de opresiones al interior de los mismos grupos hacia sus propias minorías: “Así, instalada la defensa desde esta perspectiva homogeneizadora de los individuos miembros de minorías, se socava la posibilidad de articular prácticas y discursos de resistencia, precisamente por sus afanes de universalidad” (Boitano 2011 310).

Se trata entonces de confiar sólo parcialmente de las afirmaciones universalistas pues suelen ser prescriptivas y excluyentes, al mismo tiempo que tienden a no considerar lo no narrativizado de los privilegios y subordinaciones en que se ubican los individuos. Carole Pateman es clara al señalar que las mujeres no estaban incluidas en el contrato social; de este acuerdo surge la idea de ciudadanía moderna y esta “ajenidad” de las mujeres en la esfera pública no es, entonces, un simple prejuicio del “vulgo”, sino que está arraigado en el pensamiento fundacional de la teoría de la democracia moderna. Pero la reacción al universalismo igualitarista ha producido una forma indiscriminada de antiesencialismo que produce inmovilismo político y una acentuada política de

la identidad. Una cultura de la cancelación se explica por esa vía. La reacción al comunitarismo, por otro lado, produce una ilusión de que toda esencia puede ser decidida arbitrariamente como si se consumiera identidad en un escaparate. Así podemos mapear grupos feministas que adhieren a un tipo de lesbofeminismo, ciberfeminismo, ecofeminismos, feminismos trans-fóbicos solo por mencionar algunos que no logran convenir en una política democrática que los valide como adversarios válidos en la contienda por derechos. Falta la política. Porque una cosa es evitar las categorías esencialistas, otra es renunciar ingenuamente a lo que Spivak señalaba originalmente como “esencialismo estratégico” (1998). En efecto, aceptamos teóricamente que las identidades se entienden como “posición” dentro de un sistema de diferencias, y, por tanto, construidas socialmente, pero eso no debiera implicar la renuncia a la invocación performativa de una identidad con el fin de animar la resistencia política. Eso supone insistir en la diferencia, ante la amenaza de borradura de ésta.

Nos detenemos en este punto antes de seguir. Butler resignifica este esencialismo estratégico, al que se acusó de darle carta de ciudadanía al esencialismo con todos los problemas que este supone, a saber: cierto “cierre” que impediría dar lugar a lo no previsto de las identidades. Así ella opta por darle el nombre de “esencialismo operativo”. Por su parte Hall señalará que “resulta demasiado tentador caer en la trampa de presuponer que, como se ha deconstruido teóricamente el esencialismo, éste ha quedado desplazado políticamente” (Hall, en Mezzadra 2008 131). Para ilustrar este tema se puede revisar el affaire du foulard que analiza Benhabib (2005 133-142). Es el caso en el cual las autoridades francesas prohíben el uso del velo a estudiantes musulmanas en escuelas públicas, lo que produce un conflicto político-cultural con miembros de estas minorías. En efecto, un grupo de estudiantes musulmanas inmigrantes reclama respeto igualitario a sus creencias, defendiendo un derecho que tradicionalmente simbolizaría la represión de la sexualidad femenina, pero –en lo que podría ser considerado una paradoja– ellas resignifican el uso del velo y este se torna un ejercicio moderno de la libertad. Según Benhabib:

fueron las normas igualitarias del sistema educativo francés lo que sacó a estas niñas de las estructuras patriarcales de sus hogares y las introdujo en la esfera pública francesa, y les dio la confianza y la capacidad de dar nuevo significado al uso del *foulard* (2005 137).

Una lectura más cercana culturalmente la hace Chandra Talpade Mohanty, para quien las feministas del primer mundo suelen homogeneizar la experiencia de las mujeres instalando la idea de que la vulneración de los derechos de las mujeres se expresa siempre de la misma manera y las prácticas de resistencia debieran en consecuencia ser las mismas. Examinar esta crítica permite reconocer que el uso del velo entre las mujeres de Arabia Saudita e Irán es bastante diferenciado, que no siempre simboliza el control sobre las mujeres. Mohanty dice que:

mujeres iraníes de clase media utilizaron el velo durante la revolución de 1979 como señal de su solidaridad con sus hermanas de clase obrera, con velo, mientras que, en el Irán contemporáneo, las leyes islámicas obligatorias dictan que todas las mujeres iraníes lleven velo (Mohanty 2008 90-1).

Es un claro ejemplo de cómo un gesto o un acto puede revestir significados distintos en contextos históricos diferentes. En efecto, no siempre es un gesto de sumisión, tampoco es siempre emancipatorio.

Una segunda controversia alude al monto de diversidad cultural que puede ser aceptada. En otras palabras, cómo hacer legítima una defensa de derechos especiales de grupo para aquellos grupos que violan los derechos de sus miembros en una sociedad liberal, cuando su condición de minoría pone en peligro la continuidad de su cultura (Avishai y Moshe 1999). Según Moller-Okin (cfr. 1999), la defensa de derechos especiales de grupo no siempre es legítima, pues la mayoría de las culturas –tanto liberales como no liberales– se articularían, en mayor o menor grado, en torno a núcleos de creencias que ubican a las mujeres en lugares subordinados. No advertir esto

puede amparar injusticias pues al elaborar políticas sensibles a las diferencias culturales, de paso, se invisibilizan modos de opresión intragrupo. Así el multiculturalismo enfrenta tensiones con formas específicas de demanda por justicia como el feminismo. Tal vez las más agudas con los feminismos de base étnica.

Es el problema de los derechos especiales para algunos grupos. Este suele ser la clásica demanda culturalista, aquella en que se apela a la reivindicación de identidades ancestrales, en la cual se pueden omitir las prácticas que discriminan internamente a sus miembros. Estas discriminaciones intragrupales no siempre son visibles pues ocurren en la esfera privada y que pasan por alto el control sobre la mujer que se ejerce en este ámbito. Quienes defienden los derechos de grupo para las minorías dentro de los estados liberales, no han abordado esta crítica y tienden a tratar a los grupos culturales como monolíticos, dando mayor visibilidad a las diferencias “entre” grupos que a aquellas que se producen “intra” grupo y prestando escasa atención a la esfera privada.

Los feminismos indígenas o racializados han abordado esta problemática al poner el foco en el cúmulo de ideologías y prácticas en materia de género invisibles para sus miembros. Sostienen que el control de los hombres sobre las mujeres se facilita y apoya de muchas maneras, tanto en leyes que las oprimen como, informalmente, en la esfera privada y doméstica mediante patrones culturales que las devalúan. En este aspecto los derechos de grupo pueden ser potencialmente perjudiciales para las minorías subordinadas del endogrupo, es el caso del reconocimiento de derechos culturales a grupos que limitan la capacidad de mujeres y niñas de vivir con una dignidad igual a la de los hombres y a vivir según lo que libremente elijan (cfr. Moller-Okin 1999).

Así concebida la cultura termina siendo un acuerdo acerca de asuntos domésticos que no se someten a discusión y para ciertas minorías intragrupo. Por lo que las mujeres, que no gozan de libertad para decidir cómo conducir sus vidas, puede que no tengan un claro interés en la preservación de la cultura que las oprime. Ellas podrían estar mucho mejor fuera de la cultura en la que nacieron, aunque su cultura corra el peligro de extinguirse. Por lo tanto, para hacer legítima la concesión de derechos especiales a grupos minoritarios subordinados, esta concesión debiera estar supeditada a evitar las inequidades dentro del grupo, especialmente la desigualdad entre los sexos, pues pareciera ser que esta desigualdad por ser menos pública es menos discernible y más fácil de ser “naturalizada”, o lo que es lo mismo: invisibilizada.⁵

El feminismo postcolonial, los feminismos del tercer mundo y feminismos racializados hacen una importante reflexión al respecto al incorporar, en el análisis de la dominación, la condición racializada de las mujeres indígenas, quienes experimentan una marginación que proviene de múltiples fuentes, incluso desde otras mujeres blancas, educadas y con acceso al poder. La exclusión que enfrentan las mujeres indígenas ha permanecido como el punto ciego de los diversos enfoques teóricos que analizan la subordinación. La comprensión fragmentada de la dominación racial y sexual, las cuales se han entendido como ámbitos estancos, ha relegado a las mujeres indígenas a la invisibilidad pues cuando se analiza la raza como variable de exclusión se conceptualiza a los grupos racializados como un todo homogéneo sin considerar las diferentes experiencias de hombres y mujeres. Del mismo modo, cuando se aborda el estatus subordinado de las mujeres no se analizan las jerarquías intragrupales que determinan diferentes niveles de exclusión de las mujeres según su raza, clase, orientación sexual, edad, etcétera.

Un tercer gran problema que plantea la perspectiva del multiculturalismo es la pregunta acerca de la incomparabilidad de lo diverso o acaso la intraducibilidad radical de las diferencias. Tal vez el concepto de diferendo o *le diffèrend* tratado por Lyotard (1992) permite reflexionar acerca del silenciamiento de un jugador en un juego de lenguaje. Esta borradora surge cuando no hay procedimientos acordados para enfrentar lo diferente o la demanda del que está en el lugar de la otredad. Esta suele concebirse tan ajena que ni siquiera se puede redactar como una injusticia.

⁵Kymlicka, como otros defensores del multiculturalismo, que limitan su defensa a los grupos que son internamente liberales, sostendrá que solo deben concederse a grupos que no violen los derechos de sus miembros (1996 134). Lo que suele ser una paradoja, pues se acepta modos de vida diferentes a condición de que acepten los valores de las sociedades liberales.

Aquella demanda que se hace subvirtiendo los términos en que se construye el diálogo mismo es difícil de ser expresada en algún discurso, sin que eso implique traicionar su espíritu; esa sería la instancia del diferendo. La postura extrema de la incomparabilidad sostiene que sólo podemos observar y en algunos casos admirar la diversidad sin esperar jamás que se produzca una comunidad de conversación. Desde la teoría crítica, en cambio, podemos rechazar esta inconmesurabilidad que se atribuye a los grupos culturales diversos pues, estaremos de acuerdo en esto, los grupos culturales por diversos que sean comparten experiencias, se desplazan por los territorios, se escolarizan, consumen mercancías e información, etcétera; todo lo cual establece no sólo quiebres sino continuidades, identificaciones y conversiones. Por lo mismo coincido con Grüner quien señala que comprender la diversidad como “la coexistencia híbrida y mutuamente ‘intraducible’ de diversos ‘mundos de la vida’ culturales” (1998 39) constituiría el reverso de este sistema capitalista mundial y masivo. En efecto, el multiculturalismo no debiera distraernos de la idea de que los nuevos movimientos sociales no son fenómenos que surgen en el vacío dejado por la desaparición de las clases sociales. Pues estas, al parecer, no han desaparecido, sino que han adoptado formas nuevas.

En efecto, la insistencia en conceptualizar los movimientos sociales como fragmentarios descuida un análisis del sistema como totalidad articulada. Y ese análisis del sistema como totalidad restituye la teoría del eje de clases y sus luchas en articulación con otras formas de resistencia. De no considerar esta totalidad que opera como telón de fondo terminamos por no imaginar siquiera un posible derrumbe del sistema capitalista, aceptando tácitamente que éste llegó para quedarse. Y de ese modo, la reflexión multiculturalista se dirigiría a las luchas por las diferencias culturales, dejando intacta la homogeneidad básica del sistema mundial que instala el capitalismo. Esta es la veta política que haría de los feminismos grupos en alianza.

La alianza no sería, en ningún caso, un mero agregado de intereses sino un reconocimiento profundo del carácter equivalente que pueden adoptar las demandas. Y volviendo a la cita que encabeza este texto, la equivalencia y la traducción pertenecen al mismo campo semántico (Laclau 2011 198), pero no significan identidad ni homologación sino la posibilidad de sustituir un término por otro reconociendo siempre el eventual fracaso de esto. En ese sentido, será políticamente mucho más amplificador de la democracia, concebir la posibilidad de traducir y hacer equivalente.

Es lo que señala Benhabib con su crítica al relativismo y, en particular, la idea controversial de Lyotard de que hablar es “luchar”:

si los marcos de referencia ya sean lingüísticos o conceptuales, son radicalmente inconmensurables, entonces ni siquiera podríamos saberlo. En primer lugar, nuestra capacidad para describir un marco de referencia como tal se basa en la posibilidad de que podamos identificar y seleccionar ciertos rasgos de esos marcos lo suficientemente similares a los nuestros como para poder caracterizarlos, en principio, como actividades conceptuales (Benhabib 2006 67-8).

3. CONTRA EL SUJETO *desincardinado* DEL LIBERALISMO

La crítica de los feminismos al liberalismo es su concepción del yo como persona pública, portadora de derechos individuales, cuyo entorno sería una sociedad como sistema de disposiciones mutuamente ventajosas, en que lo justo estaría por sobre lo bueno, invisibilizando –entre otras cuestiones– las relaciones de género y las diferencias étnicas o de clase. La crítica feminista a esta concepción del yo se fundamenta en la idea de que esta noción de individuo describe a un ente abstracto que pareciera no retratar al que existe en realidad omitiendo precisamente todos aquellos signos de desigualdad, asimetría y dominación que permean la identidad privada de este yo en tanto sujeto encarnado o *generizado* (Benhabib 1990 22).

Otra arista de esta crítica se refiere a que la perspectiva liberal ha tenido dificultades para

concebir a la familia como espacio político y la ha situado en el lugar de una institución casi precontractual. El sesgo liberal se explica así por su énfasis en las prácticas legislativas ignorando los constreñimientos sociales invisibles, aquellos que se han desplazado al mundo privado o que se han “naturalizado”, influyendo en estas prácticas, sin hacerse cargo de ellas. Respecto de esto último, el problema es el tratamiento que se da a aquellos/as miembros de la sociedad que no pueden ser considerados/as como el ser humano “típico”. En el caso de las mujeres, se las ha ubicado preferentemente relegadas a la vida privada, aunque enfrentadas a personas públicas. Aunque no ha sido la suerte solo de las mujeres, Amorós (2000 33) señala que no sólo las mujeres han sido excluidas de la vida pública, sino que todo grupo socialmente vulnerable se ha considerado “feminizado”. En efecto, el proletariado –que no tiene familia sino “prole”–, las minorías étnicas, los campesinos pobres, etc., se los ubica en el lugar de la excepción. Se trataría entonces, para enfrentar el sesgo del pensamiento de cuño liberal, de usar nociones políticas no hechas a la medida de “varones adultos occidentales en general de piel blanca” (Castells 1996 14-5), pues a estas categorías se les atribuyen el papel de representar a toda la humanidad.

Para el feminismo el “ser humano” del liberalismo es sólo una parte de la experiencia humana posible y, como decíamos, esta crítica feminista coincide con las perspectivas de otras minorías desfavorecidas o subordinadas. Se trata de revertir la imagen de vida republicana, la que parece haberse definido en oposición al deseo inculto y retrógrado con que se identifica a mujeres y personas no blancas, no occidentales y no educadas (Young 1996 104). Esta idea de lo público como universal y su contracara: la identificación de lo particular con la privacidad hace de la homogeneidad un requisito de participación pública. En efecto, desde esta mirada, ejercer ciudadanía supone adoptar una perspectiva imparcial lo que, según Young, es un imposible o sencillamente un mito (1996 106) pues las personas necesariamente consideran los asuntos públicos influidos por su experiencia y construyen significados peculiares. Es un tema en el que no redundaremos pues ya lo hemos mencionado antes, se trata de la insistencia en que la adopción de una perspectiva general, que proviene siempre de los grupos privilegiados de la sociedad, no hace más que reforzar este privilegio. La perspectiva ilustrada universal.

La siempre mirada crítica de Zizek tematiza esta paradoja: las mujeres pueden ejercer derechos en sociedades liberales y eso revela la ganancia del feminismo en estos regímenes. Pero entre sus efectos perversos, señala que:

el propio liberalismo, en su oposición de privado y público, promueve la dominación masculina. Además, sólo gracias a la cultura moderna occidental del capitalismo, la autonomía y la libertad individual se mantienen por encima de la solidaridad colectiva, la conexión, la responsabilidad respecto a los que dependen de nosotros, el deber de respetar las costumbres de nuestra comunidad. El liberalismo privilegia por sí mismo cierta cultura: la cultura occidental moderna [] además es intolerante cuando a los individuos de otras culturas no se les da libertad de elección, como es evidente en cuestiones como la ablación femenina, el matrimonio infantil, la poligamia, el incesto. Sin embargo, ignora la tremenda presión que, por ejemplo, empuja a las mujeres en nuestra sociedad liberal a someterse a procedimientos como la cirugía estética, los implantes cosméticos o las inyecciones de bótox, para seguir siendo competitivas en el mercado del sexo (2009 174-5).

Un buen ejemplo que nos lleva de nuevo al *affaire du foulard* o a preguntarnos cómo el liberalismo legitima que las mujeres lleven velo solo si este ha sido resultado de una elección individual, valor fundamental para el liberalismo. Si es que el uso del *foulard* es impuesto, eso supondría una subordinación al dominio masculino. Si es elegido ¿entonces se descarta que haya sumisión? Puede ser un problema no examinar lo que se entiende por la libertad de elección. Sin mencionar el problema que constituye descalificar a las personas que en nuestra sociedad viven de un modo que parece no elegido. Se los/as considera seres de segunda clase o ubicados en una posición subordinada o al menos carente de legitimidad. En efecto, la creencia es tolerada cuando se le atribuye a esta el origen en una elección individual, si se presenta la creencia como una “cuestión de pertenencia sustancial” (Zizek 2009 176) es catalogada de “fundamentalista”.

El liberalismo, desde esta perspectiva, se nos presenta de esta forma como antiesencialista y desde ese lugar propone percibir al otro que no elige, como un bárbaro, un esencialista y, por lo tanto, falso en el mejor de los casos; en el peor, se califica de peligroso, fanático. El liberalismo se ve a sí mismo como flexible y cambiante y eso es lo que le pide a los demás aun cuando no profesen el mismo valor a la autonomía y la racionalidad.⁶ La opresión del liberalismo se enmascara como libre elección (Zizek 2009 177). Taylor, desde su perspectiva comunitarista, lo denuncia también.

La concepción liberal del yo es rechazada tanto por algunos feminismos como por pensadores comunitarios. De ahí surgen las nociones de “yo liberado” de Taylor o “sujeto desbloqueado” de Sandel (Benhabib 1990 23-4), entre muchos otros. Para el comunitarismo, la identidad estaría construida en parte importante por las comunidades en las que habitamos, en ellas estaríamos implicados ineludiblemente pues nuestros fines no serían nunca particulares. La historia personal estaría arraigada en la historia de la comunidad de la que derivo la identidad. Razón por la cual –contra el liberalismo– el modelo comunitario e identitario de ciudadanía se entiende como una comunidad de pertenencia en un sentido moral. Ello obliga a asumir y defender las demandas diferenciales de los grupos de carácter nacional, étnico o de otra índole, que reclamarían al Estado este trato también diferencial. Pues la validez de estos reclamos se sustentaría no en normas procedimentales del derecho, sino en la aceptación de ciertas fuentes morales o bienes constitutivos, de raíz habitualmente religiosa, que estarían por encima de aquellas normas. La perspectiva acerca de la identidad que subyace a este modelo, es holista y apunta a una versión “organicista” de la realidad humana, en la que el individuo sería parte constitutiva de los horizontes colectivos, culturales o espirituales que conforman su entorno. Tal vez esta perspectiva omite la dimensión opresiva con que las comunidades definen los fines de sus miembros. En ocasiones las minorías sexuales han desoído estos mandatos con el costo de su exclusión.

4. LOS PROBLEMAS DEL “YO SITUADO”

El concepto de identidad que defiende el comunitarismo es un tipo de “yo situado” que se omitiría en el pensamiento liberal, con lo que se resuelve aparentemente la ceguera frente a toda forma de ser que no se ajuste al prototipo de las teorías del contrato. Y digo “aparentemente” pues surge otro problema. Y nuevamente nos servimos de las críticas feministas, ahora a la forma comunitarista de concebir la identidad. Para la perspectiva feminista la renegociación de la identidad psicosexual y su reconstitución autónoma es esencial para la liberación humana y de las mujeres en particular; desde esta vertiente crítica se trataría entonces de desarrollar formas pos-tradicionales de la identidad de género rescatando el carácter único de la experiencia de ser mujer. Y eso es precisamente lo que queda entrampado en la definición del yo propia del comunitarismo; desde ahí el yo queda definido tan exhaustivamente por los roles que constituyen su identidad que no deja espacio para la desidentificación a veces necesaria y liberadora o para, al menos, la eventual aceptación crítica luego de la revisión de los fines propuestos por la comunidad. La misma crítica que se puede dirigir al concepto de cultura societal del pensamiento liberal por ser holista –en tanto concibe a las culturas como espacios cerrados que abrigan una totalidad– y caer en el esencialismo culturalista, se puede hacer al comunitarismo, a saber: la escasa capacidad que se concede a los miembros de determinados grupos culturales de subvertir sus tradiciones, transformando tanto al multiculturalismo como al comunitarismo en enfoques “preservacionistas” (Benhabib 2006 123).

El aporte del comunitarismo para pensar en las demandas de las minorías se podría resumir en dos grandes ideas. Una es la relevancia que asigna al carácter dialógico de la identidad por lo

⁶Cabe mencionar la crítica radical que Laclau y Mouffe hacen al liberalismo. Lo tematizan como una forma de ideología del capitalismo. Uno de los principales problemas del liberalismo es que “despliega una lógica de lo social basada en una concepción del ser como presencia y que concibe la objetividad como inherente a las cosas mismas” (2005 83), razón por la cual no puede asumir que las identidades colectivas o políticas surgen en un proceso de construcción, que no hay identidad sin diferencia y que “toda objetividad social se constituye por medio de actos de poder” (Mouffe 2005 83) por lo tanto, toda objetividad social es siempre política, en tanto ha sido decidida así.

cual enfatiza la importancia de considerar las interlocuciones que producen al sujeto. Otra es la crítica a la supuesta neutralidad valórica con la que se presentan las ideas liberales.

Respecto del primer aporte, el comunitarismo se opone a esa concepción de sujeto autónomo del liberalismo cuyo ideal es el “desasimiento” o cierto “ensimismamiento” que se valora en el logro de la identidad desvinculada. Para Taylor –lo decíamos antes– la identidad es dialógica y este rasgo no cobra relevancia sólo en la génesis del individuo, sino que perdura de manera que un sujeto nunca se independizaría de la “urdimbre de interlocución que originalmente lo formó” (Taylor 1996 53). La identidad entonces incluye siempre no sólo una posición desde la cual se habla y a quién se habla, sino una referencia ineludible a una “comunidad definidora” (Taylor 1996 52), tanto de los contemporáneos como de la comunidad histórica. En palabras de Mead, el sí mismo se forma en referencia a los otros significativos y a los otros generalizados (cfr. 1973), cuestión que nos devuelve a la importancia de considerar esa dimensión del lenguaje en que permanecemos siempre relacionados con los interlocutores de nuestro discurso.

Respecto del segundo aporte que reconocemos del comunitarismo, es fundamental la advertencia de Taylor en torno a la supuesta neutralidad valórica del liberalismo. Contra las pretensiones del universalismo, señala que la sociedad liberal no es en realidad un espacio de encuentro entre diversas expresiones culturales, sino una expresión política circunscrita a un sector, incompatible frecuentemente con otros, léase musulmanes, por ejemplo. Para estos últimos el liberalismo no sería la expresión de la sociedad secular y pos-religiosa, sino la evolución más orgánica de la cristiandad, marcada por la separación entre Iglesia y Estado que se remonta a los primeros siglos de la civilización cristiana. El liberalismo no sería neutral en términos culturales (Taylor 1997 324-5). Y en este punto se enfrenta un tema de consecuencias prácticas que deja ver que la cuestión es no sólo dejar sobrevivir una cultura diferente, sino también “cómo” reconocer su valor (Taylor, 1997 326) y “qué” de esa expresión o modo de vida peculiar. El liberalismo hegemonizaría una serie de significantes caros al mundo occidental, tales como autonomía, sí mismo-otro, individualidad, etc. bajo el significado de libertad. En efecto, el liberalismo naturalizaría su propio concepto de libertad y lo difundiría como si fuera universal, dejando de ver el espacio preconstruido discursivamente que permite que se defina libertad de “esa” manera, como si fuera la única. Contra esa noción se pueden pensar que no hay libertad en sí misma o fuera de un sistema de diferencias y es en la relación entre elementos desde donde se configura finalmente esta definición. Esta “libertad” del liberalismo no sería más –ni menos– que la libertad del mercado, en donde los individuos se sitúan idealmente en igualdad de condiciones en vistas a la transacción de bienes de diversa índole. Los feminismos han señalado una experiencia diferente en el ejercicio de la libertad de mujeres y niñas.

El comunitarismo –como decíamos antes– es objeto de críticas que apuntan básicamente a la definición de identidades colectivas, asociadas a proyectos de vida que parecen muy poco electivos y difícilmente revisables. Precisamente Fraser (2006 85-6) alude a esto. Ella critica cierta lucha por el reconocimiento que adopta la forma de un comunitarismo, pues esa forma de reclamo se sostendría en supuestos acerca de la identidad que terminan por “cosificar” y simplificar las identidades de grupo. Es lo que también Benhabib critica tanto al liberalismo como al comunitarismo, a saber, que “crean y reproducen identidades grupales corporativas” (2006 94). Según Fraser, un problema que produce esta perspectiva acerca de la identidad colectiva es que de esa manera no se promueve una interacción entre las diferencias, sino que se abren las puertas al separatismo y chauvinismo. Razón por la cual propone reemplazar el modelo de reconocimiento de identidad por el modelo de estatus que permite comprender el reconocimiento erróneo o la falta de éste como un problema de injusticia que afecta la participación igualitaria en la vida social y no como un problema psicológico que afecta a la construcción de la identidad. Fraser considera que el reconocimiento es un tema de justicia si se lo trata como una cuestión de estatus social, pues supone examinar los patrones de valor cultural institucionalizados. Esto implica que sufrir un reconocimiento erróneo no es una forma errónea de sufrir una identidad distorsionada sino una relación institucionalizada de subordinación y una violación de justicia, es “ser representado por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impide la participación como igual en la vida social” (Fraser 2006 36). En efecto, el reconocimiento erróneo se transmite

a través de las instituciones sociales, tales como leyes matrimoniales que excluyen parejas del mismo sexo, creación de perfiles raciales que identifican a estos con la criminalidad, etc.

La revisión de los patrones de valor institucionalizados que perpetúan las injusticias hacia ciertos grupos vulnerados de la sociedad, proporciona unas cuantas ventajas: a) permite reivindicar formas de reconocimiento en torno a ideas diversas y plurales de “vida buena” sostenidas por una libertad subjetiva, que no podrían ser acusadas de sectarias pues no impondría valores supuestamente universales a quienes tienen concepciones diferentes de lo bueno, mientras que lo moralmente erróneo sería negar la participación igualitaria; b) evita la psicologización, en tanto concibe el reconocimiento erróneo como la subordinación de un estatus social y no lo ubica en la psicología personal o interpersonal; en otras palabras, no es “la mente” o el modo de pensar de los opresores lo que hay que cambiar sino las instituciones y prácticas sociales que impiden la paridad; c) supone que todos tienen el mismo derecho a la estima social y que eso se consigue cuando los patrones institucionalizados dejan de degradar algún aspecto como la femineidad, la morenidad, la homosexualidad, etc.; d) permite integrar las demandas tanto por reconocimiento como por redistribución (cfr. Fraser 2006).

5. LA CONTRACARA DEL IGUALITARISMO ILUSTRADO: EL AUGE DE LOS *Cultural Studies*

Una última consecuencia del pensamiento comunitarista es la tendencia creciente que se advierte en las ciencias sociales a estudiar las dispersiones y fragmentos político-sociales y discursivos, que se traduce en los estudios culturales. Esta tendencia también ha permeado los discursos políticos de los feminismos al darle justificación científica a los discursos antiesencialistas radicales que socavan toda política orientada a la reparación de las injusticias. Estas investigaciones tienden a la observación etnográfica olvidando la hegemonía que produce el capitalismo tardío, etiquetado también como “postmodernismo” (Grüner 1998 27). En efecto, una reflexión acerca de las demandas de los feminismos no podría soslayar el trasfondo del capitalismo que –de tan totalizante– se ha tornado “natural” (Zizek 1998 154). Parece importante precisamente por esa invisibilidad de la lógica del capital que ha hegemonizado las relaciones sociales y, en complicidad con la masificación de las tecnologías de la información y comunicación, ha instalado la “ficción de un espacio sin fricción” (Zizek 1998 154), exento de la inercia material en que los miembros participarían en igualdad, borrando la posición social desde la cual actúan. Se trata de tener presente que en la tesis de que no hay sujeto mujer se está promoviendo el olvido del contexto en que estas concepciones de identidad surgen, a saber: una totalidad-modo de producción (cfr. Grüner 2002). En efecto, concebido así el multiculturalismo sería una expresión despolitizada de la aceptación ingenua del fragmento.

Aquí se advierte en toda su dimensión la advertencia que hace Zizek en el sentido de que el anverso necesario de la Ilustración –cuya consigna sería “razona sobre lo que quieras y tanto como quieras– es ¡pero obedece!” (Zizek 2003 116-7). Esta cuestión ya había instalado una fisura en el proyecto ilustrado que promueve el pensamiento libre al mismo tiempo que requiere la aceptación a una autoridad que no se cuestiona. Somos presa de la ilusión de que mientras reflexionamos, podemos mantener una distancia de la máquina, creando un espacio neutro. Tal vez habría que “restituir la pregunta por las relaciones entre los fragmentos (culturales, sociales, textuales, de género, de identidad, etc.) a que son tan afectos los Estudios Culturales, y la totalidad, una categoría cuya devaluación actual en abstracto es, sostendremos, un síntoma de barbarie teórica e ideológica” (Grüner 1998 29).

La pregunta por el vínculo entre los fragmentos y la totalidad se relaciona con la sospecha de que la atención excesiva a los particularismos distrae de un asunto que es también muy importante: aquello que anuda los fragmentos y que se constituye como el telón de fondo en que se visibilizan estas identidades blandas. Zizek propone el concepto lacaniano *point de capiton* (2003 125-6), concepto que Laclau y Mouffe (cfr. 1987) tratan en *Hegemonía y*

estrategia socialista, señalando que el cúmulo de “significantes flotantes” se estructurarían mediante la intervención de un punto nodal (o *point de capiton*) que los “acolcha”, deteniendo su deslizamiento y fijando su significado. En efecto, los fragmentos están “abiertos” y su significado depende de su encadenamiento con otros que los anudan. Así, por ejemplo, el ecologismo, el feminismo o el racismo pueden ser socialistas, conservadores, elitistas o populistas dependiendo del acolchamiento que los totaliza, de la red que estructura su significado. Esto implica que el género, también en formaciones sociales democráticas plurales, puede convertirse en una captura totalizante de su carácter performativo.

Las demandas de algunos feminismos construyen, en su afán por defenderla, una mujer víctima que debe ser asistida por el Estado y las instituciones atentando incluso contra las libertades ganadas gracias a la misma lucha feminista. Lo decíamos, dependerá del *point de capiton* que los suture. Esta operación de unificación confiere identidad, mediante una palabra a la que las cosas se refieren para reconocerse en su unidad (Zizek 2003 136). En el contexto de concepciones postmodernas de identidad, señala Stavrakakis que “las sociedades, los grupos y los sujetos tratan de inyectar alguna fijeza (relativa) en sus construcciones de la identidad” (2010: 87). Ejemplo de ello fueron consignas como: “ni una menos” o “no es no”, que aglutinaron significantes en torno a un sujeto necesario y que puede usar la palabra. En cambio, “yo te creo” unifica y construye un sujeto mujer siempre veraz y moralmente intachable, ¿esa es una condición para su estatus de víctima? Entonces, lo que está en juego en la lucha ideológica es qué punto nodal totalizará en su serie de equivalencias a estos elementos flotantes (cfr. Zizek 2003 126), qué “Uno” englobe el campo y efectúe la identidad de éste.

6. FEMINISMO POLÍTICO Y DEMOCRÁTICO-RADICAL

Parece imprescindible que los diversos movimientos feministas conozcan, revisen, discutan e internalicen estas discusiones que el movimiento ha llevado a cabo en su historia para no partir siempre *ex nihilo*. Lo decía al comienzo, creo necesario un movimiento feminista más compatible con un proyecto de democracia radical, eso supone construir un feminismo menos biologicista y, en consecuencia, menos culturalista, pues toda discrepancia desde ahí se experimenta como un atentado a la identidad. En cambio, un feminismo más político sería más proclive a considerar al otro como un interlocutor con el que, si bien no se concuerda, no puede por eso ser cancelado que es lo mismo que considerarlo un enemigo o asesinarlo simbólicamente.

Incluso al interior del feminismo diverso que existe, es necesario dar la palabra a quien no la tiene, pues dar la palabra y hacerla pública es el terreno de la política. Ir a lo singular (que no implica renunciar a una política de alianzas, como propone Butler) pero no para encontrar lo perdido (eso está irremediablemente perdido, según diría Spivak) sino para encontrar lo híbrido, lo mezclado que resulta de la construcción de la identidad en apertura con lo otro.

Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*, propone una noción de identidad muy fecunda en su análisis de la Malinche, dice:

La figura derrotada de la Malintzin histórica pone de relieve la miseria de los vencedores; el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable fue para España y Portugal el mejor camino al desastre, a la destrucción del otro y a la autodestrucción. Y recuerda *a contrario* que el “abrirse” es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de, la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano (Echeverría 1998 27).

La Malinche da cuenta de un conflicto común en la cultura en que se oscila entre una tendencia xenofóbica a la endogamia y una tendencia xenofílica a la exogamia; este pone en tela de juicio, a

la vez, la necesidad del Otro, el miedo al Otro por su carácter contradictorio y complementario, amenazante y provocador. No hay identidad sin traición.

La identidad siempre será decidida, nunca obligada y, en ese sentido, política. Pero una advertencia: el hecho de que sea sea decidida no implica que sea arbitraria. Vuelvo a recurrir a Echeverría, esta vez a su libro *Definición de la cultura* (2010), ahí señala que la cultura, así como la identidad, contienen “la existencia de una necesidad en la arbitrariedad” (Echeverría 2010 117). Significa que las identidades se construyen en el seno de “compromisos de humanización” de larga duración algunos, más coyunturales otros. Pero todos -y esto sería un aspecto esencial- dan cuenta de un instante de ruptura en que surge un “animal político”, este animal intervenido y negado cuya forma se conservaría dialécticamente en el ser humano, lo dotaría de los aspectos contradictorios que se dejan ver en la vida social y política. En efecto, la politicidad del ser humano trasciende la naturalidad del animal (Echeverría 2010 117).

De la mano de Echeverría, diremos que no hay que rechazar los ideales de la modernidad, sino el modo peculiar que esta ha adoptado, su versión capitalista. Eso nos llevaría a legitimar y reconocer a sus hijos bastardos, el feminismo entre estos. No hay que abandonar el ideal de igualdad y libertad para todos. Solo que en este “todos” hay que ser extremadamente cuidadoso con esa totalización y su exterior constitutivo. El feminismo no puede seguir suponiendo un sujeto unitario, ni pretender que el género lo explica todo. Tampoco se puede construir un sujeto político sin una política de alianzas que no puede ser un mero agregado de intereses, sino que debe ser sostenida por posiciones subjetivas fruto de ejercicios democráticos. El feminismo puede constituir un espacio de producción de civilidad, una asociación política que renuncie a una idea sustantiva de bien y que ampare proyectos de emancipación de las mujeres donde a estas se las subordine, de reparación de injusticias brechas, etc.

El liberalismo, el marxismo, el feminismo no proponen perspectivas nuevas para la acción política si no dejan de considerar lo individual (los intereses), la clase o el género como lo central. Pues en un punto el feminismo puede tornarse peligrosamente conservador, cuando justifica sus inclusiones y exclusiones retrotrayéndose a un tipo de identidad esencial, natural y despolitizada. Es necesario considerar esta advertencia de Mouffe:

las relaciones de poder y de autoridad no pueden desaparecer por completo y es importante abandonar el mito de una sociedad transparente, reconciliada consigo misma, pues esta clase de fantasía conduce al totalitarismo. Un proyecto de democracia radical y plural, por el contrario, requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto, y ve en ellos la razón de ser de la política (Mouffe 1999 39)

Un feminismo de corte democrático-radical debiera atender tanto al nivel estructural en que operan las relaciones de poder, como a la esfera de la corpo-política, donde se visibilizan prácticas que afectan la producción de la subjetividad. Estas son prácticas autónomas en las que los sujetos se producen a sí mismos y, a la vez, son producidos desde *instancias* exteriores de normalización (el mercado, la familia, las redes sociales, la escuela, etc.). Es el nivel donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad, y este nivel nos conecta con la necesidad de revisar nuestros deseos, lo que no solo se detecta a nivel molar sino también molecular. Echeverría agrega a su definición de cultura la noción de “biplanaridad de lo humano”, mediante ella señala que: “solo para un ser que lo que pone en juego en el proceso de reproducción es ante todo *la forma de su consistencia social*, lo principal en la producción/consumo de las cosas tiene que ser *la forma de las mismas*” (Echeverría 2010 59, cursivas son mías). Esta definición plantea un tema esencial para comprender la identidad y la cultura humana, a saber: que los seres humanos estamos siempre marcados por la necesidad y, al mismo tiempo contamos con un sistema de capacidades. Pero no hay una soldadura obvia en la relación entre esos dos sistemas, por el contrario, en el caso humano hay una brecha o discrepancia insalvable que se supera a través de incesantes “compromisos de humanización”.

Los feminismos, históricamente, han sido respuesta crítica a compromisos humanos que han

producido graves injusticias. Por otra parte, el feminismo como producto cultural también es consumido y reproducido cambiando al sujeto del feminismo. En efecto, el tipo de feminismo que nos interpela debiera embarcarse en la tarea interminable de examinar la opresión estructural y, a la vez, la colonialidad alojada en las estructuras del deseo que uno mismo cultiva y alimenta. Desde esa perspectiva una tarea de esa índole no depende sólo de las revoluciones molares, aunque no las excluye, sino que conlleva la afección y la transformación creativa del *habitus*. Nelly Richard lo denominaría “feminismo deconstructivo”, el que actúa como postulado teórico que permite multilocalizar el sujeto del feminismo y romper el dogma unitario. Una cita de Richard muy señera:

aunque siga siendo necesario para las mujeres un lenguaje de denuncias y reclamos por la legítima obtención de “derechos”, no basta con los lenguajes de la política militante, de la acción y de las luchas institucionales. Sabemos bien que no hay transformación del sistema de las relaciones sociales sin una alteración de las reglas del discurso simbólico que ordenan y formulan el sentido. De esta alteración depende que nazcan nuevas figuraciones de pensamiento, nuevos estilos de habla, nuevas constelaciones del imaginario para ampliar la subjetividad a los registros figurativos de una otredad que, muchas veces, choca contra el lenguaje militante de la protesta política y, también, contra el lenguaje burocratizado de la academia (Richard 2008 63-4).

Insistimos de esta manera en la tarea de revisar el rol de la subjetividad en la construcción y reproducción de sistemas injustos. Gayatri Chakravorti Spivak en *Otras Asias* (2012) sostiene que se debe realizar una *revisión minuciosa y no coercitiva de los deseos*, porque en estos se expresan ciertas formas internalizadas de desear que se ocultan bajo la ideología del individuo autónomo y libre. Esta revisión supone un movimiento que lleve hacia los/as subalternos/as no para estudiarlos/as (ya lo dijo en *Crítica de la Razón Poscolonial*, éste está irremediabilmente perdido) sino para aprender de ellos/as, para aprender la singularidad de lo singular.

Los feminismos de hoy se nutren de estos desafíos teóricos y políticos. Los feminismos en plural que emergen en entramados turbulento y violentos, se debieran poner en diálogo. Aunque sean estos feminismos distintos, contrapuestos, herederos de tradiciones disciplinarias diversas, pues todos suman en la lucha por una sociedad más justa y respetuosa de la diversidad. Esa obligación de repensar al sujeto del feminismo, cada colectivo lo hará desde su práctica política, militante, colectiva. Desde mi perspectiva creo necesario politizar la demanda por igualdad de derechos lo que significa no naturalizar al sujeto del feminismo, desbiologizar a la mujer para recuperar el cuerpo de esta que pertenece al sistema jurídico, a la religión, etc. (parafraseando a Diamela Eltit) o bastardizar la lucha feminista, noción que acuña María Galindo. Sostendré acá que reflexionar acerca de “lo mujer” no implica inmovilismo ni menos renunciar a la política de alianzas.

Para profundizar en la pregunta acerca de cómo politizar interrogamos a Butler. En *El género en disputa* propone una reformulación del lenguaje como una herramienta de análisis de las categorías de sexo y género. Esa reformulación deja obsoleta la idea de que el sexo es a lo biológico como el género es a lo social. Por el contrario, ambas categorías están construidas sobre la matriz de la heterosexualidad obligatoria y culturalmente alimentada a través de la repetición performativa de los actos de género. Este análisis devela el marco ideológico que legitima, disimula y naturaliza algunas diferencias como más aceptables que otras. Pensemos en los binomios masculino/femenino, macho/hembra, heterosexual/homosexual, etc. que se concretizan y adquieren expresión institucional en distinciones sistemáticas en el seno de la economía, de la política y de la educación, solo por mencionar algunos campos de lo social. Esas distinciones dan expresión institucional a la norma heterosexual.

Es interesante el énfasis en los efectos substancializadores del lenguaje resultantes del acto de la nominación arbitraria de cosas, sensaciones, sentimientos y comportamientos, los que imponen esta supuesta “naturaleza heterosexual normal”. La nominación que se vehiculiza a través de actos

performativos que legitiman espuriamente a las innumerables construcciones del sexo/género, y esto hace imprescindible la recuperación de “lo político” como una oposición inevitable en la formación de identidades. Butler afirmará que el género es una categoría de análisis lingüístico, la cual se articula socialmente y se fundamenta históricamente en las relaciones de poder y en las diferencias entre los sexos. Por lo mismo, el género no es ni puede ser sustantivo, en el sentido de “substancia”, sino performativo, porque sus efectos son producidos por prácticas reguladoras y discursivas en busca de una coherencia entre el sexo biológico y la identidad de género.

Los análisis de Foucault sobre la verdad, dice Butler (2015 44), ya tematizaron la idea de que el sujeto emerge como producto de prácticas reguladoras de identidades coherentes con las normas de género, consistentes con la heterosexualidad del deseo, del género y del sexo en estructuras binarias, así como del ejercicio del poder, además de naturalizar la dicotomía “hombre/mujer”. Butler argumenta que el sexo y el género son elementos discursivos que actúan activamente sobre el cuerpo y su materialidad. Explica, por medio del modelo foucaultiano de los mecanismos de poder, que el discurso se inscribe sobre el cuerpo de modo que su materialidad es siempre sexuada, naturalizando una norma que, en otras palabras, sugiere que todo cuerpo “posee” un género – masculino o femenino – y que rige, recíprocamente, los actos y prácticas sexuales (heterosexuales) de estos cuerpos; definiendo a lo largo de la historia, efectos masculinos y efectos femeninos que son percibidos como si fueran propios o “naturales”.

Esa diferencia masculino/femenino ha sido, no obstante, estructurante de toda una economía discursiva de la identidad y la diferencia. Un eje en el reparto de lo universal en categorías jerarquizadas. Por lo que es valiosa la contribución de la filosofía de la deconstrucción, pues desmantela al sujeto universal, rebate el naturalismo sexual y la esencialización del género, bien por eso. Pero no debemos “deconstruir un error, para ejecutar una mentira” (Boitano 2015 169), debemos atender a la inscripción⁷ que se lleva a cabo en lo simbólico. Así, para emprender la crítica deconstructiva, para anular la diferencia, es necesario haberla tenido en cuenta antes, considerarla un eje estructurante. Proponemos hacer la distinción necesaria entre mujer como categoría teórica y mujer como sujeto sociológico realmente existente y sustentarla en lo que Nelly Richard denomina “tensión activa” (2008 59). Este es un concepto que usa Derrida para aludir al necesario foco en el discurso y en el compromiso político. Pues se deben conciliar la necesidad de la deconstrucción del sujeto trascendental de la filosofía occidental, con el compromiso práctico con las luchas de las mujeres.

Me detengo aquí: las mujeres comparten una identidad que deriva de la diferencia genérico-sexual, en virtud del género se ubican en un sistema género-poder que las subordina; “lo femenino” también opera una sutura que a veces opera por sobre la diferencia sexual y así se asocia a disidencia y, finalmente, el cuerpo detiene “la infinita deslocalización de la diferencia sexual” (Richard 2008 61). Estos desafíos se enmarcan en lo que planteaba de manera más laxa en un artículo de opinión⁸ en que apelaba a la necesidad de desbinarizar para hacer irrelevante la diferencia, desbiologizar o desnaturalizar para politizar. Los diversos feminismos se enriquecerán al hacer una lectura crítica al esencialismo de la totalidad, también pueden beneficiarse del examen a la deconstrucción de la categoría de sujeto y la orfandad con que amenazan a las batallas del feminismo. Consecuente con ello, es deseable una concepción no representacional del lenguaje para relevar la importancia de este en la estructuración del orden social, así como la imposibilidad de clausura de toda identidad. Tal vez eso permita la apertura a lo contingente de los efectos de las prácticas políticas y de las relaciones de poder que no pueden determinarse a priori. Y, por último, la importancia de la filosofía en la reflexión teórica de la política y la subjetividad. Todas estas cuestiones debieran ser parte de un feminismo radical.

⁷ Ins-cripción, ins-cribir, escribir dentro de un texto, es una forma de la subversión que implica dirigir la mirada crítica hacia la manera en que “son” las cosas (Spivak 2010: 86).

⁸ Ver en: <https://www.ciperchile.cl/2022/03/07/8m-los-cuerpos-tras-el-estallido/>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, Celia. *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis, 2000.
- Avishai, Margalit y Halbertal, Moshe. (1999) “Liberalism and the right to culture”, *Social Research* 61, 3: 491. En Moller-Okin, Susan (1999) *Is Multiculturalism Bad for women?* Cohen, J, Howard, M. y Nussbaum, M. (Eds.) Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- —. *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- —. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana (Ed. Benhabib y Cornell), 1990.
- Boitano, Angela. “Demanda mapuche: tensión entre identidad y diferencia, ciudadanía y comunidad, particularismo y universalismo”. *POLIS* Vol. 10, N°28, (2011) 307-321.
- Boitano, Angela. *Grupos minorizados: identidades políticas, tipos de ciudadanía y formas de reconocimiento. Un análisis filosófico de la demanda mapuche en Chile* (Tesis doctoral inédita). P. Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile, 2014.
- Boitano, Angela y Ramm, Alejandra (comps.). *Rupturas e identidades. Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*. Santiago: RIL (2015).
- Butler, Judith. “Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle”. *Nómadas* (Col), núm. 46, abril (2017) 13-30. Universidad Central Bogotá, Colombia.
- —. *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Catedra, 2015.
- —. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- —. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE, 2011.
- Butler, Judith y Laclau, Ernesto (1995). “Los usos de la igualdad”. *Debate Feminista*. Vol. 19, N° 10, abril de 1999.
- Castells, Carmen (comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 1981.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y Blanquitud*. México DF: Ediciones ERA, 2016.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México DF: FCE, 2010.
- Fraser, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Uniandes, 1997.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata, 2006.
- Galindo, María. *Feminismo bastardo*. La Paz: Ed. Mujeres Creando, 2021.
- Grüner, Ernesto. “Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”. En Jameson y Žižek (1998) *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. Madrid: Planeta Agostini, 1992.
- Mead, George H. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1973.
- Mezzadra, Sandro (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- Mohanty, Chandra Talpade. “Bajos los ojos de Occidente”, (2008) 69-101. En Mezzadra (2008) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Mouffe, Chantal. “Política y pasiones: las apuestas de la democracia”. En Arfuch (comp.) (2005) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Paidós.
- Pateman, Carol. “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Castells (comp.)

- (1996), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós. pp. 31-52.
- Richard, Nelly. *Feminismo, género y diferencia(s)*. Santiago de Chile: Palinodia, 2008.
 - Spivak, Gayatri Chakravorty. *Otras Asias*. Madrid, Akal, 2012.
 - Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. En Nelson, C. y Grossberg, L. (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, (1998), 271-313.
 - Stravakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE, 2010.
 - Taylor, Charles. *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006.
 - —. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
 - —. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997.
 - Wellmer, Albrecht. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.
 - Young, I. M. (1990) “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”. En Benhabib, 1990: 89-118.
 - —. “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”. En Castells, 1996: 99-126.
 - Žizek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós, 2009.
 - —. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
 - Žizek, Slavoj y Jameson, Federic. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.