



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Género, diferencia sexual y la “mujer” como nombre imposible de la igualdad

Laura María Uribe Forero

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Económicas

Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales – IEPRI

Bogotá, Colombia

2019

Género, diferencia sexual y la “mujer” como nombre imposible de la igualdad

Laura María Uribe Forero

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Estudios Políticos

Directora:

PhD. Catalina Cortés Severino

Línea de investigación:

Análisis y Teoría Política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Económicas

Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales – IEPRI

Bogotá, Colombia

2019

La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos.

El desacuerdo, Jacques Rancière

Agradecimientos

Empiezo por el principio. Gracias a mis padres y hermanos, quienes, aunque no leerán esta tesis, me acompañaron, quizá sin saberlo, en cada momento. Otras cien páginas pude haber escrito sobre el apoyo incansable de Juan Pablo, cuyo sentido del humor y cariño hicieron que los momentos de frustración fuesen también momentos de inmensa alegría.

Gracias a Catalina Cortés por su paciencia y disposición, siempre sincera, en cada paso de la investigación. A Juan Gabriel Gómez, quien a pesar de tener válidas oposiciones a mis inclinaciones políticas, me guió en la escritura del proyecto de investigación. A los seminarios de Marta Lamas y Benjamín Ardití, que animaron muchas de mis preocupaciones posteriores, las cuales traté, en el máximo de mis capacidades, de desarrollar con rigurosidad.

Agrezco a Laura Quintana y Franklin Gil, cuya lectura detallada de la tesis fue fundamental para posteriores modificaciones de los principales argumentos expuestos.

A Catalina, Camila y Gabriela por la sororidad incansable de su amistad.

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
Lista de figuras.....	9
Lista de tablas	10
Introducción. El frágil sujeto del feminismo	11
¿Qué es un sujeto?	16
El desacuerdo como método	17
Argumento y organización de la tesis	20
Capítulo 1. ¿Por qué existe el género? Una discusión en tres desacuerdos	22
1.1. <i>Contra natura</i> : género versus determinismo biológico	22
1.2. Repensar el sexo (y el género)	28
1.3. El género impensado: la crítica del feminismo negro y decolonial	34
1.4. Deconstruir el género: performatividad y técnica corporal	39
1.5. El género y el sujeto del feminismo	43
Capítulo 2. Tras la pista de la diferencia sexual	45
2.1. ¿Qué es la diferencia sexual?.....	45
2.1.1. La diferencia sexual como el punto muerto del orden simbólico	45
2.1.2. La ontología de la diferencia sexual en Luce Irigaray.....	53
2.1.3. El sujeto nómada de la diferencia sexual en Rosi Braidotti.....	58
2.2. La práctica política de la diferencia sexual.....	63
2.2.1. La mimesis como muerte de la mascarada.....	63
2.2.2. Contramemorias o genealogías de mujeres.....	65
2.2.3. Hegemonía, posiciones de sujeto y sobredeterminación.....	66
2.3. La diferencia sexual y el sujeto del feminismo.....	69
Capítulo 3. La “mujer” como nombre imposible de la igualdad	71
3.1. Género y diferencia sexual: mapa de un desacuerdo	71
3.2. ¿Por qué interpelar la igualdad?: tres formas de la igualdad y dos refutaciones	81
3.2.1. El clásico: las mujeres son iguales a los hombres.....	81

3.2.2. El revisionista: las mujeres son diferentes a los hombres y deben ser tratadas como iguales	84
2.2.3. El incomprendido: presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera	87
3.3. La “mujer” como nombre imposible de la igualdad	94
Conclusiones. El no tan frágil sujeto del feminismo	99
Referencias	106

Resumen

El feminismo da cuenta de una relación paradójica con la diferencia sexual: la necesita para poder hablar *en nombre de* y *como* mujeres (es decir, se vale de una categoría que es producida discursivamente a través de la diferencia sexual) y la niega en cuanto esta es precisamente la fuente de su opresión. Al invocar el nombre “mujer”, el feminismo reproduce la diferencia sexual que busca eliminar. Propongo cambiar los términos iniciales de esta paradoja con el objetivo de repensar el sujeto del feminismo (este nombre “mujer”) bajo el método del desacuerdo como práctica emancipatoria propuesto por Jacques Rancière. Para esto, pongo en operación el escenario de un desacuerdo a partir de dos conceptos que centran la paradoja (el género y la diferencia sexual) y uno que la descentra (la igualdad). La hipótesis desarrollada es que la “mujer” no es y no puede ser el sujeto autoevidente del feminismo y que es, en cambio, el nombre de un vacío; aquel de la identificación con el nombre imposible de la igualdad.

Palabras clave: género, diferencia sexual, igualdad, mujer, subjetivación, feminismo.

Abstract

Feminism gives an account of a paradoxical relation with sexual difference: it is needed in order to speak *about* and *in the name* of women (meaning it uses a category that is discursively produced through sexual difference) and it is denied in so far as sexual difference is conceptualized as a source of oppression. By invoking the name “woman”, feminism reproduces the sexual difference it seeks to eliminate. Through the method of disagreement as it is conceptualized in the work of Jacques Rancière, I hope to change the initial terms of this paradox in order to re-think the subject of feminism (this name “woman”). For this purpose, I set up the stage of a disagreement between two concepts that center the paradox (gender and sexual difference) and another that de-centers it (equality). The hypothesis advanced is that “woman” is not and cannot be the self-evident subject of feminism and is, in fact, the name of a void; the void of an identification with the impossible name of equality.

Key words: gender, sexual difference, equality, woman, subjectivization, feminism.

Lista de figuras

Figura 1. Fórmulas de la sexuación de Lacan (masculino a la izquierda, femenino a la derecha)

Lista de tablas

Tabla 1. Resumen de los conceptos de género y diferencia sexual

Tabla 2. ¿Qué es la “mujer”?

Introducción. El frágil sujeto del feminismo

La expansión del feminismo en las últimas décadas ha sido espectacular y, sin embargo, opera en terreno inestable. No porque se encuentre asediado por una reacción conservadora (tanto de la derecha como de la izquierda), sino porque hay una tensión interna no resuelta (y en muchos sentidos, irresoluble) que le acompaña en cada momento: el frágil sujeto del feminismo o la inestabilidad del nombre “mujer”. Escribió la historiadora Joan Wallach Scott (1996a, p. x), al respecto del movimiento feminista francés desde la Revolución Francesa hasta la Segunda Guerra Mundial que: “in order to protest women's exclusion, they had to act on behalf of women and so invoked the very difference they sought to deny”. El punto de Scott es que el feminismo está incrustado en una paradoja fundacional: necesita y a la vez niega la diferencia sexual. La necesita para poder hablar en nombre de y como mujeres (es decir, necesitan una categoría que es producida discursivamente a través de la diferencia sexual) y la niega en cuanto esta diferencia sexual es precisamente la fuente de su opresión: “To the extent that it acted for “women”, feminism produced the “sexual difference” it sought to eliminate” (Scott, 1996a, p. 4).

Más de veinte años después de la publicación del libro en cuestión de Joan Scott, Andrea Long Chu afirma la vigencia de la paradoja de la siguiente manera:

Feminism never succeeded in securing women as a collective subject of history, as the Marxist intellectual tradition once hoped to do with the working class. On the contrary, contemporary feminism is arguably defined by its *refusal* of woman as a political category, on the grounds that this category has historically functioned as a cruel ruse for white supremacy, the gender binary, the economic interests of the American ruling class, and possibly patriarchy itself. This has put feminism in the unenviable position of being politically obligated to defend its own impossibility. In order to be *for* women, feminists must refrain from making any positive claims *about* women” (Long Chu, 2019).

¿Es el sujeto del feminismo (este nombre “mujer) un sujeto imposible, o mejor dicho, posible solo a través de su propia negación?, ¿cuál es el piso político del feminismo si se esfuerza en hablar *de* las mujeres, pero a la misma vez se niega a decir algo *sobre* ellas?, ¿es esto un despropósito -una posición poco envidiable- o es, más bien, un *impasse* que debemos tomar tal cual se nos presenta en lugar de resolverlo?

Un poco más de contexto es clave para entender a fondo este problema. En el libro *Parité*, Joan Scott argumenta que el movimiento por la paridad en Francia (que desembocó en la aprobación, en el 2000, de una ley que exige que la mitad de los candidatos a puestos políticos sean mujeres)

resolvió la paradoja al demandar que el individuo abstracto (la figura sobre la cual se erigía el universalismo) se reconociese como sexuado:

(...) a diferencia de los feminismos previos, las mujeres ya no tenían que adaptarse a una figura neutra (tradicionalmente imaginada como masculina), tampoco buscaban una encarnación independiente de la femineidad; más bien, el individuo abstracto en sí se reconfiguraba para incluir a las mujeres. Si el individuo humano se entendiera como de uno de dos sexos, razonaron las paritaristas, entonces la diferencia de sexo dejaría de considerarse como la antítesis del universalismo, y el alcance del universalismo se ampliaría a las mujeres (Scott, 2012, pp. 19-20).

En una movida sorprendente, las proponentes de la paridad lograron dessexualizar el cuerpo político de la nación al sexualizar al individuo. Así que la resolución de la paradoja de la diferencia sexual trajo consigo la apertura de una nueva paradoja: reconocer la sexuación del individuo para remover el sexo de la cualificación para representar. La diferencia sexual debía ser des-simbolizada y puesta entre paréntesis. Lo que queda es el individuo universal: hombre o mujer (ya no la diferencia sexual concreta, sino el hecho de la dualidad anatómica abstracta). En ningún momento el movimiento por la paridad defendió que las mujeres debían constituir el 50% de los cuerpos políticos porque tuvieran estas o aquellas características que mejorarían o ennoblecerían la actividad política. Tampoco defendieron que las elegidas serían las únicas representantes legítimas de los intereses de las mujeres. Su argumento era radicalmente distinto: la paridad se justifica porque el mundo está dividido en dos tipos de individuos (hombres y en mujeres) capaces de representar la nación. De esta manera se rompe efectivamente el vínculo entre la individualidad y las masculinidades a la vez que evita las afirmaciones esencialistas sobre las mujeres.

El argumento del movimiento por la paridad tenía fuerza siempre y cuando se realizara la distinción entre dualidad anatómica y diferencia sexual, algo que probó ser más difícil de lo esperado, no solo porque era contraintuitivo (¿siquiera es posible pensar en la facticidad de los cuerpos por fuera de los parámetros de inteligibilidad social?), sino también porque ambos términos se encuentran más entrelazados de lo que esperamos (pensar en una mujer -y un hombre- es, de entrada, pensar en lo que esta categoría significa como identidad política, sociológica y biológica). Poner entre paréntesis la diferencia sexual -como causal de una exclusión histórica- para ubicar en el centro del discurso la idea de la dualidad anatómica a secas-como piso de la inclusión- demandó una abstracción filosófica que el público no estaba listo a conceder.

Pero aún si aceptamos la lógica de la distinción dualidad anatómica/diferencia sexual, debemos también permanecer atentos a la indeterminación de la diferencia sexual. Así que si bien el movimiento francés por la paridad pudo haber “resuelto” la paradoja de la diferencia sexual al proponer una visión *sui generis* de la universalidad, la base de su argumentación fue resolver que la diferencia sexual, en tanto serie de atributos culturalmente definidos, era la causa de la discriminación hacia las mujeres. Esto dado a que el dualismo anatómico como tal -poseer un órgano sexual masculino o femenino- no significa nada; es el proceso de la simbolización socializada de esta diferencia -lo que ellas llaman diferencia sexual- lo que resulta en la asignación de un valor distinto a los cuerpos sexuados masculinos en relación con los cuerpos sexuados femeninos.

Si el lector está familiarizado con esta línea argumentativa, reconocerá que lo que el movimiento por la paridad llama “diferencia sexual” es, en realidad, intercambiable por lo que en la teoría feminista clásica se conoce como género, mientras que la “dualidad anatómica” es otro nombre para la categoría de sexo. Sin embargo, advierte Scott que la diferencia sexual es “(...) one of those indeterminate phenomena (others are race and ethnicity) *whose meaning is always in dispute*” (Scott, 1996a, p. x) (énfasis añadido). Entonces, así como la diferencia sexual no se ubica simplemente en el ámbito de la cultura, tampoco puede ubicarse en el registro de la naturaleza.

Pero, ¿acaso lo mismo no se puede decir del concepto de “género” (que es uno de esos “fenómenos indeterminados cuyo significado siempre está en disputa”)? En otras palabras, ¿por qué Scott habla de la paradoja de la diferencia sexual y no de la paradoja del género?, ¿no es el nombre “mujer” un efecto discursivo tanto de la diferencia sexual como también del género? Creo que la preferencia de Scott hacia la diferencia sexual tiene que ver con el uso convencional que por fuera y por dentro del feminismo se le ha brindado al género, a saber, como sinónimo de todo aquello concerniente a las mujeres. En el camino, el significado de la “mujer” -y “hombre”- deviene fijo, estable (Scott, 2010; Krylova, 2016, p. 308) por lo cual la paradoja deja de tener sentido. Si la “mujer” significa lo mismo, entonces no hay razón para negar este nombre, lo único que queda es la necesidad de reivindicarlo como un nombre correcto de la política¹. Este es un terreno fértil para el pensamiento heterosexual (qué otro significado positivo podría tener la mujer si no es su complementariedad amorosa y reproductiva con el hombre), transfóbico (la verdad de la mujer se encuentra en la biología)

¹ En realidad, por política aquí me refiero al concepto de policía teorizado por Jacques Ranciere, que será uno de los temas centrales del tercer capítulo.

y colonial (quienes deciden qué es una mujer son aquellas con el poder para implementar esta definición).

En cambio, el concepto de la diferencia sexual parece más marcado por la indeterminación y menos apropiado por el lenguaje institucionalizado de la “igualdad de género”. Que los sujetos se vean en la posición incómoda de negar y, a la vez necesitar el nombre “mujer” solo se convierte en un *impasse* de apertura crítica y política en cuanto dicho nombre sea una articulación históricamente contingente: que no haya una verdad última que una a todas las mujeres del mundo (y de la cual la palabra “mujer” es el simple marcador de un sujeto preexistente); que este nombre signifique cosas distintas y contradictorias en distintos contextos y tiempos, y sobre todo, que signifique cosas simultáneamente distintas y contradictorias en lo que se considera un contexto uniforme (dentro de una nación, un grupo étnico y/o religioso, una unidad política, etc.).

Por supuesto que con esto no quiero decir que el género implique, por definición, estatismo y conservadurismo. Es claro que, hasta cierto punto, el género es aquello que queramos que sea (es decir, su valor depende de la utilidad crítica que le demos, por lo cual su uso no está solamente circunscrito a la política reformista), pero mientras el género siga siendo entendido como sinónimo de cualquier cosa que concierne a la mujer (mientras que la diferencia sexual invita a pensar que la mujer simplemente no tiene sinónimos, porque en términos estrictos, no significa nada), el uso convencional nos aleja cada vez más de la apertura instancias emancipatorias de la política feminista.

Así que la paradoja de la diferencia sexual sigue operando y quizás ahora, más que nunca, debemos retornar y repensar en los conceptos y problemas que nos propone para eventualmente salir de ellos. En términos estrictos, no creo que el movimiento francés por la paridad haya resuelto la paradoja de la diferencia sexual, simplemente la evitó al cambiar los términos del debate, o lo que es lo mismo, se negó a seguir operando bajo los supuestos planteados por la paradoja inicial². Creo que

² Otras dos posturas populares que podrían ser movilizadas para “salir” de la paradoja de la diferencia sexual son, primero, la diferenciación entre la Mujer como representación patriarcal y las mujeres como realidades corporales situadas históricamente. La respuesta a la paradoja consistiría en apropiarse de la identidad “mujer” entendida como un marcador de diversas posiciones de sujeto fluidas y multi-estratificadas al mismo tiempo que se niega a la Mujer como mandato de la feminidad normativa. Sin embargo, en el mismo aliento en que se defiende que las mujeres son realidades de carne y hueso, también se asume que algo se puede decir *sobre* las mujeres, particularmente que aquello que las une es la experiencia compartida de opresión y dominación. No obstante, la paradoja anima a negar esta supuesta unidad y a pensar, más bien, cómo y cuándo se ha producido la categoría mujer. La segunda postura es aquella del esencialismo estratégico popularizada por Gayatri Spivak. En términos bastante simples, el esencialismo estratégico postula que a pesar de que las mujeres no comparten una esencia, es estratégicamente deseable que se comportasen como si la tuviesen. El problema con esta postura es la ya repetida crítica a ignorar las diferencias *entre* las mujeres.

esta es su contribución más original al amplio cúmulo de la teoría feminista. Espero con esta tesis dar un paso con la misma intención, pero en una dirección distinta.

Dejo claro, entonces, el objetivo del presente escrito: diseñar el mapa de un desacuerdo de lo que considero son los puntos cardinales -la diferencia sexual y el género- y un punto de fuga -la igualdad- de la articulación paradójica del feminismo. ¿Por qué estos conceptos y no otros igualmente relevantes? No porque sean de un carácter fundante o primario, sino más bien porque problematizan la acción política de una manera que gana cada vez más relevancia, o por lo menos así lo percibo desde el lugar que ocupo. La problematización que tengo en mente remite, casi inevitablemente, a la fragilidad del sujeto colectivo del feminismo, a la vez oprimido y liberado por el nombre “mujer”. No trato, con esta tesis, de sentar parámetros normativos de quién es o no es una mujer (es decir, no impongo barreras de entrada o prerequisites para ver quién puede, legítimamente, hablar de feminismo), pero sí intento, con esto en mente, hacer surgir la pregunta ¿puede la mujer ser el sujeto transparente del feminismo?, ¿cómo aquel nombre es capaz de movilizar significados contradictorios de la diferencia sexual y el género, que son, a la vez, su condición de posibilidad y de imposibilidad?, ¿qué significa hablar como mujer acerca de la igualdad? Estas son algunas de las inquietudes que espero, en los límites de mis capacidades, desarrollar.

Con esto dicho, ubico el propósito y las preguntas de investigación que motivan esta tesis en dos debates que se derivan del problema de la paradoja de la diferencia sexual y el frágil sujeto del feminismo. Primero, y ya lo mencioné de pasada, los deslices que genera la transición/incorporación del feminismo como práctica social disruptiva (liderada por movimientos sociales de todo tipo) al ámbito burocrático-institucional (en “enfoques de género” de las políticas públicas, cuotas “femeninas” en partidos políticos, marchas del orgullo LGBTQ+ financiadas con dinero estatal, secretarías de la mujer a nivel municipal y departamental, e incluso maestrías y especializaciones en estudios de género). Esto no es para acusar a las instituciones estatales, intergubernamentales, internacionales o educativas de reformistas en alianza con el capital ni para defender que el feminismo se encuentra en su mejor momento cuando es una práctica marginal, sino más bien para problematizar ambos lados de la división. Mucho se gana al revolver las supuestas fundaciones estables e incontestables del feminismo, no solo en lo que concierne a las grandes reformas y acciones estatales, sino también para desenmascarar cierta ortodoxia de algunos movimientos sociales como reaccionaria y conservadora.

Esto me lleva al segundo debate, a saber, la discusión en torno a las llamadas TERFs (Trans Exclusionary Radical Feminists) o como ellas prefieren referirse, “gender critical feminists”, un grupo que postula que las mujeres son una clase biológica oprimida por los hombres precisamente en virtud de su condición biológica. Por ende, las mujeres trans no serían “verdaderamente” mujeres. No es el punto de esta introducción explicar con más profundidad por qué la paradoja de la diferencia sexual invalidaría esta postura (en la conclusión me refiero con un poco más de detalle a este punto). Basta aquí con reafirmar la importancia del debate en torno al sujeto del feminismo, cuyo sentido explico con brevedad en el apartado que viene.

¿Qué es un sujeto?

Las teorías del sujeto, la subjetividad y la subjetivación abundan. No puedo entonces continuar sin antes dejar claro a qué me refiero cuando escribo sobre el “sujeto del feminismo”. Empiezo con una distinción tomada de Foucault (1982, p. 781): “There are two meanings of the word “subject”: subject to someone else by control and dependence; and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge”. Sin embargo, cuando me refiero al “sujeto del feminismo” no es muy claro a cuál de estas dos connotaciones hago referencia: no pienso necesariamente en la sujeción por la vía del control ni en la afirmación de una identidad por la vía de la consciencia. La dificultad en ubicar el sentido de este enunciado quizá se encuentra en que el concepto de “sujeto” cambia enormemente cuando se le agrega el calificativo “del feminismo”. No es un sujeto a secas del que estoy hablando, sino de un sujeto calificado; una construcción discursiva particular sin la cual aquello que llamamos feminismo simplemente no tendría sentido.

Y esta construcción discursiva, es decir, este tal “sujeto del feminismo”, no es otra cosa que la invención del nombre “mujer”. Aunque parezca absurdo argumentar que el feminismo “inventó” a la mujer (¿acaso las mujeres no han existido desde muchísimo antes que el feminismo?), ¿no es igualmente cierto decir que el marxismo inventó la clase obrera? Para evocar a Rancière (2011, p. 13): “revolutionaries invented a ‘people’ before inventing its future”. Por supuesto que hay ciertas condiciones materiales que hacen que la invención tanto de la mujer como de la clase obrera no haya sido *ex nihilo*. Y, sin embargo, en términos estrictos, el sujeto del feminismo (como aquel del marxismo) no se refiere a una manera de nombrar una realidad que pre-existía, sino al proceso a través del cual el acto mismo de nombrar y el intento de apropiación de ese nombre (el cual, no obstante, no llega nunca a ser habitado completamente) inaugura una ruptura en un campo de experiencia dado. En este punto

sí podría decir, sin mayor reparo (a excepción de que, según lo que he venido articulando hasta ahora, la identidad vendría siendo siempre una identidad en tránsito), que el sujeto al que me refiero corresponde a la segunda noción de sujeción que menciona Foucault.

Es suficiente en esta introducción dejar claro que este tesis no necesariamente brinda un recorrido por las distintas teorías de subjetivación que se trabajan dentro y fuera del feminismo con respecto al nombre “mujer”. A pesar de esto, ignorar las distintas concepciones teóricas del sujeto del feminismo sería un despropósito enorme, por lo cual en los primeros tres capítulos el lector podrá situar varias teorías del sujeto, de las cuales las más relevantes para mi argumentación son: primero, el sujeto como efecto performativo (y retroactivo) de Judith Butler; segundo, el sujeto de la carencia del psicoanálisis lacaniano y tercero, el sujeto del daño de Jacques Rancière.

El desacuerdo como método

Con esto dicho, puedo pasar a cuestiones más formales. La metodología de esta tesis, además del componente de revisión de literatura, en el cual no entraré en detalle aquí pues hay bastantes fuentes que tratan sus especificidades a profundidad, se forma a partir de lo que el filósofo francés Jacques Rancière llamó un desacuerdo. El desacuerdo es tanto un objeto de estudio como un método. Como objeto de estudio “(...) dissensus means a difference between sense and sense: a difference within the same, a sameness of the opposite” (Rancière, 2011, p. 1). Puesto en términos menos abstractos, “El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura” (Rancière, 1996, p. 8). No es desconocimiento ni un malentendido; es aquella situación donde los interlocutores y todo aquello comúnmente asociado con la formación de un sujeto (la defensa de intereses, sus posiciones ideológicas, sus alianzas, etc.) no están definidos de antemano. Es más, el desacuerdo es aquella discusión en la cual “(...) *lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de hablar*” (Rancière, 1996, p. 9) (énfasis añadido). El interlocutor no precede el desacuerdo; es el desacuerdo lo que pone en juego la manifestación de un interlocutor: de nuevo, “revolutionaries invented a ‘people’ before inventing its future” (Rancière, 2011, p. 13).

Pensemos en un caso que propone Rancière al respecto de Auguste Blanqui, líder revolucionario del siglo XIX en Francia acusado y juzgado por rebelión: “Al preguntarle el fiscal:

“¿cuál es su profesión?”, Blanqui respondió: “proletario”. Entonces el fiscal le dijo: “esa no es una profesión” y la respuesta de Blanqui fue: “es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, a la que se le ha privado de derechos políticos” (Rancière, 2000a, p. 148). El fiscal tiene razón cuando dice que la profesión proletaria no existe, pues no hace parte de los nombres utilizados por el gobierno para calificar la mano de obra. El meollo está en que también tiene razón Blanqui cuando dice que proletarios son la mayoría de los trabajadores franceses. El fiscal simplemente no ve el objeto al cual Blanqui se refiere. Entienden, y sin embargo, no entienden lo mismo por la palabra “profesión” y el nombre “proletario”: es una diferencia entre sentido y sentido (entre quien dice blanco y quien dice blanco); una diferencia de lo mismo (no entienden lo mismo por la palabra blanco); la mismidad de lo opuesto (no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura).

Aunque en el tercer capítulo retomo con más detalle la propuesta de Rancière, basta aquí con dejar claro que la política, desprovista de cualquier esencia y pureza, es una forma del desacuerdo. Y la política *qua* la manifestación de un desacuerdo es posible porque lo común se encuentra dividido, no en las líneas demarcatorias de grupos sociales que luchan por este o aquel propósito, sino dividido en su interior: lo común [la capacidad común] es diferente de sí mismo porque, como bien lo dijo Aristóteles, aunque los humanos entienden el lenguaje, los esclavos simplemente no lo poseen; y como bien lo dijo Arendt, la política, al separarse de la esfera de la necesidad, es más apta para ser ejercida por algunos más que otros. En el fondo, “There is politics because speaking is not the same as speaking, because there is not even an agreement on what a sense means” (Rancière, 2011, p. 2).

Ahora, el desacuerdo como método busca probar el marcador de una diferencia, y lo hace específicamente al dirigirse a un concepto o un autor. De lo que se trata es de replantear la configuración de un problema. Para Rancière -por lo menos para gran parte de su trabajo- el problema es la supuesta pureza de la política y su fundación en algún principio ontológico. La reconfiguración que propone no es solo la refutación de esta intención, sino también la mezcla de los distintos órdenes del discurso (¿qué es la política sino la puesta en escena de un desacuerdo sobre lo que significa la política en supuesta oposición a la filosofía, la estética, lo social y lo económico?). Lo que nos presenta después de este desacuerdo metodológico es una visión *sui generis* de la política, que manteniéndonos fieles a su planteamiento, es también un escenario propicio para continuar el desacuerdo.

Esto quiere decir que el desacuerdo como método es una operación que no tiene fin (en el sentido no de que carece de un objetivo, sino que carece de un punto de completud; de un final

temporal). Si lo común se encuentra dividido y se mantendrá dividido a pesar de los intentos por fijarlo en una partición de lo sensible (en un supuesto ontológico: el lenguaje en Aristóteles; el pesimismo antropológico en Hobbes; la separación política/sociedad en Arendt), el ejercicio conceptual (la configuración de un problema) no puede sino replicar esta lógica (de nuevo, la lógica que dicta que hablar no es lo mismo que hablar; que el sentido es aquello que está en disputa y no el presupuesto de la vida en comunidad). El desacuerdo como objeto de estudio y el desacuerdo como método son dos caras -dos facetas, si se quiere- de un mismo escenario que se replica incesantemente y cuyo objetivo no es otra cosa que la comprobación de la igualdad (otro nombre para la emancipación) que abre una escisión en la partición de lo sensible. Nadie -ningún grupo social, ningún filósofo- posee la verdad revelada. Nadie pondrá fin al desacuerdo así como ninguna sociedad podrá emanciparse completamente. El desacuerdo es un mundo sin mesías.

Sin embargo, es mucho más claro entender cómo opera este objetivo emancipatorio en cuanto al desacuerdo como objeto de estudio que como método: ¿es replantear la configuración de un problema, sin mayor cualificación, un acto emancipatorio? Creo que lo es solo en la medida específica de que esta reconfiguración abra un hiato en el sentido de aquello que se cree problemático; pero no cualquier hiato, sino uno que desentierre un principio de desigualdad que usualmente remite a la lógica del mando y la obediencia. Tomemos un caso al que he venido aludiendo: cuando Hannah Arendt replantea la configuración del problema de la “contaminación” de la política y propone un retorno a la noción clásica de la separación entre el ámbito de la necesidad (el hogar) y aquel de la acción (la política), ¿es esta reconfiguración una instancia del desacuerdo como método? Se podrá intuir que la respuesta es “no”, y lo es porque al proponer la pureza de la política, Arendt introduce la lógica circular un un *arkhé* (principio de mando): identifica la política con el estilo de vida de aquellos destinados de antemano a ejercerla. Una sociedad funciona cuando cada quien y cada cual ocupa el sitio que le corresponde.

La apertura de un desacuerdo estriba en demostrar que tal lógica de mando y obediencia no se sostiene; que la asignación de estos lugares y nombres correctos es una formación contingente y que “lo común”, en lugar de sentar una base fija para el “estar juntos”, es aquello que evita que esto sea tan simple. Para resumir, así como la política de la identidad que reivindica la superioridad de esta o aquella religión o grupo racial no encuentra cabida dentro de la política emancipatoria, la reconfiguración de un problema a través de un autor o un concepto que introduzca un *arkhé* como la justificación de la desigualdad falla al poner en escena un desacuerdo.

Termino con la siguiente anotación: un desacuerdo concreto nunca se resuelve y sin embargo, es posible pensar a través de él: “(...) disagreement as a wrong that cannot be settled but can be processed all the same” (Rancière, 2011, p. 11). Pero, ¿qué significa que un desacuerdo sea “procesado”? Creo que a lo que se refiere el autor es que si bien la práctica del desacuerdo no tiene un punto de clausura (una reparación perfecta de una progresión teleológica), tampoco es un concepto que se derive de un daño absoluto ni de la transgresión de un principio ontológico de la política. En este sentido, es posible pensar que el desacuerdo tiene expresiones diversas -el método no se restringe a la escritura- que se ubican en un entremedio entre la postura de un daño irreparable a causa de su totalización y el de su reparación perfecta. Que los desacuerdos puedan ser procesados significa, entonces, en términos bastante simples, no solo que podemos *hablar* de ellos, sino, y sobre todo, que se abre la posibilidad del surgimiento de subjetividades heterogéneas de un daño.

Argumento y organización de la tesis

Retomo por un momento el objetivo de esta tesis: abrir el escenario de un desacuerdo entre los conceptos sobre los cuales se articula la paradoja constitutiva del feminismo: la diferencia sexual y el género. Como tercer “punto de fuga” de esta paradoja introduzco el concepto de la igualdad. Dejé claro que la relevancia de esta paradoja se remite a la fragilidad del sujeto colectivo del feminismo: el nombre “mujer”. El argumento -la hipótesis- que defiende es la siguiente: la puesta en escena de este desacuerdo particular es que la “mujer” no puede ser el sujeto autoevidente del feminismo, de hecho, nunca lo ha sido. En parte, porque la “mujer” es un nombre vacío y por ende, siempre en disputa y en parte, porque no se puede determinar de antemano quién y cómo se hablará desde este nombre.

En el primer capítulo cuento una historia del género en tres desacuerdos que lo desestabilizan: primero, la puesta en duda de la distinción sexo/género, la primera como categoría biológica/anatómica y la segunda como construcción social. Segundo, la polémica entre las feministas europeas/anglosajonas que totalizan a la “mujer” dentro de los códigos de la feminidad que aplican solo para un sector social particular (mujeres blancas, de clase media-alta) y las feministas que trabajan desde la teoría post/decolonial y el feminismo negro, chicano y tercermundista. Tercero, la deconstrucción del género bien como acto performativo o como técnica de modificación corporal. El objetivo de este capítulo es tratar de demostrar que el sujeto del feminismo es una formación (más

que una presuposición) que entrama relaciones de poder y por ende, nunca puede darse por dado simplemente por los hechos de la biología.

En el segundo capítulo me enfoco en el concepto de la diferencia sexual visto a través de dos definiciones clave: la primera viene de la corriente psicoanalítica de Lacan, específicamente de la diferencia sexual como Real (el fracaso inherente de la simbolización) y la segunda enmarcada dentro del llamado “feminismo de la diferencia sexual” profundizado por Luce Irigaray y Rosi Braidotti, para quienes la diferencia sexual es la condición ontológica de la emergencia de una genuina subjetividad femenina. De esto deriva que el sujeto del feminismo está marcado (incluso se hace posible) a través de una especie de condición originaria que, para la corriente lacaniana del psicoanálisis, hace de la posición femenina una imposibilidad (el callejón sin salida) del sentido, mientras que para la corriente del feminismo de la diferencia posibilita un genuino sujeto “mujer”.

En el tercer capítulo empiezo a dar forma al escenario del desacuerdo a través de una comparación entre ambos conceptos (el género y la diferencia sexual) con respecto a la contención sobre el nombre “mujer”. Según la postura del género (en cuanto performatividad) la “mujer” es el efecto performativo y estilístico-corporal de la “mujeridad”. Para el pensamiento de la diferencia sexual lacaniano, la “mujer” es el nombre de la imposibilidad de alcanzar la identidad consigo misma. Finalmente, para el feminismo de la diferencia, la “mujer” es una identidad corporal femenina (diferencial y multiestratificada). Al poner en escena este desacuerdo, busco el *arkhé* detrás de cada concepción de este nombre para luego dar paso a la teoría de Jacques Rancière a través de los conceptos de policía, política, igualdad y subjetivación. De esta discusión concluyo que vale la pena pensar en el sujeto del feminismo como nombre imposible de la igualdad.

Capítulo 1. ¿Por qué existe el género? Una discusión en tres desacuerdos

Preguntarse por qué existe el género es engañoso. Hay por lo menos dos maneras de interpretar esta pregunta. Por un lado, se puede reemplazar la palabra “género” por su definición más común y preguntar: ¿por qué existe un sistema culturalmente codificado y jerárquico entre hombres y mujeres? La respuesta estaría en buscar las causas y razones de la opresión del género tal como lo conocemos, llámese (hetero)patriarcado, sexismo, capitalismo o falogocentrismo. Por otro lado, se puede preguntar por qué existe el género *como concepto* (por lo cual los fenómenos o la “realidad” de lo que llamamos género pasaría a un segundo plano). Estas dos alternativas corresponden, más o menos, a la distinción que hace Sally Haslanger (2000) entre un proyecto descriptivo y uno analítico del género: mientras el primero busca verificar si el uso del concepto rastrea o no una “clase social” (por lo cual emplea métodos empíricos o cuasi empíricos), el segundo de ellos es radicalmente pragmático en su enfoque: ¿cuál es el punto de hablar de género?, ¿cómo podría ayudarnos a alcanzar una sociedad más justa?, ¿necesitamos cambiarlo por otro más útil?

Este primer capítulo busca contar una historia del género en sus mutaciones. En ella se mezclan proyectos descriptivos y analíticos. El propósito es simple: enmarcar esta historia en tres desacuerdos para brindar un breve y conciso panorama de algunas discusiones que han cambiado el panorama teórico del concepto y su relación con el sujeto del feminismo. En la primera parte presento tres canónicas aproximaciones al género: aquellas de Simone de Beauvoir, Gayle Rubin y Joan W. Scott. De aquí doy luz a los desacuerdos: primero, la distinción sexo/género y su -falta de- fundamento; segundo, la “blanqueza” y sesgo europeo/estadounidense del género; tercero, la deconstrucción del concepto.

1.1. *Contra natura*: género versus determinismo biológico

La fuerza de *El segundo sexo*, publicado en 1949, recae en que, sin nombrarlo explícitamente como “género”, Simone de Beauvoir marca una diferencia entre el hecho de nacer con un cuerpo femenino (es decir, poseer características fisiológicas asignadas por la biología a dicho sexo: útero, ovarios, cromosomas XX) y el proceso de convertirse en mujer. Para ponerlo en otros términos, poseer un cuerpo sexuado como femenino no implica que de manera mecánica y automática dicho cuerpo adquirirá una manera de ser (de actuar, comportarse, desear, pensar) propia de una mujer. Esto se debe a que “ser mujer” no es una esencia que se deriva del cuerpo sexuado (como se pregunta

astutamente Beauvoir, ¿acaso es la femineidad un atributo secretado por los ovarios?), sino todo un conjunto de significados cultural e históricamente sedimentados en la representación de la Mujer.

Argumenta Simone de Beauvoir que esta representación no le pertenece a las mujeres, quienes, sin embargo, están constreñidas a encarnarla. Decir que la representación de la Mujer no le pertenece a las mujeres implica que hay una cierta alienación de la condición de ser mujer, lo cual, a su vez, abre el espacio entre la facticidad de haber nacido con órganos reproductivos femeninos y el complejo proceso sociocultural por medio del cual dichos cuerpos adquieren el impugnado estatus de mujer. Y si la mujer no es pensada por ella misma (de aquí que su representación no le pertenezca), es porque es pensado por el hombre, cuya posición de sujeto es, sin necesidad de probarlo, universal (de cierta manera, el hombre no tiene género, pues el género siempre es particular, de manera análoga a como la identidad racializada parece no corresponder con el individuo blanco, sino con el negro).

A la universalidad del hombre (“el tipo humano absoluto”, según Beauvoir) se opone la Mujer como polo negativo de la relación (el hombre ocupa el polo tanto positivo como neutro, como bien lo indica la manera de equiparar el hombre al ser humano). Así, mientras el hombre cree tener una relación directa y objetiva con el mundo exterior (el cual aprehende a través de la racionalidad sin necesidad de alguien más, es decir, es autónomo), la Mujer, en tanto prisionera de su cuerpo (léase, de su capacidad reproductiva, la cual la convierte en el recipiente pasivo de la actividad masculina) solo se puede pensar como un ser relativo. Para el hombre, ella es su sexo (es cuerpo absoluto): “she is defined and differentiated with reference to man and not he in reference to her; she is the incidental, the inessential as opposed to the essential. He is the Subject, he is the Absolute - she is the Other” (Beauvoir, 1953, p. 16).

Cuatro años antes de publicar *El género en disputa*, Judith Butler (1986, p. 35) comenta, al respecto de la frase “no se nace mujer, se llega serlo”, que al distinguir entre el sexo como una categoría invariante y el género como un significado cultural que el cuerpo asimila, se abre la posibilidad de revertir el enunciado y afirmar que para llegar a ser una mujer (o en efecto, serlo) no es en ningún sentido necesario haber nacido con un cuerpo sexuado femenino:

If being a woman is one cultural interpretation of being female, and if that interpretation is in no way necessitated by being female, then it appears that the female body is the arbitrary locus of the gender 'woman', and there is no reason to preclude the possibility of that body becoming the locus of other constructions of gender.

A esto Butler lo llama una heteronomía radical entre los cuerpos naturales y los géneros contruidos. Si llevamos el enunciado de Beauvoir al extremo, como lo hace Butler, nos damos cuenta de que asumir determinado género es una decisión, pero no en un sentido plenamente consciente y libre, ya que desde el momento en que nacemos, nuestros cuerpos, lejos de existir en un vacío cultural donde puedan ser puramente cuerpos sexuados y nada más, pasan a ser parte de todo un entramado preexistente de normas y expectativas culturales que, por supuesto, estructuran las maneras propias de ser hombre y mujer. Así es que escoger el género, es decir, tomar parte activa en este entramado, recibir y asimilar las señales que este envía, es una actividad que no tiene principio ni fin, sino que está renovándose de manera incesante: “To choose a gender is to interpret received gender norms in a way that organizes them anew. Rather than a radical act of creation, gender is a tacit project to renew one's cultural history in one's own terms” (Butler, 1986, p. 40). Así pues que la división que inaugura de manera contundente Simone de Beauvoir entre la categoría de sexo y aquella de lo que posteriormente las feministas apropiarían como género, sirvió como una manera de negar el destino que el mandato derivado de la particularidad biológica del cuerpo femenino imponía sobre las mujeres.

Una de las primeras teorizaciones feministas sobre el género vino del frecuentemente citado artículo de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” publicado en 1986. A grandes rasgos, el argumento de Rubin es que, contrario a lo que las apropiaciones marxistas del feminismo han sugerido, el origen de la opresión de las mujeres no es el capitalismo³⁴. Si el esclavo negro es un hombre de la raza negra que sólo se convierte en esclavo bajo determinadas relaciones, como lo sugirió Marx, Rubin (1986, p. 96) se pregunta “¿qué es una mujer domesticada?” a lo cual responde “una hembra de la especie (...) una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejita de playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones”. Y estas relaciones no encuentran ninguna explicación en el análisis marxista clásico, en cuanto las preguntas de por qué son las mujeres las que deben hacer el trabajo doméstico, por qué este no es remunerado ni reconocido como tal, y en qué momento tener una esposa se convirtió en una necesidad del trabajador, siguen siendo una incógnita.

³ No lo es porque si bien el capitalismo se beneficia del trabajo no remunerado de las mujeres como esposas y madres que juegan un papel fundamental en la reproducción de la mano de obra, este (es decir, el capitalismo) no puede explicar la génesis de la opresión misma.

⁴ Rubin (1986, p. 105) también se opone a usar el término “patriarcado” para referirse a un sistema de dominación masculina porque el término no hace la distinción entre “la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales”.

Así pues que según Rubin, el capitalismo no creó, *ex nihilo*, un sistema de opresión de las mujeres, sino que arrastró y apropió sistemas que le precedieron. Partiendo del trabajo de Lévi Strauss y de Sigmund Freud, Rubin construye su argumento de que la división asimétrica de los sexos es fruto de un sistema sexo-género, definido como “(...) un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional (...)” (Rubin, 1986, p. 102).

Rubin toma el concepto del parentesco (entendido en su sentido pre-estatal como el “idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de sexual”) y el psicoanálisis como “(...) una teoría sobre la reproducción del parentesco” para explicar las generalidades del sistema del sexo-género. Veamos el argumento de Rubin con mayor detalle. La autora argumenta, partiendo del trabajo de Lévi Strauss, que el parentesco es una de las características más notables del sistema sexo-género que ha sido particularmente persistente en términos históricos. El parentesco, a su vez, se funda sobre el tabú del incesto y el regalo, una doble articulación que regula la práctica del intercambio de mujeres. Por su parte, el tabú del incesto impone “(...) los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación” (Rubin, 1986, p. 109), es decir, el tabú del incesto indica cuáles categorías de compañeros están disponibles para la procreación y cuáles no (divide el universo sexual en dos), lo cual implica una prohibición de las uniones dentro de un mismo grupo e impone, como consecuencia, el intercambio marital entre otros grupos. Ahora, el matrimonio pasa a ser, entonces, una forma del intercambio de regalos (de hecho, el más precioso de los regalos) que cimienta las relaciones de parentesco entre dos grupos. Los regalos son, por supuesto, las mujeres, quienes en cuanto objeto de transacción no pueden ser al mismo tiempo sujetos que intercambian (este rol es reservado a los hombres).

Lo que se sigue es que el parentesco, y la práctica del “intercambio de mujeres” no es simplemente un intercambio, sino que es también una manera de estructurar el universo simbólico según “la materia prima biológica del sexo”: si los hombres son quienes intercambian a las mujeres, se sigue que estos poseen ciertos derechos sobre ellas; derechos que las mujeres no poseen sobre sí mismas ni sobre los hombres. Además, el parentesco, como elemento central de un sistema sexo-género que oprime a las mujeres, también prescribe la heterosexualidad normativa⁵. Es aquí donde en

⁵ Sin embargo, un gran salto argumentativo deja al descubierto un vacío en la anterior explicación: en ninguna parte del artículo Rubin explica por qué son las mujeres (y no los hombres) el objeto del intercambio y por qué son los hombres

el psicoanálisis entra a jugar un papel decisivo al tomarse como las huellas que en la psique deja la conscripción del parentesco (sus reglas y mecanismos de reproducción)⁶.

Entonces, de nuevo al género. Para concluir, Rubin (1986, p. 114) entiende a este concepto como “(...) una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad”. Si otrora el parentesco organizaba la sociedad, la historia lo ha despojado de muchas de sus funciones (y ahora solo se reproduce a sí mismo) de manera que queda “(...) reducido a sus puros huesos -sexo y género”. Encontramos que, al igual que en Beauvoir, la noción de que feminidad y masculinidad (o aquello que es propio de mujeres y hombres e incluso las categorías mismas de hombres y mujeres) es una construcción social (impuesta, según Rubin, pero también escogida⁷, diríamos siguiendo *El segundo sexo*). Mantenemos entonces independiente, pero articulada, la categoría de “sexo” o aquella supuesta materia primera a través de la cual los cuerpos naturales son socialmente contruidos.

Una tercera contribución que me gustaría incorporar es aquella de la historiadora estadounidense Joan W. Scott, quien en 1996 publicó otro increíblemente influyente artículo titulado “El género, una categoría útil para el análisis histórico”. En breve, Scott critica el estado actual del uso del “género” como sinónimo de mujeres, que no es otra cosa que la despolitización del feminismo y la búsqueda de la legitimidad académica en términos que tienen mayor apariencia de objetividad. La segunda parte de su crítica se enfoca en el uso descriptivo del género como “(...) una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado” (Scott, 1996b, p. 271) o en otras palabras, a la construcción social de las relaciones entre los sexos, uso que “(...) nada dice acerca de por qué esas relaciones están contruidas como lo están, cómo funcionan o cómo cambian” (Scott, 1996b, p. 272).

Para que el género sea una categoría útil para en análisis histórico, Scott propone la siguiente definición: “(...) El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos y el género es una forma primaria de significar relaciones de poder” (1996b, p. 290). Scott realiza un desplazamiento del cuerpo naturalizado al cuerpo *percibido*, y

quienes las intercambian. Es decir, el parentesco, según lo presenta Rubin, sería un concepto descriptivo y no explicativo. Parece que ella comete la misma omisión que le atribuye a las feministas marxistas, a saber, dar por sentado algo que deberían explicar (en su caso, que las mujeres son quienes realizan el trabajo doméstico).

⁶ El argumento a favor del psicoanálisis como descripción y no proscripción del que se vale Rubin fue esgrimido por el famoso trabajo de Juliet Mitchell (1974) llamado *Psychoanalysis and Feminism*.

⁷ De nuevo, la palabra “escoger” no debe ser asociada a una especie de voluntarismo. Para Beauvoir, escogemos el género no a una distancia, sino que dicha decisión está siempre ya en marcha.

es sobre esta percepción que las personas son generizadas, es decir, clasificadas -y tratadas- como pertenecientes a un género. La primera parte de la definición contiene cuatro subelementos: aquellos símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones (Eva y la Virgen María, como dos ejemplos contradictorios); los conceptos normativos que manifiestan diversas interpretaciones de dichos símbolos; las doctrinas e instituciones que “(...) afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino” y la identidad subjetiva del género (Scott, 1996b, p. 290). La mezcla simultánea, aunque variable en intensidad y complejidad y culturalmente situada, constituiría la historia del género (Boydston, 2008, p. 563). Para Scott, el género debe luchar contra la tendencia a su reificación, es decir, a asociar el término con una diferencia auto evidente y fundamental entre hombres y mujeres⁸.

La segunda parte de la definición se refiere a la manera en la cual el género, en cuanto conjunto objetivo de referencias, es decir, de la percepción social del mundo y su organización simbólica naturalizada bajo las líneas del sexo binario, crea y recrea distribuciones diferenciales de poder. El objetivo de Scott es darle al género un marco no solo para describir las relaciones asimétricas entre los sexos, sino también para enmarcar discusiones históricas que explicarían cómo es que estas relaciones llegaron a establecerse, cómo han mutado y cómo podrían llegar a modificarse.

Hasta aquí, he simplemente presentado una especie de breve resumen de los argumentos de tres posturas sobre el género: Simone de Beauvoir (leída a través de Butler), Gayle Rubin y Joan W. Scott. Cada una de estas propuestas viene de disciplinas académicas dispares: filosofía existencialista, antropología (y etnografía) e historia (con un fuerte enfoque postestructuralista francés), respectivamente. Lo que quiero resaltar son las continuidades de una narrativa acerca del género: cómo *El segundo sexo* creó una ruptura con el discurso del “eterno femenino” y en el camino, problematizó la categoría misma de “mujer” como un devenir marcado por la otredad. Sin sugerir que hay una relación directa entre el legado de Simone de Beauvoir y la compleja teorización del género que realizaron las feministas anglosajonas en las décadas de 1970 y 1980⁹, percibo que el legado anti esencialista se mantuvo, como también la estrategia de mantener separados el sexo del género (precisamente para contrarrestar los discursos sobre la esencia complementaria entre varones y

⁸ Connell (2009, p. 9) expone una idea similar cuando critica las definiciones del género basados en la dicotomía y la diferencia del tipo “el género es la diferencia cultural entre hombres y mujeres basado en la división biológica de los sexos”.

⁹ Y sin sugerir tampoco que el feminismo anglosajón sea completamente deudor de *El Segundo Sexo* ni que este libro haya sido el primero en teorizar al respecto de la dominación de las mujeres.

hembras, términos que la misma estructura discursiva asume como sinónimos de hombres y mujeres¹⁰). Lo que una lectura de estas tres autoras nos muestra es que un proyecto analítico del género debe evitar tomar por sentado aquello que el feminismo obliga a confrontar y cuestionar. Scott (2010) nos recuerda, casi veinticinco años después de la publicación del artículo que la lanzó a la fama, que el uso común del género asume los significados de hombre y mujer como fijos, y se enfoca en explicar cómo operan las diferencias entre ambos en lugar de cuestionarlas. En el camino, la “mujer” deviene, de nuevo, un fenómeno natural, incluso cuando nos empeñamos en decir que son discursivamente construidas. El reto está en pensar “(...) críticamente acerca de cómo los significados de los cuerpos sexuados son producidos en relación el uno con el otro (...)” (Scott, 2010, p. 10) y pocas veces se ha logrado estar a la altura de este reto que cuando la distinción misma entre sexo y género se puso en duda.

1.2. Repensar el sexo (y el género)

Ya en los planteamientos de Judith Butler y Gayle Rubin encontramos indicios de que la separación analítica entre sexo y género no es tan clara¹¹. Escribe Butler (1986, p. 39): “We never experience or know ourselves as a body pure and simple, i.e. as our 'sex', because we never know our sex outside of its expression as gender”¹². Si para Butler el sexo siempre es ya género, para Rubin es la organización social del sexo lo que abarcaría analíticamente al género: “El sexo tal como lo conocemos -identidades de género, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia- es en sí un producto cultural” (Rubin, 1986, p. 103). Y sigue Rubin (1986, p. 114) con que “[a] nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina”.

Los anteriores apartados desestabilizan, de manera deliberada, la tranquilizante postura que prevaleció dentro de los círculos académicos feministas estadounidenses¹³ de los 1970 y 1980, a saber,

¹⁰ Es decir, nacer varón *es* ser hombre, no hay otra posibilidad admitida que no sea considerada como patológica, lo mismo que una hembra *es* mujer.

¹¹ Scott (2010, p. 13) concuerda con Butler: “(...) it is gender that produces meanings for sex and sexual difference, not sex that determines the meanings of gender. If that is the case, then (as some feminists have long insisted) there is not only no distinction between sex and gender, but gender is the key to sex”.

¹² Monique Wittig influyó bastante a Butler. Para Wittig: “La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir «la especie», es decir, reproducir la sociedad heterosexual” (2006, p. 26).

¹³ Agradezco a Franklin Gil por la aclaración de que en la academia francesa, como lo demuestra el trabajo de Nicole Claude Mathieu, entre otros, en el artículo “Identidad sexual\sexuada\de sexo? Tres modos de conceptualización de la

que el sexo es binario, estable (ahistórico) y natural (y por ende, parte de un conocimiento apropiable solo, o principalmente por la biología) mientras la constitución del género es puramente social, histórica y cultural (o en otras palabras, cambiante)¹⁴. Como consecuencia, el sexo se torna inapropiable para el feminismo (constituye una especie de límite de la praxis: no hay nada que podamos hacer al respecto de la biología), mientras que el género es un campo propicio y fértil de lucha social. El sexo no tiene historia, pero su contrario, el género, rebosa de ella.

Hay varios caminos para refutar el binario sexo/género. Me valgo del análisis de Friedman (2006) para comentar brevemente tres grandes argumentos en contra de pensar el sexo como un concepto binario y estático¹⁵. Además, propongo dos críticas pertinentes adicionales. La primera crítica contra la distinción sexo género es mejor articulada por Butler en *El género en disputa*, publicado en 1990. Escribe Butler (2007, p. 55), preguntándose sobre la supuesta neutralidad del hecho biológico del sexo:

¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.

Si el sexo siempre ha sido género, no tendría mucho sentido afirmar que el sexo es la materia prima -constante en todas las culturas- sobre la cual se construye socialmente el género, ya que si aceptamos este primer argumento, nunca habría podido existir tal “materia prima” por fuera de su formación discursiva (no existe el sexo *como tal*, para evocar a Foucault). Para Butler, el género tiene una primacía sobre el engañoso sexo natural, ya que es precisamente el género, en cuanto “(...) medio discursivo/cultural (...)” el que crea la noción del sexo como realidad pre discursiva y políticamente neutral (Butler, 2007, p. 56). Si bien Friedman advierte que esta postura invisibiliza las discusiones sobre la corporalidad, es decir, aquel aspecto material de la existencia generizada¹⁶, una lectura de los

relación entre sexo y género” publicado en 1989 y republicado en una compilación de 2005, ya se venía cuestionando la separación sexo\género desde mucho antes de Rubin y Butler.

¹⁴ El género no contiene ningún elemento necesario que delimite su constitución hegemónicamente binaria.

¹⁵ Decidí excluir el cuarto argumento (las normas de género predominantes en un tiempo y contexto determinado sesgan los estudios científicos sobre las diferencias de sexo) por limitaciones de espacio.

¹⁶ Uso este neologismo (cuya traducción al inglés es *gendered*) como un adjetivo que denota características o sesgos de género. Por ejemplo, los cuerpos generizados denotarían los procesos y expectativas, símbolos y normas sociales que masculinizan y feminizan los cuerpos.

trabajos posteriores de Butler (2001, 2002) revelan todo lo contrario: los cuerpos pasan a ocupar un lugar privilegiado en cuanto “campos de batalla” del género.

La segunda crítica es aquella que se enfoca en las excepciones al binarismo de sexo. Anne Fausto Sterling ha sido pionera en este esfuerzo. En breve, la autora plantea que el sexo no es binario (es decir, que no se compone de dos variables discretas), y como lo comprueba el nacimiento de bebés intersexo, debería ser repensado como un continuo (en cuyo extremo están los sexos masculino y femenino). El intersexo vendría siendo una macro categoría que abarca tres “mezclas” de la anatomía del varón y la mujer (Fausto Sterling, 1993)¹⁷. Desde una perspectiva diferente, el trabajo de Thomas Laqueur (1990) argumenta que el modelo del sexo binario es una contingencia histórica cuya génesis data en la Ilustración, puesto que en la antigüedad, los griegos concebían el modelo de un sexo único: si la mujer es una versión imperfecta del hombre, su anatomía no es más que un reflejo de esta posición (la vagina es un pene escondido, el útero un escroto, los ovarios unos testículos). Fausto Sterling, desde la biología y Laqueur desde el análisis histórico, desmontan la intuición de que siempre ha habido solo dos tipos de cuerpos sexuales.

El problema con estas posturas es que, para el caso de Fausto Sterling, no se toma en cuenta el poder del discurso hegemónico en la biología y la medicina al respecto de las “excepciones”, las cuales son vistas como simples desviaciones de un patrón normal (seguramente una postura conservadora tomará al intersexo como una mínima anomalía de lo que es un patrón regular). Para ponerlo en otros términos, la propuesta de Fausto Sterling carece de contundencia política. En cuanto a Laqueur puede suceder algo similar: su libro se podría leer como la victoria de la biología moderna en explicar, sin tabúes ni prejuicios, la anatomía del cuerpo humano. Esta conclusión no podría estar más lejana del interés que puede tener el feminismo en desnaturalizar el sexo.

Una tercera propuesta proviene de la experiencia transexual. Según esta postura, los términos de la relación sexo/género se revierten: el sexo pasa a ser maleable y el género, a ser fijo. Es decir, la posibilidad de realizar operaciones de reasignación de sexo, terapias hormonales y otro tipo de cirugías estéticas es una muestra de que el sexo es tecnológicamente modificable, lo cual no sucede con la

¹⁷ Estos son: hermafroditas (que posee testículos y ovarios), el pseudo hermafrodita varón (que posee testículos y algunos aspectos de los genitales femeninos, pero no los ovarios), y la pseudo hermafrodita mujer (que posee ovarios y algunos aspectos de los genitales masculinos, pero no los testículos).

identidad de género del transexual, la cual se presenta como un deseo innato e incambiable¹⁸. Dejando de lado que este argumento también puede ser apropiado como una mera “excepción”, su gran limitación es que no puede luchar contra la “naturalidad” del sexo (finalmente, todos nacemos con características que denotan nuestro sexo, que algunos deseen modificarlo es luchar contra la naturaleza, dirían quienes defienden el binarismo sexual). Más aún, parece no admitir que el sexo no es ilimitadamente modificable: los cromosomas y los órganos sexuales internos, por ejemplo, imponen (por el momento) una barrera a la completa maleabilidad de los cuerpos sexuados.

Finalmente, propongo dos críticas adicionales. La primera proviene de Moira Gatens (1996), para quien la distinción entre sexo y género ha sido usada por muchas feministas que definen el género como formas arbitrarias de masculinidad y femineidad que son inscritas socialmente en conciencias que habitan un cuerpo indiferente. Para Gatens, esta visión asume la distinción cuerpo/mente y le asigna al primero de estos términos una cualidad secundaria y pasiva: es una especie de *tabula rasa* sobre la cual la sociedad imprime lecciones. Así, el proyecto feminista se debería enfocar en la resocialización: educar a las mujeres para que se deshagan de los códigos opresivos del patriarcado creando un nuevo género en el proceso, la androginia. Pero la cuestión no es tan sencilla, ya que, según Gatens, los cuerpos nunca son neutrales, sino que son, de entrada, sexuados en al menos dos tipos: varón y mujer. Como consecuencia, la experiencia corporal es, desde la infancia, mediada por el hecho de la diferencia sexual¹⁹, por lo cual la propuesta de la resocialización del género desestima no solo el cuerpo como lugar privilegiado de significados (la inscripción de la femineidad y masculinidad en las conciencias no sería nada arbitraria), sino que cae en la ingenuidad de creer que el género es de alguna manera eliminable.

Por último, Linda Nicholson (1994) sostiene que una visión estática del sexo ha llevado a que las feministas realicen generalizaciones transculturales en búsqueda de las similitudes entre las mujeres (deseo que se asocia a la necesidad percibida de darle fuerza a un sujeto del feminismo). Una de estas generalizaciones es que todas las culturas tienen algo en común que se representa en la realidad material del cuerpo: el hombre tiene pene y la mujer, vagina. Also curioso sucede cuando se asume esto, a saber, que aquellas que defienden que la identidad de sexo es una construcción social también

¹⁸ El arraigo de la identidad de género no se presenta solo en personas transexuales.

¹⁹ De aquí que el comportamiento de un cuerpo femenino y el de un cuerpo masculino adquieren una valoración diferente en virtud precisamente de la diferencia sexual que los marca.

defienden que, sin embargo, es una constante en todas las culturas. Nicholson niega la validez de tal afirmación y sostiene que no es suficiente decir que el sexo es una construcción social, sino que falta aceptar su consecuencia lógica: no podemos acudir al cuerpo para cimentar afirmaciones transculturales sobre la distinción masculino/femenino. El cuerpo no puede ser una constante, sino una variable. De lo contrario, permaneceremos ciegas ante las variaciones culturales del entendimiento sobre el cuerpo sexuado, y por ende, a las diferencias entre las mujeres.

Así que tanto los términos (¿qué entendemos por sexo y qué por género?) como la relación entre ambos siguen siendo objeto de disputa. Quisiera, en lo que resta de este apartado, hacer un pequeño esbozo de cómo abordar entonces la relación sexo/género. Empiezo por el concepto de sexo: por un lado, es un dato clasificatorio que la biología ha inventado para distinguir a los seres vivos, en este caso, los humanos. Esta clasificación se realiza dentro de un continuo y no según dos categorías discretas (es decir, acepto el argumento de Fausto Sterling de que el sexo no es binario). En este sentido, las características del cuerpo relativas a la capacidad reproductiva son solo parcialmente modificables (de nuevo, la ciencia no ha hecho posible cambiar los cromosomas). Por el otro lado, el sexo, en cuanto concepto biológico, y por ende, humano, ha sido “contaminado” por los valores, prejuicios y necesidades culturales y reproductivas de la historia (por no mencionar políticas y sociales en un sentido más amplio). De aquí que, como lo demuestra Laqueur, la clasificación del sexo de los antiguos griegos sea radicalmente distinta a aquella de la modernidad. Sin embargo, y contra Butler, sostengo que sí es posible, por lo menos analíticamente, pensar en el sexo solo como sexo (en el sentido más básico de la in(existencia) de determinadas características sexuales primarias y secundarias).

El paso del sexo -en cuanto producto social clasificatorio de la biología- al género y del género al sexo es confuso. Los límites entre uno y otro suelen ser indeterminados. Parto de que la clasificación objetiva de los seres humanos en la línea del sexo suele conllevar una relevancia social, por lo cual es atractivo pensar que, en las sociedades modernas occidentales, el sexo no ha existido de manera independiente de su interpretación social y de los efectos que esta ha producido (léase, el género)²⁰,

²⁰ Otros hechos biológicos que a pesar de su objetividad no han sido socialmente relevantes (por lo menos no de una manera significativa) han sido por ejemplo, la distinción entre ojos marrones y cafés, orejas grandes o pequeñas y el tipo de sangre, por mencionar solo algunos. Se podría decir, por supuesto, que estos hechos, al igual que el sexo, no existen de manera independiente de su interpretación social, aquí el punto es que dicha interpretación no genera efectos socialmente relevantes.

así como los roles apropiados para hombres y mujeres no hayan tampoco existido con total independencia de la concepción del sexo.

El sentido en que el género elabora o construye el sexo, para parafrasear a Plumwood (1989), se puede abordar de la siguiente manera: el género es lo que la sociedad *hace* de y con los aspectos reproductivos y sexuales del cuerpo; es la historia (una fantasía colectiva) que imbuye de significados y simbolismos, de manera diferenciada (y como forma primaria del ejercicio del poder, para rescatar a Scott), a dichos cuerpos. Este acercamiento al género no asume que el cuerpo es una constante (como lo advierte Nicholson) o lo que es lo mismo, que el sexo es un hecho universal, ya que la concepción cultural del sexo sería particular (situada contextual e históricamente). La relación entre el sexo y el género, tal como la vemos en la historia, como lo dice Gatens, no sería aleatoria²¹. Tampoco, como lo sugiere Butler, sería indistinguible. Como lo conocemos, el género nunca ha sido solo biología (como lo sugiere el esencialismo biológico) ni solo cultura o sociedad (como lo sugieren las versiones más radicales del constructivismo social). La distinción sexo/género no caería pues en una variación de la distinción naturaleza/cultura (la primera estática, la segunda maleable).

Propongo que la relación entre sexo y género sea historizada de manera que podamos distinguir entre el sexo y el género tal y como se han manifestado a lo largo del tiempo y en las distintas culturas, y el sexo y el género tal como lo proyecta la iniciativa feminista. En breve, si miramos hacia la historia podremos generalizar (por lo menos para el hemisferio occidental en lo que concierne el último siglo) y decir que los cuerpos sexuados han estado fuertemente constreñidos por nociones binarias y prescriptivas del género (de aquí que las mujeres, en cuanto poseedoras de un útero, hayan sido tipificadas como madres y esposas abnegadas). El proyecto feminista abre múltiples posibilidades.

En suma, esta distinción entre el sexo y el género no asume que ninguno de estos términos es necesariamente binario y propone que ambos son, en distinto grado, modificables. Tampoco ignora la importancia del cuerpo y pone en el centro de la cuestión la contingencia de cualquier arreglo social, de aquí que el sexo y el género sigan siendo una parte fundamental del aparato conceptual feminista: nos permite luchar contra el esencialismo biológico (no se nace mujer, se llega a serlo), ver los patrones

²¹ Esta afirmación hay que explicarla. No me refiero a que haya un vínculo necesario entre el sexo y el género (eso sería darle la razón a quienes dicen, por ejemplo, que por el hecho de dar a luz las mujeres deben ser las cuidadoras principales). A lo que me refiero es al punto de Gatens: que los cuerpos siempre son cuerpo situados (no contenedores neutrales e indiferentes), por lo cual ya vienen imbuidos de significados de género.

de exclusión de lo femenino, lo no heterosexual, la transexualidad (entre otros) y las maneras de luchar contra estos sin “negar los hechos” (sino estableciendo una relación distinta con estos).

1.3. El género impensado: la crítica del feminismo negro y decolonial

Alrededor de la misma época en que las feministas discutían qué exactamente era el género y cómo se relacionaba con el sexo, es decir, en la década de 1980 y 1990, se discutió -y se sigue discutiendo hasta la actualidad- cómo pensar las diferencias entre las mujeres. Este esfuerzo fue principalmente retomado por mujeres afroamericanas, chicanas, lesbianas, decoloniales y lo que se conoció, en términos bastante amplios, como feminismo tercermundista. No es casualidad que hasta el momento haya citado casi exclusivamente a mujeres norteamericanas, blancas de clase alta. La omisión dio paso a dos fuertes críticas: primero, que muchas de las explicaciones a la opresión de las mujeres asumían la universalidad de categorías occidentales y segundo, que el feminismo seguía reproduciendo estructuras de dominación.

En el artículo “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” Sherry Ortner (1979, p. 109) busca explicar la “(...) universalidad de la subordinación femenina (...)” que se reviste de concepciones culturales extraordinariamente diversas. Si la subordinación es universal, su explicación, según la autora, se deriva de alguna diferenciación igualmente universal: aquella de la oposición naturaleza/cultura, donde el primero de estos términos pertenece a un orden inferior, subsumido y trascendido por la cultura. El argumento es que las mujeres han sido simbolizadas y socialmente ubicadas como más próximas a la naturaleza y los hombres, a la cultura. En gran parte, esto se debe a que los cuerpos de las mujeres están más sujetos a los procesos relativos a la reproducción mientras que los hombres, quienes carecen de esta sujeción, puede enfocar su creatividad al mundo exterior: a la formación de símbolos, tecnología y conocimientos.

Antropólogas como Henrietta Moore (1991), Carol MacCormack (1980) y Marilyn Strathern (1980; 1988) cuestionaron argumentos como los de Ortner, no tanto sobre la base de desestimar el binarismo, sino sobre la asignación de significados unívocos y universales de ciertas categorías, por lo cual “neither the concept of nature nor that of culture is ‘given’ and they cannot be freed from the biases of the culture in which the concepts were constructed”²² (MacCormack, 1980, p. 6). La

²² Algo similar a lo que ocurre con la distinción sexo/género.

conclusión lógica de esto es que no hay ninguna manera de confirmar que la oposición naturaleza/cultura -como muchas otras de las oposiciones binarias abarcantes- es una característica esencial de una estructura inconsciente transcultural²³ (MacCormack, 1980, p. 10).

Si la búsqueda antropológica de finales de siglo que buscó la génesis de la dominación masculina tiene un cierto aire etnocéntrico, el proyecto político de la sororidad mundial que lo acompañó, escondió que mucha de la producción teórica feminista era ciega ante las diferencias *entre* las mujeres. Y este quiebre no solo supuso que al feminismo le faltaba diversidad (una posición bastante conciliatoria), sino, y sobre todo, sirvió para criticar que el entendimiento mismo del género estaba sesgado, y por ende, era una herramienta conceptual incompleta y, en el peor de los casos, inservible para los fines políticos que el feminismo decía defender.

Ahora, cuando digo que el género estaba sesgado no me refiero a que la intuición e intención detrás de la separación conceptual con el sexo biológico haya supuesto un error fundamental. Tampoco me refiero a que las feministas de color hayan negado la crítica a una estructura de profunda desigualdad entre hombres y mujeres. Cuando digo que el género estaba sesgado me refiero a que era un concepto incompleto que, sin embargo, *no se reconocía como tal*. En otras palabras, el género tal como se concibió en las luchas políticas y los círculos académicos estadounidenses hasta la década de 1980, negaba aquellos espacios inexplorados (habitados por las mujeres de color de un nivel socioeconómico bajo) a favor de la universalización de las experiencias, expectativas y luchas políticas de un grupo de mujeres (aquellas de piel blanca con cierto nivel económico).

Lo que el sesgo del género finalmente revela es una incapacidad para pensar por fuera del género y de vuelta a él. Lo que las feministas blancas, norteamericanas y europeas se rehusaron a hacer fue admitir que el género no era la única -y en algunos casos, ni siquiera la más importante- variable necesaria para comprender las dinámicas y estructuras de subordinación de las mujeres²⁴. Al pasar el género como un concepto con relativa independencia de otras fuentes de opresión, el feminismo

²³ Strathern ejemplifica este argumento con su trabajo etnográfico de los Hagen de Papúa Nueva Guinea, quienes no tienen una oposición naturaleza/cultura (sino algo que se asemeja más a la distinción salvaje/doméstico) como tampoco un descrédito de las actividades domésticas.

²⁴ Escribe bell hooks (2004, pp. 48-49) al respecto: “El análisis feminista de la situación de las mujeres tiende a centrarse exclusivamente en el género y no proporciona una fundamentación sólida sobre la que construir una teoría feminista. Reflejan la tendencia dominante, propia de las mentes patriarcales occidentales, a mixtificar la realidad de la mujer insistiendo en que el género es el único determinante del destino de las mujeres. Sin duda ha sido más fácil para las mujeres que no han experimentado la opresión de raza o clase centrarse exclusivamente en el género”.

terminó por volverse su propio enemigo: “The failure of feminism to interrogate race means that resistance strategies of feminism will often replicate and reinforce the subordination of women of color” (Crenshaw, 1993, p. 1252). Bell hooks escribe, al respecto de su experiencia en el movimiento feminista en un artículo originalmente publicado en 1984:

Cuando participé en grupos feministas, descubrí que las mujeres blancas adoptaban una actitud condescendiente hacia mí y hacia otras participantes no blancas. La condescendencia que dirigían a las mujeres negras era una forma de recordarnos que el movimiento era «suyo», que podíamos participar porque ellas lo permitían, incluso nos alentaban a hacerlo. Después de todo, teníamos que legitimar el proceso. No nos veían como iguales. No nos trataban como a iguales. Y aunque esperaban que les proporcionáramos relatos de primera mano sobre la experiencia negra, sentían que a ellas les tocaba decidir si esas experiencias eran auténticas. (hooks, 2004, p. 45)

En contra del paternalismo que el feminismo dominante había exhibido y en la búsqueda de herramientas que permitieran expresar y explicar las experiencias de mujeres de color -en otras palabras, una lucha por volver visible todo cuanto antes era anecdótico o irrelevante- las feministas negras pusieron sobre la mesa la interseccionalidad. Escribe Patricia Hill Collins (1993, p. 25) que la “opresión está llena de contradicciones”. Lo dice, en parte, porque el entendimiento de la opresión como un juego de suma-cero (o soy una víctima absoluta o un opresor absoluto) o como la suma de ciertas marcas de desigualdad (si soy una mujer, negra y pobre entonces soy triplemente oprimida) son profundamente engañosos. Ni la opresión se presenta siempre en un “estado puro” ni es adecuado pensarla como una cuantificación aritmética. En la compleja trama de las sociedades occidentales, los sujetos son portadores no de una, sino de múltiples y cambiantes identidades que, a su vez, se encuentran atravesadas por diversas estructuras de poder. Indagar por las maneras en que las distintas “marcas de desigualdad social”, para usar la expresión de Verena Stolcke (2000), interactúan y se transforman en el proceso de dicho encuentro, es el objetivo del análisis interseccional.

Quisiera dejar claro que la interseccionalidad no busca ver quién gana en las “olimpiadas de la opresión”, sino dar cuenta de cómo el género, la raza, clase, etnia, orientación sexual, discapacidad, edad, religión, nacionalidad, entre otros imaginables²⁵, son co-constitutivos de una posición de sujeto: una mujer blanca cristiana y una mujer negra musulmana son ambas mujeres, pero no por ello se puede afirmar, *a priori*, que han tenido las mismas o por lo menos similares experiencias, tanto de opresión como de privilegio. Basta dar el ejemplo de las variaciones raciales de los estereotipos de

²⁵ La posterior apropiación del concepto por parte del feminismo “mainstream” fue criticado bajo el argumento de que la aparición de múltiples sistemas opresivos y la atención que se le prestó a estos llevaba, de nuevo, a las mujeres negras a ocupar lugares invisibles. Para una breve introducción a este punto y similares, ver (Mendoza, 2016, pp. 104-107).

género para ver cómo la supuesta independencia analítica del género se revela como una falsa universalización de un selecto grupo de mujeres y hombres blancos. Mientras que la agresividad es vista como una característica asociada a los hombres, esta es solo aceptable socialmente cuando la exhibe un hombre blanco. La agresividad en los hombres hispanicos y negros en EE.UU es en cambio vista como signo de peligro y no de poder (Hill, 1993). Algo similar ocurre con los estereotipos del comportamiento sexual de las mujeres: mientras que las mujeres blancas son vistas como recatadas y pasivas, las mujeres negras han sido continuo objeto de simbolismos e imágenes hipersexualizadas (Crenshaw, 1993). Solo considerando los efectos diferenciados y contextuales de la intersección se vuelve posible entender el juego entre las estructuras de dominación (capitalismo, patriarcado, racismo) y la multi estratificación de las “identidades” sociales (obrero/patrón, mujer/hombre, negro/blanco)²⁶.

Termino por destacar dos aportes que, en la línea de la interseccionalidad y la crítica al entendimiento sesgado del género, han enriquecido el debate en América Latina. El primero de estos es de María Lugones, para quien el género es una imposición colonial indisociable de la jerarquización racial y la explotación capitalista (lo que la autora llama el sistema de género colonial/moderno). Este sistema tiene dos caras, una clara/visible (basada en el dimorfismo biológico, la organización patriarcal y el heterosexualismo) que “solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de “hombre” y “mujer” en el sentido moderno/colonial” (Lugones, 2008, p. 98) y una cara oculta/oscura, que reduce a los sujetos coloniales a la animalidad y la explotación laboral.

El lado claro/visible del género se refiere al género tal como lo plantearon las feministas occidentales, blancas y burguesas (es decir, sin ninguna consideración de la compenetración con otras formas de dominación y suponiendo que la definición de mujer es una categoría estable y ahistórica^{27,28}) mientras que el lado oculto/oscura del género es aquel que mira las estructuras subyacentes de este

²⁶ De nuevo, la dominación no suele ser un juego de suma-cero, sino, y recurriendo a la analogía de Bowles y Gintis (1987), es mejor entendida como un conjunto de juegos simultáneos, en los cuales tanto las reglas (que muchas veces están a favor de un grupo social) como los jugadores están en constante transformación.

²⁷ Este argumento es similar al de Chandra Mohanty (1984), quien critica a las feministas occidentales por re-presentar a las mujeres del Tercer Mundo como un grupo monolítico que en virtud de su feminidad y el contexto social al cual pertenecen viven su género de una manera truncada: son sexualmente cohibidas, ignorantes, pobres, domésticas y victimizadas. Esto contrasta con la auto-representación que hacen las feministas occidentales (las “verdaderas feministas”) que sí tienen control sobre su cuerpo y sexualidad, son educadas y libres.

²⁸ De hecho, Lugones argumenta que Aníbal Quijano, uno de los precursores de la teoría decolonial en América Latina, solamente ve esta lado del género, que es otra manera de decir que su visión del género es eurocéntrica.

“arreglo”: la manera en que la modernidad organiza el mundo según categorías ontológicas atomizadas y dicotómicas, siendo la distinción humano/no-humano la más central y de la cual se deriva la distinción hombre/mujer (Lugones, 2010). Cuando el sistema de género moderno/colonial se impuso, los europeos blancos y civilizados eran los únicos humanos. Los sujetos colonizados fueron animalizados, es decir, negados el estatus de humanos y por ende, también aquel del género (de aquí que Lugones afirme que la categoría de “mujer colonizada” indica un absurdo, ya que las hembras colonizadas nunca fueron mujeres). Lo que se sigue es toda una serie de atrocidades y explotaciones que bajo la colonialidad del poder siguen operando.

El segundo aporte proviene de la antropóloga Rita Laura Segato. La historia que cuenta Segato (2016), si bien sigue una línea narrativa similar (la colonialidad como una de las invariantes que en la actualidad se manifiesta en feminicidios y otras formas de violencia hacia las mujeres), difiere de muchos de los argumentos de Lugones. Si bien para Lugones el género es una imposición colonial (implicando que en el mundo pre-imposición no había género²⁹), para Segato, el género, en cuanto organización de la diferencia sexual, ya estaba presente en las comunidades pre-intrusión colonial (o lo que ella llama el mundo-aldea). Y aunque diferían en aspectos cruciales, la autora clasifica las relaciones de género del mundo-aldea como un “patriarcado de baja intensidad” en cuanto había “(...) jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres” (Segato, 2016, p. 112), jerarquías que, sin embargo, eran duales y estaban más abiertas a nociones de tránsito que su versión moderna.

El encuentro colonial transformó las relaciones de género en el mundo-aldea, y si bien mantuvo las nomenclaturas, las reorganizó según un nuevo orden: aquel del binarismo. Si las relaciones de género del mundo-aldea eran duales (ambos términos, aunque jerárquicos y complementarios, gozaban de completud ontológica y política), las del colonizador eran binarias (no solo hay jerarquía, sino que su polo privilegiado suplementa al otro, por lo cual hay una depuración de la diferencia vía la homologación con un universal). El mundo de lo múltiple, de la lógica relacional y complementaria es reemplazada (aunque no totalmente) por el mundo de lo Uno, con todas sus homologaciones y sus remanentes³⁰.

²⁹ Este argumento es la base del libro de Oyèrónké Oyèwùmí (1996) llamado *The Invention of Women* donde afirmó que los yoruba no basaban la organización social en el cuerpo sexuado.

³⁰ El estudio de lo múltiple, relacional y complementario también es tratado por Cumes (2012).

El desacuerdo que he enmarcado hasta el momento tuvo como efecto la aparición de nuevas complejidades del género (el cual se desfigura si, como supuso el espíritu de su más temprana teorización feminista, se asume como una categoría independiente y supraordinada de descripción). Lo que estaba en juego era el reconocimiento de múltiples historias, y por ende, también de múltiples sujetos cuyo lugar de enunciación, antes un lugar vacío de articulación política, puso en jaque el supuesto de que para hablar de feminismo teníamos también que poder hablar de las mujeres como su sujeto privilegiado. Y es que el sujeto es mejor asimilado, es decir, tiene más contundencia discursiva cuando se presenta como transparente. Dice esta postura, por ejemplo, que “pueden tener culturas e historias distintas, pero las mujeres son mujeres aquí y en la China”. El supuesto era que, *en el fondo*, si rasguñamos con suficiente destreza el revestimiento superficial del sujeto, lo que queda es el dato crudo de la sexuación femenina. No solo desde el feminismo negro y decolonial se cuestionó la validez universal de tal afirmación, sino que a partir de la década de 1990, se sumarán al debate quienes dicen que, irónicamente, *en el fondo* no hay fondo.

1.4. Deconstruir el género: performatividad y técnica corporal

La ola académica de feminismo deconstructivo hizo explícita la incómoda posibilidad de que el feminismo parecía atrapado en la interioridad totalizante del lenguaje falocéntrico, obligado a jugar bajo las mismas reglas que buscaban transformar. Uno de los trabajos más notables que buscó desestabilizar esta interioridad totalizante -y su funcionamiento binario, entre los cuales se incluye lo interior/exterior- fue *El género en disputa* de Judith Butler. El trabajo de Butler es tanto deudor de la obra de Foucault sobre el poder, el sujeto y la sexualidad, como de una tendencia en la academia francesa y la filosofía continental de cuestionar el fundamento ontológico del sujeto. Butler argumenta que si el género no tiene ningún sustrato natural (como se asumía en casi todas las corrientes feministas en contra del esencialismo biológico), entonces este es pura contingencia que, sin embargo y debido a los efectos de su naturalización, se nos presenta como una verdad auto-evidente; una especie de sustancia que hombres y mujeres poseen³¹. Es esta naturalización la que hace pasar por obvia la concordancia entre sexo, género y orientación sexual. Pero si prestamos atención a las hiperbólicas actuaciones del arte drag, no queda claro que haya una diferencia cualitativa entre el *performance* de estos personajes y la performatividad del género tal como se vive en la cotidianidad:

³¹ En efecto, la naturalización del género se expresa también en la existencia de solo dos géneros.

La postura de que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta forma se demuestra que lo que hemos tomado como un rasgo «interno» de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados. (Butler, 2007, p. 17)

Según esta postura, el género existe -es real- solo en cuanto performatividad. Sin esta, es decir, sin los actos repetitivos que asumen el guion “hombre” o “mujer” (la citación derridiana), o lo que es lo mismo, en ausencia de la estilización del cuerpo, no habría ninguna realidad del género. Esto no es más que decir que el género no es la expresión de una identidad, sino un hacer incesantemente en curso, enmarañado en redes de poder que constituye los sujetos -y sus subjetividades- (y no como un dispositivo que ejercen los sujetos *después*). Al poner el acento en esta concepción foucaultiana del poder, Butler muestra cómo la naturalización de un sujeto ontológicamente asegurado (en un ámbito supuestamente pre-político y pre-discursivo que se asocia a la naturalidad del sexo biológico) no es más que uno de los efectos del poder mismo. En otras palabras, el sujeto no tiene un origen por fuera del poder y es, en efecto, un sujeto *debido al poder* y no porque las cosas “siempre han funcionado de esa manera”:

This effort would expose the power relations involved in *naturalising*, and therefore *stabilising*, categories and relations that have in fact been constructed *historically* and *contingently* with power. Power is then exercised in the present within and through those categories by means of exclusion and devaluation. (Chambers y Carver, 2008, p. 22)

Ni el sexo ni el género son, pues, conceptos fundacionales. El género no es algo que una persona posea (no es una propiedad material de un cuerpo), sino un significado que se asigna a algo. Si esto es cierto, entonces el cuerpo femenino no es una condición para ser mujer así como la feminidad puede ser asignada a un cuerpo masculino (y así sucesivamente). La subversión de la identidad (de género y sexual) es también la instanciación política de la indeterminabilidad del género: ya no solo hay una manera de ser mujer y una de ser hombre, porque el género (que subsume la supuesta naturalidad del sexo) se libera del binarismo. El arte drag, el travestismo y lo *queer* son solo algunas de las expresiones estéticas que demuestran que los esfuerzos por fundamentar el género siempre devendrán movedizos porque, en el fondo, el género es pura y simple contingencia.

Lo que Butler quiere disputar, con razón, es la tendencia de la teoría feminista a hacer que el género retorne al sexo como una especie de fundamento (género femenino+cuerpo femenino + heterosexualidad=mujer), no porque esto pueda de alguna manera caer en la trampa del esencialismo,

sino más bien porque no hay tal fundamento, y cuando negamos esta posibilidad también estamos abriendo una pequeña, pero conspicua puerta por donde supuestos de la heterosexualidad obligatoria y otras formas de dominación pueden entrar.

El trabajo de Butler sacudió la teoría feminista. Con frecuencia, *El género en disputa* se cita como uno de los libros cuando no fundador, por lo menos precursor de la teoría queer. El desacuerdo que Butler logró proyectar y sacar a la luz sobre la discusión del concepto de género fue doble: por un lado, pretendió sepultar el eterno debate sobre el esencialismo al radicalizar un enfoque anti fundamento: no hay una esencia femenina ni un esencialismo subrepticio que tantas veces afloraba incluso al discutir conceptualmente sobre el género porque la Naturaleza, en sí misma -como tal-, no existe. Por otro lado, toda esta discusión desembocó en el cuestionamiento del sujeto del feminismo, al volver a la pregunta qué es la mujer y responder, para algunos con consecuencias alarmantes, que la mujer es una ficción.

Si Butler logró popularizar estos debates, Beatriz Paul Preciado los volvió a revolver. Para Preciado, concebir el género en su cara performativa -negando su estatuto ontológico- no es suficiente. En *El manifiesto contra-sexual*, publicado en 1990, Preciado introduce un léxico que resuena, pero a la misma vez se aleja cada vez más de los planteamientos iniciales de Butler: biodrag, tecnogénero, farmacopornografía. La intención de Preciado sigue el amplio proyecto de *El género en disputa*, a saber, desnaturalizar el género, y para hacerlo, saca a la luz un incómodo hecho: el primero en hacer un uso académico del concepto fue John Money, psicólogo y sexólogo estadounidense que realizó investigaciones pioneras con pacientes intersexo. Según Preciado (2009, p. 22), Money utiliza el género para “(...) hablar de la posibilidad de usar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente de lo que un cuerpo humano (femenino o masculino) debe ser”. Como consecuencia, “El género es ante todo un concepto necesario para la aparición y el desarrollo de un conjunto de técnicas de normalización/transformación de la vida: la fotografía de los “desviados sexuales”, la identificación celular, el análisis y el tratamiento hormonales, la lectura cromosómica, la cirugía transexual e intersexual...”(Preciado, 2009, p. 22).

Así visto, el género es una pieza fundamental del régimen de la sexualidad que actualmente opera, que Preciado acuña como “posmoneyista”³², el cual contrasta con el régimen disciplinario -

³² Preciado (2007, p. 386) habla de este modelo como “(...) basado en la internalización, o la invisibilización, de los mecanismos de control, en la generación de formas de control difuso, reticular, hormonal y prostético. En términos

directo e inflexible- del siglo XIX. El género a secas pasa a ser tecnogénero, un dispositivo maleable que a través de la biotecnología (sobre todo la endocrinología) produce los cuerpos que se dicen marcados por una diferencia sexual natural y estructurante³³:

El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) (...) El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico (...) El género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales. (Preciado, 2002, p. 25)

Lo que subestima Butler es que hay prácticas materiales que operan bajo un discurso médico de una sofisticación inimaginable hace un par de siglos: incluso aquellos cuerpos “naturales” de las mujeres heterosexuales que consumen la píldora anticonceptiva devienen *cyborgs* precisamente como resultado de las tecnologías de género del régimen postmoneyista. La diferencia entre tomar esta píldora, por un lado, y que una mujer/hombre trans tome estrógeno/testosterona, por el otro, es nula, a excepción de que mientras la primera cree que la ingesta diaria de hormonas es simple y llanamente un método anticonceptivo coextensivo con su feminidad, la segunda realiza un acto de resistencia contra-sexual al reapropiarse de las técnicas hormonales disponibles -o ficciones políticas, como las llama Preciado- y agenciar su propia subjetivación generizada³⁴ (Preciado, 2009, p. 33). La crítica más contundente de Preciado a los enfoques performativos es su restricción conceptual y política al ámbito estético. Lo que estaría en juego con el enfoque biopolítico que propone Preciado (2007, p. 382) no es ya la parodia como subversión de la identidad, sino “(...) una nueva definición del cuerpo y de la vida”:

Al acentuar la posibilidad de cruzar los géneros a través de la performance teatral, *Gender Trouble* (1990), el texto canónico de la teoría queer, habría subestimado los procesos corporales y especialmente las transformaciones sexuales presentes en los cuerpos transexuales y transgenéricos, pero también las técnicas estandarizadas de estabilización de género y de sexo que operan en los cuerpos “normales”. Precisamente por ello, las primeras críticas frente a esta formulación de identidad en términos de parodia o drag surgieron desde las comunidades transgenéricas y transexuales. Aunque es cierto que

espaciales ya no es un modelo de encerramiento (como el del hospital o la fábrica), sino un modelo de tejido, de red, en el que priman el desplazamiento inmediato, la conexión (...)”.

³³ El concepto de tecnogénero no debe ser confundido con la tecnología del género de Teresa de Lauretis (1989), quien propone que el género es tanto un constructo sociocultural como un aparato semiótico que asigna significados a cada persona (que produce sujetos).

³⁴ Preciado toma el caso de Agnes, una joven nacida varón que durante su adolescencia toma las pastillas de estrógeno que fueron recetadas a su madre luego de una ablación de su útero y ovarios. Agnes logra engañar a los médicos, quienes la toman como un ejemplo paradigmático del hermafroditismo para luego realizar una operación de remoción del pene y la fabricación de una vagina. Agnes logra así realizar un bypass de los procedimientos psiquiátricos y médicos a los cuales están sujetos las personas trans. El punto de Preciado es que el caso de Agnes no es explicable a través del modelo performativo del género de Butler, en cuanto es la modificación consciente de suplementos hormonales lo que permite que Agnes pueda engañar a los médicos y hacerse pasar por hermafrodita.

en sus libros posteriores (...), Judith Butler se ha esforzado por restituir los “cuerpos” que habían quedado diluidos entre efectos paródicos y performatividad lingüística, su propio constructivismo hegeliano le imposibilita cualquier forma de materialismo inmanentista. (Preciado, 2007, p. 382)

Lo que interesa en esta discusión no son tanto las diferencias o las similitudes entre los trabajos de Butler y Preciado, sino más bien pensar qué pasa con el género cuando se quita el piso en el que se edificó por mucho tiempo la teoría feminista -la diferencia sexual, de la cual hablaré en el próximo capítulo- sin reemplazarlo por un suplemento. Deconstruir el género ha sido el proyecto de su desnaturalización, que implica revelar su estatuto contingente -aceptar que aquello que concebimos como género pudo haber sido (y podrá ser) de otra manera, o pudo no haber sido en absoluto- al mismo tiempo que se encaran sus efectos políticos con total seriedad. Como bien lo resalta Butler, el adecuado seguimiento de las normas de género define, en los casos más extremos, quién vive y quién muere³⁵.

1.5. El género y el sujeto del feminismo

A lo largo de este capítulo espero haber dejado claro que hay varios y en ocasiones conflictivos y contradictorios usos del concepto de género. Bien sea entendido como una forma primaria de significar relaciones de poder; como una construcción social cuya contracara es el sexo biológico; como una invención colonial del mundo occidental; como un marcador específico de opresión; como la estilización performativa del cuerpo o como una tecnología prostética que fabrica cuerpos sexuados, el género sigue siendo una pregunta abierta. Como bien lo anuncia Teresa de Lauretis (1989, p. 25):

The critique of all discourses concerning gender, including those produced or promoted as feminist, continues to be as vital a part of feminism as is the ongoing effort to create new spaces of discourse, to rewrite cultural narratives, an to define the terms of another perspective - a view from “elsewhere”.

Pero, ¿cuál es la relación entre el género y el sujeto del feminismo? En su versión clásica, la teorización del género fue el esfuerzo más contundente por cimentar este sujeto. Si el género es una construcción social que se imprime “sobre” la categorización biológica de los cuerpos (basada en criterios reproductivos), entonces el nombre “mujer” pasa de ser una realidad transhistórica a ser un campo de batalla. Que las mujeres sean portadoras de un cuerpo femenino no impide la posibilidad de luchar contra este o aquel mandato social (el cuidado de los niños, ancianos y enfermos, el trabajo

³⁵ Así como las normas de género en una sociedad pueden desembocar en la brutalidad de esta decisión, podemos también decir que aunque la “mujer” es una ficción, sus efectos son completamente reales: “El concepto de performatividad de género debe ser reconsiderado como una norma que exige una determinada «cita» para que se pueda producir un sujeto aceptable” (Butler, 2002, p. 66).

doméstico y la heterosexualidad, por ejemplo). Lo que permitiría hablar e invocar un sujeto del feminismo es la percepción -compartida por todas las mujeres- de la explotación y dominación injustificablemente basada en su capacidad reproductora y el deseo de que, en el futuro, podrán liberarse y alcanzar una plena identidad femenina.

El primer desacuerdo que expliqué rompe con esta noción del sujeto: el nombre “mujer” no puede estar anclado a una realidad biológica que existe independientemente de nuestra percepción de ella, por lo cual no se podría hablar de una especie de sororidad mundial basada en un agravio compartido por todas las mujeres de la historia. En otras palabras, no hay una base ontológica fija y autoevidente (el propio cuerpo) que centre este sujeto. El segundo desacuerdo problematiza lo anterior al demostrar cómo el supuesto sujeto universal del feminismo (y el llamado a la sororidad mundial) puede llegar a ser, en efecto, un dispositivo de poder (hay unas mujeres -pobres, trabajadoras domésticas sin educación formal- que, sin embargo, no son “tan mujeres” como otras -empoderadas, educadas, independientes-). Lo que queda del nombre una vez ha sido despojado de toda pretendida naturalidad y universalización se conecta con el tercer desacuerdo: la “mujer” es una posición performativa (con efectos materiales bastante “reales”); una identidad inestable que puede subvertir los códigos hegemónicos de la masculinidad y la femineidad. No hay ninguna manera de definir de antemano quién es o no es una “mujer”.

Críticas como la de Linda Alcoff (2006, p. 142) han injustamente sugerido que el esfuerzo por deconstruir el significante “mujer” ha puesto en riesgo la posibilidad misma del feminismo como proyecto político: “Poststructuralism (...) threatens to deconstruct the feminist subject as well as the female subject, and thus threatens to wipe out feminism itself”. Pero que la mujer no tenga ningún piso ontológico sobre el cual fundamentar y justificar un llamado a la acción (!mujeres del mundo, uníos!) no conlleva que sea imposible ni un despropósito posicionar un sujeto del feminismo. Para citar a Butler (2004, p. 253-254), si el concepto de sujeto no se presupone: “(...) esto no implica que no tenga un significado para nosotros o que ya no pueda ser utilizado. Solo significa que el término no es simplemente una piedra angular sobre la que nos basamos, una premisa no interrogada para la argumentación política”. Los esfuerzos feministas recrean constantemente el sujeto que actúa en su nombre. Con esto en mente, paso en el siguiente capítulo a explorar qué posibles significados tiene la diferencia sexual para eventualmente mapear el desacuerdo entre ambos (género y diferencia sexual).

Capítulo 2. Tras la pista de la diferencia sexual

La diferencia sexual se puede entender por dos lados: primero, en tanto instancia singular del concepto de “diferencia” sin más calificaciones (posición controvertida por Luce Irigaray, para quien la diferencia sexual es *la* diferencia por antonomasia) y segundo, en tanto que ligada a “lo sexual”. En las próximas páginas trataré de dejar claros dos usos de la diferencia sexual (y sus correspondientes estrategias políticas): el uno de origen psicoanalítico y el otro, que emana de la tradición feminista cercana a la filosofía continental.

2.1. ¿Qué es la diferencia sexual?

Hay una salida fácil a las preguntas planteadas por la diferencia sexual que consiste en definirla como la(s) diferencia(s) entre los hombres y las mujeres. Los primeros son de Marte y las segundas de Venus, como reza el popular libro de psicología. En la literatura sociológica esta postura es intercambiable con el concepto “diferencias de género” sustentado por investigaciones lingüísticas, psicológicas y neurocientíficas (las mujeres son más propensas a estas o aquellas aptitudes mientras que los hombres exhiben X o Y características). Lo que estos estudios casi siempre ignoran es la imposibilidad de descubrir la *verdadera* diferencia entre los sexos (que de nuevo, se usa de manera intercambiable con el género) en cuanto la frontera entre atributos “naturales” de hombres y mujeres; por un lado, y aquellos efectos producidos a causa de y durante miles de años de sociabilidad; por el otro, es imposible de determinar.

Ahora, la diferencia sexual, como concepto psicoanalítico y filosófico, es resbaladiza y enigmática. Quizá la clave que permite descifrar, o por lo menos hacer de la diferencia sexual un concepto inteligible y útil para la práctica política feminista sea ubicarla precisamente en aquellos espacios que consideramos como indeterminados o intersticios y que entorpecen un registro ontológico reductivo.

2.1.1. La diferencia sexual como el punto muerto del orden simbólico

Si ni Sigmund Freud ni Jacques Lacan, dos de las figuras más prominentes en el psicoanálisis, se refirieron explícitamente a la diferencia sexual, ¿por qué Stone (2016) sostiene que fue a través de esta disciplina que el uso del concepto fue incorporado a las teorías feministas? La respuesta es que tanto Freud como Lacan escribieron sobre la sexuación, es decir, sobre el devenir masculino/femenino

de un sujeto - o para volver a los términos del anterior capítulo, y siguiendo a Butler, la toma de una “decisión” que, enfatiza el psicoanálisis, está gobernada por el inconsciente.

En términos bastante breves, Freud sostiene que, en la infancia, el deseo es polimorfo (no tiene todavía un objeto “fijo” de deseo, sino que hay una disposición que Freud llama bisexual) y se manifiesta idénticamente en ambos sexos^{36 37}. Sin embargo, el proceso de diferenciación empieza con el complejo edípico y su disolución, ya que mientras los niños reprimen el deseo sexual hacia la madre debido al miedo a la castración ejercido por el padre³⁸; las niñas, quienes también ven en la madre un objeto de deseo, llegan a rechazarla al darse cuenta de que ambas ya están castradas. Por ende, solo los niños son capaces de “superar” el complejo de edipo (amar al padre de su sexo opuesto y odiar a aquel de su mismo sexo), ya que las niñas, al descubrir que carecen del pene, pasan a odiar a la madre (a quien culpan por toda decepción) y amar al padre (el portador del falo). Esta diferencia en la manera de desear y la relación con la carencia (miedo a la castración para hombres/envidia del pene para mujeres) vendría siendo la diferencia sexual³⁹:

Sexual difference is the difference between the subject-positions or sexed identities assumed by girls and boys and retained by women and men. These positions are composed of the different relationships to others that men and women adopt (e.g., loving versus hating their mothers), their different self-perceptions (as future fathers or castrated), and different sets of desires and wishes (for a mother substitute versus a penis). This psychical difference is *sexual* for Freud because it arises from the different courses of erotic development that girls and boys undergo, the different ways that their desires become structured and the different ways that their psyches become organized around these desires. (Stone, 2016)

Un punto es de especial relevancia: la diferencia sexual es irreducible al género, lo cual no quiere decir otra cosa que la lógica que rige el primero de estos términos (la lógica del deseo) no es equiparable, explicable ni abarcable por la lógica que rige el género (aquella de la variabilidad histórica sedimentada en prácticas de diferenciación sexual de roles y las normas sociales que le constituyen). La razón es que el deseo atañe a la psiquis (y el inconsciente) con independencia de la historia, la

³⁶ Me refiero a “ambos sexos” porque este es el punto de referencia de Freud. Pero como argumenté en el anterior capítulo, la idea de hay solo dos sexos biológicos (y el resto son “anormalidades”) es rebatible.

³⁷ En *Three Essays on the Theory of Sexuality* (2016, p. 106), Freud enfatiza el carácter polimorfo de la libido infantil: “The autoerotic activity of the erogenous zones, however, is the same in both sexes, and because of this uniformity, the possibility of a difference between the sexes, such as it is established after puberty, is not a factor in childhood”.

³⁸ El padre como el nombre del padre que es castrador e insta la Ley.

³⁹ Según Wright (2000, pp. 17-18): “For Freud, what produces sexual difference is the meaning he assigned to anatomical differences of the male and female organs, when interpreted in terms of presence and absence. As a consequence, neither sex is complete: females suffer from ‘penis envy’, males suffer from ‘castration Anxiety’”.

sociedad y la cultura: “(...) in every society this psychical difference must exist; each society must accommodate it in some way” (Stone, 2016). Y para ponerlo en otros términos: “The problem is always that, in the Freudian universe of discourse, sexual difference can neither be reduced to a biological given nor be wholly constituted by social practices” (Wright, 2000, p. 17).

Ahora, para Lacan, el proceso de sexuación -ilustrado en proposiciones lógicas- sigue estando marcada por la relación con el deseo (y la carencia) -lo cual marca una continuidad con el trabajo de Freud- cuyo significante maestro es la función fálica⁴⁰, siendo el falo, a diferencia de la concepción freudiana, un significante irremplazable por el pene. Lacan describe el falo como un significante maestro y paradójico del deseo y la carencia. Aquí entra la diferencia entre la sexuación femenina, cuya relación con el falo es querer *serlo*, y la masculina, cuya motivación es *tenerlo*:

The ‘how one will be desired’ is crucially different for those subjects who identify themselves as women as opposed to those who identify themselves as men; this is the factor that differentiates the relation of being versus having the phallic signifier (...). It is as if the taking on of a position of masculinity or femininity, for Lacanian psychoanalysis, is the result of an unconscious commitment made to the mother (the template for the desiring other to come): ‘I will come to have it for you’ (made by the child who will become a boy, a masculine subject), or ‘I will come to be it for you’ (made by the child who will become a girl, a feminine subject). (Hook, 2006, p. 80)

Hasta aquí, la sexuación según Lacan puede parecer engañosamente simple. Pero en cuanto la función fálica no solo es el significante del deseo, sino también el de la carencia, la sexuación requiere de otra “capa” de complejidad. La carencia, en este punto particular, se refiere al sacrificio que impone la entrada al lenguaje -al orden simbólico- a cualquier ser; sacrificio que se lee como una castración de la pulsión; de las motivaciones del cuerpo (de la *jouissance* lacaniana). Esto crea un sujeto escindido entre su identidad simbólica (hecha posible por el lenguaje) y el cuerpo que lo mantiene. El falo simboliza esta limitación a través de la castración. Es así como “(...) the phallus comes to signify the prohibited *jouissance* – the greater part of drive satisfaction that is forbidden to all subjects” (Wright, 2000, p. 26).

Entonces, volviendo a las fórmulas de la sexuación, tenemos que el lado femenino de la ecuación contiene las siguientes dos proposiciones antinómicas: “no existe ningún X que no esté inscrito en la función fálica” y “no todo X está inscrito en la función fálica”. El lado masculino, por

⁴⁰ Un significante es una imagen acústica, como la define Saussure, capaz de conferir significado. El significado es la idea, concepto (contenido). Cuando ambos se unen -arbitrariamente- conforman un signo. El lenguaje vendría a ser un conjunto diferencial -negativo- de signos.

su parte, reza “existe un X que no está inscrito en la función fálica” y “todos los Xs están inscritos en la función fálica”.

$$\begin{array}{cc} \exists x & \bar{\Phi}_x \\ \forall x & \Phi_x \end{array} \qquad \begin{array}{cc} \bar{\exists}x & \bar{\Phi}_x \\ \bar{\forall}x & \Phi_x \end{array}$$

Figura 1. *Fórmulas de la sexuación de Lacan (masculino a la izquierda, femenino a la derecha).*

Cada uno de estos dos lados propone tanto una negación como una inclusión de la función fálica, y por ende, también de la *jouissance* no fálica. De las muchas interpretaciones, explicaciones y críticas a las fórmulas de la sexuación y su relación con la diferencia sexual, prefiero aquí dialogar con el análisis realizado por Joan Copjec (1994) y Slavoj Žižek (1995, 2002).

Según Copjec, las proposiciones antinómicas de cada lado de la sexuación representan una indecidibilidad estructural: mientras que en el lado masculino la inclusión de todos los hombres al reino fálico está condicionada por la exclusión de al menos uno de estos (que se asocia al mito del padre primitivo como la excepción a la proposición “universal”); en el lado femenino la indecidibilidad se refiere al (no)-lugar de la mujer dentro del reino de cosas gobernadas por la función fálica (que abre la posibilidad de una *jouissance* femenina ilocalizable en la experiencia y ausente en el registro simbólico) (Copjec, 1994, p. 224). Si la mujer no existe, como propone el famoso dictamen lacaniano⁴¹ es porque el concepto “mujer” simplemente no puede existir en cuanto es “(...) structurally impossible within the symbolic order (...)” (Copjec, 1994, p. 224). En otras palabras, hay una falla (un fracaso) del orden simbólico (del lenguaje) con respecto a la mujer; y esta falla se refiere a la incapacidad de abarcarla, de hacer de ella un todo; un universo. El orden simbólico es incapaz de hacer esto, en parte, porque “Our conception of woman cannot “run ahead” of these limits [las condiciones históricas a las que estamos sujetos como seres finitos] and thus cannot construct a concept of the whole of woman”⁴² (Copjec,

⁴¹ Wright (2000, p. 54) provee una interpretación diferente: “Lacan’s dictum, ‘The woman does not exist’, indicates that in the unconscious there is no signifier for ‘the woman’”. A esto se refiere también Danziato (2016) cuando escribe: “What Lacan means when he says that the sexual difference is real, is that the binary signifier, as we have seen, is always missing”.

⁴² Si bien esta afirmación puede parecer igual al ya desgastado argumento feminista que enfatiza la diferencia entre la Mujer como representación y las mujeres como seres concretos, Copjec defiende que hay una diferencia fundamental que se refiere a que mientras los historicistas toman el universal (la Mujer) y lo singular (las mujeres concretas) como dos posibilidades exhaustivas, Lacan no se adhiere a este razonamiento y prefiere cuestionar la *existencia* misma de la mujer, por lo cual la opresión de las mujeres no vendría expuesta por un límite externo a ellas (la definición normativa de la “mujer ideal”) sino por el límite interno a cada definición de la mujer que, debido al fallo de lo simbólico, no es capaz de abarcarla (de “cerrarla”).

1994, p. 222) y en parte, porque la mujer carece de límite en cuanto no es susceptible a la amenaza de la castración (y si carece de un límite “(...) then the possibility of judging whether or not these phenomena or these signifiers [como aquel de “mujer”] give us information about a reality independent of us vanishes”) (Copjec, 1994, p. 225).

Entonces, mientras que el lado femenino de la fórmula nos advierte que mucho se puede decir de la mujer, pero nada de aquello que es decible puede ascender a un juicio de su existencia; el lado masculino de la fórmula no deja duda de que tal juicio es posible. En otras palabras, el hombre sí existe. Femenino y masculino representan una asimetría fundamental. Siendo bastante breve y sacrificando algunos detalles argumentativos, esta asimetría se debe a que el lado masculino de la fórmula, a diferencia del lado femenino, instala un límite sobre sí mismo. Este límite paradójico (no está enteramente incluido ni enteramente ausente) se presenta vía una sustracción del ser que permite la creación de una totalidad inteligible que deviene imposible, como ya vimos, para el lado femenino. Es gracias a la constante pérdida del ser (el objeto real excluido, siguiendo a Freud), que la existencia de un universo de hombres es constatada como una percepción objetiva. Pero Copjec advierte que precisamente debido a esta sustracción del todo que instala un límite, el lado masculino es definido por una cierta impotencia. Aquello que le permite su existencia (la sustracción del ser) es también aquello que hace que “(...) his existence or being remains inaccessible nevertheless, since it escapes the conceptual or symbolic field in which his existence takes shape” (Copjec, 1994, p. 234). Y si el ser (esta cosa que llamamos masculinidad) está ausente (y por ende, es inaccesible) entonces todas las pretensiones de su encarnación son pura impostura, así como la encarnación de la feminidad “imposible” no es más que una mascarada.

¿Qué tiene que ver todo esto con la diferencia sexual? Ya vimos que para Freud, la diferencia sexual es la diferencia psíquica entre las posiciones simbólicas hombre/mujer cuya génesis es la relación con la carencia y el deseo (de nuevo, y simplificando bastante, la envidia del pene en las mujeres y el miedo a la castración en los hombres). Lacan construye sobre esto y añade varios niveles más de complejidad. El primero de estos niveles es la oposición entre tener y ser el falo, una reducción que se complica si atendemos el argumento de Žižek (1994), para quien la intención de Lacan era señalar la oposición entre tener/parecer ser el falo (en lugar de la oposición tener/ser). Esto atañe

específicamente al lado femenino: el falo es pura mascarada -una copia sin un original; una máscara detrás de otra máscara, detrás de otra máscara⁴³... La mujer no es el falo, ella parece serlo.

El segundo nivel de complejidad se refiere a la entrada traumática al gran Otro simbólico del lenguaje y la Ley (como lo pone Žižek (2002), la sustancia de la existencia social; la serie de reglas que regulan la coexistencia). Esta entrada se conecta con la función fálica a través de las proposiciones lógicas (fórmulas de sexuación): la sujeción de todos los sujetos masculinos a la función fálica se condiciona por la excepción de uno de ellos que escapa tal función, mientras que los sujetos femeninos, a diferencia de algunas lecturas sobre Lacan⁴⁴, quebrantan la universalidad de la función fálica por el hecho paradójico de que no hay nada en ellas que la resista (Salecl, 2000). En otras palabras, el lado femenino de la ecuación está enteramente entregado a la función fálica (como un prisionero que acepta las reglas del lugar que ocupa -en vez de mantener una distancia con estas y adherirse a la fantasía de que su “verdadera vida” está afuera). Esta entrega total revela, desde dentro, una limitación (una excepción) a la función fálica (Žižek, 1995) que se ata con la indecidibilidad de la sexuación según explica Copjec (1994).

De aquí podemos extraer tres conclusiones sobre la diferencia sexual lacaniana: primero, la efectiva desustancialización del sexo (por una vía distinta a la de Butler); segundo, la asimetría constitutiva; la irreductibilidad no solo de la diferencia sexual al género, sino de lo masculino a lo femenino y tercero, el carácter Real de la diferencia sexual. Ahora, con respecto al primer punto, la principal consecuencia que se deriva de esta es la inherente inestabilidad, incompletitud y contingencia de cualquier identidad sexuada (“No division is ever going to fall neatly between masculine and feminine: each subject’s desire will do it differently. Sexual difference always exceeds, is more than, gender difference”) (Wright, 2000, p. 34). La masculinidad es impostura y la feminidad, mascarada. No hay una verdad esencial de los “sexos” y las posiciones sexuadas no son más que articulaciones simbólicas (que, sin embargo, siempre se topan con la irrepresentabilidad de lo Real, como explicaré después). De aquí que las fórmulas de sexuación lacanianas, en términos formales, nada tienen que decir del sexo como categoría biológica. Sin embargo, esto abre nuevos interrogantes: ¿cuál es la

⁴³ Las mujeres son conscientes de este hecho, a diferencia de los hombres: “A man stupidly believes that (...) there is deep in himself some substantial content, some hidden treasure which makes him worthy of love, whereas a woman knows that there is nothing beneath the mask (...)” (Žižek, 1995).

⁴⁴ Estas lecturas sugieren que los sujetos femeninos no están ni completamente sujetos a la función fálica ni completamente exentos de ella. Las mujeres están escindidas “por dentro” entre una parte enteramente gobernada por la función fálica y otra que escapa cualquier economía fálica del lenguaje.

relación entre el cuerpo -o más bien, ciertas partes del cuerpo- como marcador principal que le otorga el estatus ontológico de “niño” o “niña”, por un lado, y la adquisición de una posición simbólica “hombre” o “mujer”?, ¿qué tiene que decir el psicoanálisis sobre la facticidad biológica de la sexuación?. ¿estamos asumiendo que aquellos cuerpos sexuados masculinos se encuentran, en su mayoría, situados dentro del lado masculino de las fórmulas de sexuación y que esto ocurre igual para los cuerpos sexuados femeninos?

Segundo, y en cuanto a la asimetría constitutiva de la diferencia sexual, me refiero a que masculino y femenino corresponden a dos universos irreductibles el uno en el otro, lo cual quiere decir que, como lo puso Lacan “no hay relación sexual”: “one category does not complete the other, make up for what is lacking in the other” (Copjec, 2002, p. 234). La relación sexual siempre está manchada por un fracaso. Masculino y femenino, a diferencia de lo que rige el pensamiento heterosexual, no se complementan: “[...] sexes are not two in any meaningful way. Sexuality does not fall into two parts; it does not constitute a one” (Zupančič, 2012, p. 9). De aquí que las fórmulas de la sexuación se puedan leer como “(...) two possible ways in which the symbolic order can fail to signify the (hetero)sexual relation (...)” (Penney, 2014, p. 152).

Por último, tenemos que el carácter Real de la diferencia sexual, quizás el punto más espinoso del concepto. Lo Real -que se opone y se intersecta con lo imaginario y lo simbólico- se refiere a la “contaminación” de lo simbólico y su pureza (Zupančič, 2012, p. 5); a aquello que lo simbólica nunca es capaz de capturar vía las diferencias binarias (Wright, 2000, p. 73); la X rechazada a cuenta de la cual nuestra visión de la realidad se distorsiona (es el núcleo traumático del antagonismo social) (Žižek, 2002, p. 64). Lo Real disloca, se resiste y contamina lo simbólico, pero más que esto, lo Real crea una cierta magnetización; una curvatura del espacio simbólico a través de un excedente (un más uno) del gesto significativo de la sexualidad⁴⁵ (Zupančič, 2012). Esta curvatura instala una “distorsión de la realidad”, como lo pone Žižek; distorsión que marca el espacio simbólico con la conflictividad y el antagonismo (y no con una supuesta neutralidad). Como consecuencia, “(...) the symbolic game of pure differentiability is always a game with loaded dice” (Zupančič, 2012, p. 5).

⁴⁵ Este gesto significativo es equiparable al concepto de performatividad de Judith Butler: acciones que crean las esencias que dicen expresar, cuando, estrictamente hablando, no hay nada que preexiste el acto mismo.

Pero hasta aquí, Zupančič solo se ha referido a lo Real de la sexualidad (el sexo) y no de la diferencia sexual⁴⁶. Uno podría estar tentado a aceptar el argumento de que la sexualidad constituye al orden de lo Real mientras que la diferencia sexual es una articulación puramente simbólica (como, en efecto argumenta Stone (2016) a propósito de Lacan). Sin embargo, el psicoanálisis se rehúsa a realizar esta concesión, insistiendo en lo Real de la diferencia sexual:

Whereas these differences are inscribed in the symbolic, sexual difference is not: *only the failure of its inscription is marked in the symbolic*. Sexual difference, in other words, is a real and not a symbolic difference. This distinction does not disparage the importance of race, class, or ethnicity, it simply contests the current doxa that sexual difference offers the same kind of description of the subject as these others do (Copjec, 1994, p. 207) (énfasis añadido).

¿Por qué la diferencia sexual es de un orden distinto a otro tipo de diferencias y cómo se relacionan entonces los conceptos de sexo (sexualidad) y diferencia sexual? La respuesta a la primera parte de esta pregunta es que la diferencia sexual, en contraste, por ejemplo, con la diferencia racial, no tiene un contenido positivo simbólico (no surge de preceptos sociales), sino que se presenta como una negación, o como lo pone Copjec, “solo el fracaso de su inscripción está marcado en lo simbólico”. La diferencia sexual emerge en el quiebre del sentido (Gil, 2013, p. 183), a lo cual Zupančič (2012, p. 7) agrega que la diferencia sexual no es simbólica en cuanto “(...) there is no symbolic account of this difference *as sexual*” debido a que la libido es solo una; indiferenciada (es decir, no emerge de la diferencia *entre* los sexos). Lo que queda es el registro Real de la diferencia sexual en su implicación con la sexualidad, es decir, con la curvatura del espacio simbólico -que trae consigo un excedente- y que asienta el terreno del antagonismo (el grano traumático; la distorsión), no entre dos posiciones sexuadas (masculino *versus* femenino), sino el antagonismo pensado como el principio estructurante que permite hablar de masculino y femenino bajo el mismo enunciado⁴⁷ (Zupančič, 2012).

Para resumir, la diferencia sexual lacaniana no se refiere a la relación entre dos objetos (o seres), sino a una diferencia de grado cero que “(...) prior to signaling any determinate social difference, signals this difference as such (...)” (Žižek, 2002, p. 63). En el terreno simbólico, esta diferencia de grado cero -el antagonismo de la curvatura de lo simbólico como principio estructurante- le confiere sentido a las

⁴⁶ Copjec insiste en que el sexo es el escollo del sentido; el fracaso de la significación: “While sex is, for psychoanalysis, never simply a natural fact, it is also never reducible to any discursive construction, to sense, finally” (Copjec, 1994, p. 204). La cosa como tal (el sexo) no tiene otro significado que la imposibilidad de su articulación (una contradicción consigo mismo).

⁴⁷ De manera análoga a como la lucha de clases no representa el antagonismo entre proletarios y capitalistas, sino que es el antagonismo visto como el principio de estructuración del campo social lo que permite hablar de dos clases en conflicto.

posiciones sexuadas hombre/mujer (lo que podríamos denominar como género) a la misma vez que revela como “imposible” cualquier reivindicación de complementariedad, naturalización y ontologización de dichas posiciones.

2.1.2. La ontología de la diferencia sexual en Luce Irigaray

Si bien el trabajo de Lacan sigue siendo sumamente influyente para algunos sectores feministas, no se debe olvidar uno de los más fuertes argumentos para ir más allá de él: “If he [Lacan] describes how patriarchy constructs subjects in its (phallic) image, he fails to describe the resistance, the struggles, the coercion invested in both accepting or refusing this image” (Grosz, 1990, p. 191). Si el psicoanálisis es útil para el feminismo en cuanto *descripción* del orden patriarcal, poco tiene que decir acerca de su subversión.

Le debemos a Luce Irigaray una de las más influyentes propuestas de partir del psicoanálisis para eventualmente salir de él. En este movimiento, el concepto de la diferencia sexual es clave. Escribe Irigaray (1993a, p. 5): “sexual difference is one of the major philosophical issues, if not the issue, of our age”, pero si hemos de entender a qué se refiere Irigaray con esto, un punto de partida debe quedar claro: para Irigaray la diferencia sexual, tal como es concebida en el orden falocéntrico y patriarcal *no tiene expresión* “(...) in the sense that it is only as a man that one has been able to be a thinking, speaking, acting subject” (Stone, 2016). En *This Sex Which is Not One*⁴⁸ (1985a) abundan frases alusivas a la carencia de una simbolización propia de lo femenino: “Female sexuality has always been conceptualized on the basis of masculine parameters” (pág. 23); “Woman, in this sexual imaginary, is only a more or less obliging prop for the enactment of man's fantasies” (pág. 25); “The “feminine” is always described in terms of deficiency or atrophy, as the /other side of the sex that alone holds a monopoly on value: the male sex” (pág. 69). Cuando la mujer habla, lo único que escuchamos es ruido; un leve murmullo, incoherente y caprichoso. La única legitimación a aquello que dice proviene por la vía de su masculinización (de su “re-objetivación”, como dice Irigaray) (1985b, p. 133). La mujer nunca puede -está imposibilitada para- hablar *como mujer*: “Woman-as-other has to remain the natural substratum in this social construction, a substratum whose importance remains unclear in its relational signification” (Irigaray, 1993b, p. 45). Entonces, “Rather than genuine difference, there has only ever

⁴⁸ También en *An Ethics of Sexual Difference*: “Because women have no language sexed as female, they are used in the elaboration of a so-called neuter language where in fact they are deprived of speech” (1993a, p. 107).

been hierarchy and binary opposition between 1 and 0, where 1 is male, 0 the female construed as mere lack” (Stone, 2016) y por cierto Irigaray (1993a, pp. 14-15) advierte que “We must reexamine our history thoroughly to understand why this sexual difference has not had its chance to develop, either empirically or transcendently”.

Un segundo argumento clave en el trabajo de Irigaray es qué entiende por el concepto de diferencia sexual (independientemente de si el orden simbólico logra brindarle una vía de expresión o no). En su trabajo temprano, Irigaray parece mantener una afinidad con la teoría psicoanalítica freudiana: la diferencia sexual vendría siendo la “(...) difference between ‘male’ and ‘female’ as identities or positions made available within the symbolic order (that is, broadly, the linguistically articulated realm of culture and meaning)” (Stone, 2006, p. 4). Pero si históricamente el orden simbólico ha negado dicha diferencia -en cuyo lugar ha erigido jerarquía y oposición- la resolución de dicha negación llegaría por la vía de una nueva y genuina diferencia sexual, es decir, de la creación de un espacio propio de lo femenino. Solo así podríamos darle sentido a la paradójica frase: “women's exploitation is based upon sexual difference; its solution will only come through sexual difference” (Irigaray, 1993b p. 12). De aquí que Irigaray haya propuesto la figura de los dos labios, en constante contacto, que desestabiliza la economía fálica del lenguaje y en cuyo reflejo las mujeres encontrarían refugio:

Women must construct a world in all its and their dimensions. A universe, not merely for the other, as they have been asked to do in the past: as keepers of home and children, mothers, in the name of the property, the laws, the rights, and obligations of the other's State.

A world for women. Something that at the same time has never existed and which is already present, although repressed, latent, potential. Eternal mediators for the incarnation of the body and the world of man, women seem never to have produced the singularity of their own body and world. (Irigaray 1993a, p. 109)

Pero resignificar lo femenino -rasgar aquellos espacios todavía abiertos (y a propósito, insaturables⁴⁹) del espacio simbólico para hacer de “la mujer” una posición de subjetividad plena- se topa con el problema, ya familiar, de definir en qué consiste lo femenino: ¿es que acaso hay algún contenido positivo; una serie de características intrínsecas -naturales- compartidas por todas las mujeres?, ¿requiere la propuesta de Irigaray un compromiso con una realidad pre discursiva, por fuera de toda historia y toda cultura que permita concebir a la mujer *como tal*? Además, ¿cuál es la relación entre el concepto de mujer y aquel de lo femenino? o puesto más explícitamente, ¿cuáles son las

⁴⁹ Precisamente porque el orden simbólico es insaturable es posible modificarlo (Salecl, 2000).

potencialidades políticas del cuerpo -en tanto “hecho biológico” y en tanto *locus* privilegiado de la sedimentación de prácticas discursivas y por ende, culturalmente específicas?

El trabajo tardío de Irigaray lidia con todas estas problemáticas, y aunque el llamado por crear un mundo para -y de- las mujeres sigue siendo, para la autora, una prioridad, ya no se trataría de “resignificar” y revalorizar lo femenino tal como lo concibe la metafísica occidental (es decir, como una manifestación más cercana a la naturaleza, las pasiones, etc...) en contraste con lo masculino (ligado a la cultura, la razón y la trascendencia). En otras palabras, Irigaray reconoce haber caído en la trampa de seguir operando bajo los mismos parámetros que busca criticar (mujer: naturaleza; hombre: cultura) (Stone, 2006, p. 5). Entonces, para cuestionar estos parámetros, Irigaray retorna al concepto de la diferencia sexual y le da una vuelta.

La diferencia sexual en la obra tardía de Irigaray parte del mismo argumento de su trabajo temprano: la diferencia sexual no tiene (no ha podido tener) una expresión genuina. Sin embargo, ya no habla de la diferencia sexual *qua* la diferencia entre las posiciones simbólicas masculino/femenino, sino de una diferencia natural de los cuerpos y de los ritmos -sexualmente cargados- que los regulan. Dicha diferencia existe con independencia de cualquier práctica cultural y de cualquier especificidad histórica. El meollo de la diferencia sexual se encuentra en crear los medios para su verdadera expresión, es decir, para que los cuerpos sexuados puedan prosperar desde la diferencia en su carácter. Así, “(...) the world is not undifferentiated, not neuter, particularly insofar as the sexes are concerned” (Irigaray, 1993a, p. 126), por lo cual “(...) in order for an ethics of sexual difference to come into being, we must constitute a possible place for each sex, body, and flesh to inhabit” (Irigaray, 1993a, pp. 17-18).

El argumento de Irigaray se desenvuelve de la siguiente manera: el cuerpo que habitamos es inevitablemente sexuado en dos formas: masculino y femenino. La materia que lo compone, es decir, la carne (*flesh*) que lo constituye, es activa; y lo que es más, es activa no de una manera amorfa y carente de dirección, sino en una *forma determinada* en el sentido en que es capaz de alterar contenidos culturales (para ponerlo más claro, y en términos negativos, la materia corporal no es un simple recipiente pasivo sobre el cual se imprimen representaciones culturales). Y la forma determinada del actuar de esta materia se debe a tiene un carácter que lucha por expresar. En otras palabras, los cuerpos poseen un impulso de auto-realización: “women and men, mothers and fathers, girls and boys have different

forms and qualities” (Irigaray, 1993b, p. 48); “(...) the subjectivity of each sex is characterized by a specific world” (Irigaray, 2002, p. 79).

Pero, ¿por qué estos impulsos de auto-realización son necesariamente dos? La respuesta es que es aquí, en estos impulsos, es decir, en la diferencia sexual, donde “(...) life is regenerated” (Irigaray, 1993b, p. 15); “Without sexual difference there would be no life on earth. It is the manifestation of and the condition for the production and reproduction of life. Air and sexual difference may be the two dimensions vital for/to life. Not taking them into account would be a deadly business” (Irigaray, 1996, p. 37). Para Irigaray, la diferencia sexual es, pues, de un orden fundante -distinto- de otras diferencias (volviendo a Žižek, podríamos decir que la diferencia sexual señala la diferencia de grado cero) en cuanto es la posibilidad de la vida y su reproducción:

Without a doubt, the most appropriate content for the universal is sexual difference. Indeed, this content is both real and universal. Sexual difference is an immediate natural given and it is a real and irreducible component of the universal. *The whole of humankind is composed of women and men and nothing else.* The problem of race is, in fact, a secondary problem -except from a geographical point of view?- which means we cannot see the wood for the trees, and the same goes for other cultural diversities (...). (Irigaray, 1996, p. 47) (énfasis añadido)

La diferencia sexual deviene radicalmente ontológica: en el mundo hay hombres y mujeres (“Just like death, sexual difference is always already there, whether we acknowledge it or not”) (Braidotti, 1994, p. 131). Esta división engendra una diferencia relacional que se encuentra tan engranada en la psique, que los impulsos y deseos de los cuerpos son necesariamente (¿naturalmente?) sexuados. Cualquier otra diferencia es accidental y por ende, se encuentra por fuera de la auto-expresión necesaria de los cuerpos. ¿Cuáles son exactamente estos atributos, estas formas y cualidades de hombres y mujeres? No son, de ninguna manera, atributos asociados con la “personalidad”. Se trata, más bien, de una diferencia en los ritmos temporales del cuerpo⁵⁰: “(...) she [Irigaray] ultimately locates sexual difference in the difference between the more cyclical and irreversible rhythm which regulates the sequence of emergence of female bodily forms, and the more continuous, yet punctuated, rhythm regulating that of male forms” (Stone, 2006, p. 103). Veamos en más detalle a qué se refiere la lectura que realiza Stone de Irigaray:

The forms of women’s bodies change dramatically over time, most obviously with the onset of puberty and menstruation, changes following pregnancy or giving birth, and the arrival of menopause. In

⁵⁰ La temporalidad es un punto bastante evocativo en la literatura feminista, popularizado, en parte, por el ensayo de Julia Kristeva (1979) llamado “Women’s time”.

contrast, Irigaray believes, the forms of men's bodies remain relatively constant over the course of their lives. She [Irigaray] therefore describes women's bodily development as regulated by a rhythm of irreversible change, as opposed to continuity in men's case. Women's rhythm can also be described as cyclical because, with the onset of each specific stage in women's lives, the possibility arises of passing through a whole cycle in the course of which the corresponding bodily forms and capacities are developed fully and then superseded. Because men's development is more continuous, this possibility of undergoing different, successive cycles does not arise for men. On the other hand, Irigaray suggests, men constantly pass through small cycles of tension and return to homeostasis, cycles which take the same basic form throughout men's lives. She therefore characterises men's rhythm in terms of both linearity (or continuity) and punctuation by miniature cycles. (Stone, 2006, p. 102)

Un lector atento se preguntará en qué se distingue el determinismo biológico, por un lado, de la idea de que los cuerpos poseen uno de dos ritmos naturales que reclaman expresión, por el otro. La respuesta pone en aprietos a Irigaray, pues por más que la autora insista en que la diferencia sexual a la cual ella aduce no es equiparable a la diferencia biológica (anatómica), su argumento de que los cuerpos (y los fluidos, energías y deseos que lo regulan) expresan determinados ritmos naturales solo tiene sentido en el marco de una concepción biológica de la materia corporal. Stone (2006, p. 107), en su defensa de Irigaray, se contradice al decir que “(...) being (say) female does not require having XX chromosomes, ovaries, and female genitalia but rather requires undergoing a particular process of growth guided by a relatively irreversible, gradual rhythm (...)”, si la condición para que el ritmo en cuestión se exprese depende de la capacidad para, por ejemplo, menstruar y dar a luz, tal como lo ilustra la anterior cita extensa (“The forms of women's bodies change dramatically over time, most obviously with the *onset of puberty and menstruation, changes following pregnancy or giving birth, and the arrival of menopause*”) (Stone, 2006, p. 102) (énfasis añadido). Más aún, si ser mujer no depende de poseer un cuerpo femenino (ser calificada como una hembra biológica) así como ser hombre no depende de poseer un cuerpo de macho biológico, ¿por qué Irigaray insiste en decir que solo la diferencia sexual puede dividir el mundo en dos mitades?, ¿no son acaso estas dos mitades alusivas a la sexuación biológica del cuerpo?: “To remember that we must go on living and creating worlds is our task. But it can be accomplished only through the combined efforts of the two halves of the world: the masculine and the feminine” (Irigaray, 1993a, p. 127).

Sin embargo, el determinismo biológico y la filosofía de Irigaray no terminan de ser equiparables. El objetivo de Irigaray no es presentar una “ontología verdadera” ni un nuevo hecho escondido de lo femenino. Todo su trabajo sobre lo femenino ciertamente emana de poseer un cuerpo sexuado femenino (y no, como sucede con el psicoanálisis, por lo menos en principio, de pararse en uno de los dos registros simbólicos de la sexuación), pero esto debe leerse como una posición

estratégica de pensar la subjetividad en el margen de excentricidad del falocentrismo. Dicho esto, el trabajo de Irigaray sufre de muchos de los prejuicios que la teoría feminista ha buscado refutar, sobre todo la presunción de la heterosexualidad (y complementariedad entre los sexos⁵¹), la desvalorización de las diferencias entre las mujeres y la exclusión de los cuerpos inter y transexuales.

Casi medio siglo ha pasado desde la publicación de *El espejito de la otra mujer*. Irigaray es hija - aunque renegada- de su tiempo, a la vez con un pie adentro y otro afuera de su época. Aunque bastantes de las preocupaciones que motivaron su trabajo han sido reemplazadas por otras (por ejemplo, su fijación con la relación psicoanalítica entre madre e hija parece ahora un tema anticuado), subsiste un hilo rojo que no da muestras de desaparecer: el carácter vivido del cuerpo (*embodiment*) y la emergencia de una subjetividad en pleno derecho.

2.1.3. El sujeto nómada de la diferencia sexual en Rosi Braidotti

Escribe Rosi Braidotti (1994, p. 144): “Feminism is (...) the liberation of women's ontological desire to be female subjects: to transcend the traditional vision of subjectivity as gender-free, to inscribe the subject back into her/his corporeal reality. To make sexual difference operative at last”. El proyecto abierto por Irigaray se mantiene vivo a través de Braidotti. La diferencia sexual es aquello a lo cual el feminismo no puede renunciar; aquello sin lo cual no podríamos siquiera hablar de feminismo. Es el concepto, y más que esto, es la materialidad -la realidad vivida- que da origen a la subjetividad: “(...) sexual difference is the situated corporeal location that one starts from—*it is a negotiable, transversal, affective space*” (Braidotti, 2012, pp. 28-29) (énfasis añadido).

De aquí que “Being-a-woman is always-ready there as the ontological precondition for my existential becoming as a subject: one has to start with the body and the bodily roots of subjectivity” (Braidotti, 1994, p. 144). Gran parte de la apuesta filosófica de Braidotti se basa en repensar la subjetividad en el ocaso de seguridad ontológica cartesiana: el sujeto racional, maestro de sí mismo (y la naturaleza), certero de su existencia por la vía de la razón incorpórea es reemplazado por un sujeto inescapablemente corpóreo y ex-céntrico con su yo consciente (es decir, la subjetividad no coincide con el yo consciente en cuanto el deseo inconsciente genera una escisión estructurante):

⁵¹ Escribe Braidotti (1994, p. 133) al respecto: “(...) the politics of radical heterosexuality as the underlying theme of the thought of sexual difference is a necessary step in order to ensure the emergence of female subjectivity and of an imaginary and symbolic system morphologically suited to female corporeal reality”.

The subject is not an abstract entity, but rather a material embodied one. The body is not a natural thing; on the contrary, it is a culturally coded socialized entity. Far from being an essentialist notion, it is the site of intersection between the biological, the social, and the linguistic, that is, of language as the fundamental symbolic system of a culture. Feminist theories of sexual difference (...) defines the body as an interface, a threshold, a field of intersecting forces where multiple codes are inscribed. (Braidotti, 1994, p. 238)

A Rosi Braidotti se la entiende a través (de la mano de) Deleuze -y Spinoza- e Irigaray. El lenguaje de la negatividad del deseo -tan prominente en el psicoanálisis lacaniano- se torna pura potencialidad -positividad- articulada en una ontología del devenir múltiple. ¿Y qué suele estar en juego en las discusiones sobre el deseo sino es su efecto sobre la subjetividad (y el sujeto mismo)? En Braidotti, pensar en el sujeto encarnado como una alternativa al universalismo (equiparar lo masculino con lo universal) del sujeto cartesiano equivale, en un nivel distinto, pero lógicamente conectado, a pensar en las emergentes -y rizomáticas- manifestaciones de la subjetividad *qua* devenires múltiples⁵².

Y *una* de las figuraciones de estos devenires es la subjetividad nómada. Para Braidotti (2011, p. 2), en un nivel conceptual “(...) nomadic thought (...) is a materialism of the flesh that unifies mind and body in a new approach that blurs all boundaries”. La mente está encarnada y el cuerpo, “encerebrado”. Políticamente, el nomadismo es inextricable con el poder; con los procesos de mediación que atraviesan el cuerpo e inscriben en él “múltiples códigos” de fuerzas que se intersectan (y de nuevo, por esto es que el cuerpo se define como “(...) neither a biological nor a sociological category, but rather as a point of overlap between the physical, the symbolic, and the sociological”) (Braidotti, 2012, p. 33). Volvemos así al cuerpo situado y a la cartografía como un método informado para leer las relaciones de poder -y su impacto sobre las subjetividades- esperando encontrar en él su capacidad afirmativa (poder como *potentia* en lugar de *potestas*). Nómade es aquel que, sin la necesidad de moverse, es capaz de resistir los códigos de asimilación, disciplinamiento y control del “yo”: “The process of becoming nomadic is not merely antiessentialist, but asubjective, beyond received notions of individuality. It is a transpersonal mode, ultimately collective. You can never be a nomad; you can only go on trying to become nomadic” (Braidotti, 2011, p. 43).

Este “yo” en cuestión no es una apuesta compatible con el individualismo del capitalismo tardío que celebra las diferencias como instancias de mercantilización (diferencias que no son más que

⁵² Ver Linstead y Pullen (2006) para una discusión sobre el concepto de multiplicidad en relación con el género.

variaciones de lo mismo⁵³ que se resumen al imperativo liberal “sé tú mismo”), sino el “yo” concebido como complejo proceso de auto *poiesis* simultáneamente imbricado en la materialidad de la vida y su correlato simbólico (es decir, concerniente al lenguaje). La diferencia entre el “yo” del capitalismo y el “yo” nómada no es solo una distinción política entre quien se opone al consumismo masivo-globalizado y quien se entrega por completo al sistema. Es, más bien, una distinción de un orden anterior, más primario, si se quiere, que estriba en la concepción misma del “yo” en cuestión: (...) what emerges from these new developments in feminist theory is the need to recode or rename the female feminist subject not as yet another sovereign, hierarchical, and exclusionary subject but rather as a *multiple, open-ended, interconnected entity* (Braidotti, 1994, p. 156) (énfasis añadido).

Esta entidad se reconoce como múltiple en al menos dos sentidos. Primero, el sujeto es múltiple en cuanto *locus* de la intersección de distintos códigos de opresión/privilegio. No sobra aquí mencionar la letanía sexo, clase y raza, a lo cual se le “suman” otros como preferencia sexual, edad, nacionalidad, (dis)capacidad.... El propósito detrás de reconocer al sujeto como múltiple es reconocer la multi-estratificación, interconexión y complejidad de las posiciones de sujeto con el propósito de cartografiar las posibilidades políticas de fuga, es decir, de la re-invencción abierta (sin un *telos*) de la subjetividad tal como la conocemos, por lo cual me refiero a la “(...) specifically human capacity to be both grounded and to flow and thus to transcend the very variables—class, race, sex, gender, age, disability—which structure us” (Braidotti, 2012, p. 33). Lo que constituye el sujeto no es su identidad, sino una cierta distancia de la misma: la capacidad para anclarse en ella y simultáneamente trascenderla.

Segundo, el sujeto es múltiple, en el sentido más filosófico de albergar en sí una plétora de fuerzas vitales y flujos de energías; de potencias corporalmente inscritas, “(...) una superficie de intensidades, puros simulacros sin originales” que hacen del sujeto encarnado “(...) un proceso de intersección de fuerzas (afectos) y variables espacio-temporales (conexiones)” (Braidotti, 2006a, p. 37). La subjetividad como expresión de un sujeto así concebido es caótica en el sentido en que no sigue un principio único de organización. Por el contrario, anidan en su interior contradicciones insuperables, en parte socialmente simbolizadas y en parte, inconscientemente articuladas. De aquí que el sujeto sea diferente de sí mismo y no solo de los otros que lo rodean.

⁵³ “Traducido a una perspectiva deleuziana, estas diferencias, (...) no alteran la lógica o el poder de ese Mismo, de lo Mayoritario, del código maestro falogocéntrico” (Braidotti, 2006a, p. 28).

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el feminismo? Para Braidotti, el feminismo es el proyecto de creación de subjetividades negadas bajo el sistema falocéntrico patriarcal (es un proyecto marcado por un deseo ontológico; el deseo de *ser* algo diferente de un no-hombre), por lo cual “(...) the question of woman has accompanied the decline of the classical view of human subjectivity” (Braidotti, 1994, p. 140). Feminismo y subjetividad son dos instancias de un mismo proceso; uno (el feminismo) es la instanciación política -que, de nuevo, no tiene un fin sino que se desarrolla incesantemente- del otro (la emergencia de nuevas subjetividades). Braidotti (2006, pp. 38-29) define así el sujeto del feminismo:

El sujeto del feminismo es sexuado. Él o ella está motivado/a por la conciencia política de la existencia de desigualdades y su compromiso reside en afirmar la diversidad y la diferencia como valor positivo y alternativo. El sujeto feminista del conocimiento es un sujeto intensivo y múltiple que funciona en una red de interconexiones. Además, añadiría que es rizomático -esto es, no unitario, no lineal, reticular-, que está encarnado y, por tanto, plenamente artificial. En tanto que artefacto es maquínico y complejo, y está dotado de múltiples capacidades para establecer interconexiones de manera impersonal. Es abstracto, perfecta y operativamente real, y uno de sus principales campos de operación es la diferencia sexual.

¿Por qué es la diferencia sexual uno de los principales campos de operación del sujeto del feminismo?, ¿acaso no es la multiplicidad de devenires del sujeto feminista por la que aboga Braidotti a través de Deleuze contradictoria con la idea de la diferencia sexual binaria desarrollada por Irigaray? Empecemos por el principio. Para Braidotti, la diferencia sexual es un *espacio* (negociable, transversal, afectivo) de potencia política en cuanto signo de otras diferencias (la diferencia en cuanto tal). De nuevo, volvemos a la diferencia sexual como “más primaria” que otras diferencias “sociológicas”⁵⁴. El carácter primario de esta diferencia estriba en que es constitutiva del nacimiento -en su sentido más literal- del sujeto:

Al principio, hay diferencia en el sentido positivo del “no Uno”, es decir, *hay carne que ha sido engendrada como resultado del encuentro de dos otros*, independientemente de su morfología sexual⁵⁵ y de su identidad de género concretas. Al principio, hay carne viva que anhela la vida, y aliento que ansía respirar. (Braidotti, 2006a, p. 67) (énfasis añadido)

La idea del “no Uno” evoca una “diferencia inconmensurable” que también es traducida como “lo otro de lo otro”. La diferencia sexual es la lógica de la diferencia desenmascarada, “(...) inscrita en

⁵⁴ “The rehabilitation of sexual difference opens the way for all other differences to be reconsidered: differences of race or ethnicity, of class, of lifestyle, of sexual preference (...) (Braidotti, 1994, p. 239).

⁵⁵ Argumento en el siguiente capítulo que, contra Braidotti, que este hecho no se desarrolla de manera independiente de la morfología sexual.

el cuerpo de mil maneras, incluidas aquellas de las que hay evidencias hormonales y endocrinológicas” (Braidotti, 2006a, pp. 67-68). Por esto, “The subject is sexed, or s/he is not at all” (Braidotti, 2008, p. 300). Intentar escapar de la diferencia sexual -como en efecto lo ha intentado hacer el sistema falogocéntrico que borra el polo femenino de la ecuación y erige el masculino como la regla universal- implica negar la experiencia encarnada del sujeto. El problema es que el cuerpo siempre regresa a rendir cuentas: “(...) Un mero desplazamiento en el referente simbólico no puede alterar las huellas somáticas y psíquicas de la otredad sexual. Estas huellas están codificadas en la carne, como una memoria elemental, como un banco de datos genético que precede a la entrada en la representación lingüística” (Braidotti, 2006a, p. 67).

Sin embargo, en cuanto espacio negociable, la diferencia sexual nunca es estable ni esencialista: “a fundamental instability in the subject’s attachment to either masculine or feminine positions is proposed instead as the site of resistance to fixed or stable identities of any kind” (Braidotti, 2008, p. 300). La diferencia sexual, de modo análogo a la identidad, solo deviene operativa cuando el sujeto se encuentra tanto anclado como desatado por ella. Anclado en cuanto reconocimiento de estas “huellas codificadas en la carne” que parecen ser la condición misma de nuestro nacimiento como sujetos; desatado en cuanto que la apertura de la diferencia *qua* positividad (en lugar de inferioridad, devaluación y exclusión) abre las puertas para la experimentación con subjetividades imposibles bajo el falogocentrismo con la condición de que “(...) there is no readily accessible, uncontaminated, or “authentic” voice of otherness (...)” (Braidotti, 2008, p. 301). Y es precisamente el margen de no-pertenencia (el margen de excentricidad que Lacan ilustró en las fórmulas de la sexuación) de las mujeres a este sistema, el factor que les brinda una ventaja *vis a vis* los hombres con respecto a esta experimentación con devenires múltiples. El resultado del proyecto feminista concebido en estos términos es incierto: “De hecho, es posible que ella [la mujer] ya no sea ella, sino el sujeto de otra historia bastante distinta: *un sujeto en construcción, mutante, lo otro de lo Otro*, un sujeto encarnado posmujer transmutado en una morfología femenina que ha experimentado una metamorfosis esencial” (Braidotti, 2006a, p. 26) (énfasis añadido).

De aquí que, para Braidotti, la multiplicidad de devenires y la diferencia sexual no resulten contradictorias: “The ethics of sexual difference and the ethics of sustainable nomadic subjectivity are two faces of the same coin: that of an en fleshed, immanent subject-in-becoming, for whom life is embodied, embedded and eroticized” (Braidotti, 2006a, p. 182). La teoría de la diferencia sexual, como escribe Braidotti (2008, p. 299), expresa lo obvio, y al hacerlo, lo radicaliza. En este contexto, lo obvio

es no es más que la diferencia morfológica, simbólica, psíquica (inconsciente) y política entre las posiciones hombre/mujer. La radicalización llega por la vía de su descubrimiento feminista; de la comprensión de que su condición de “segundo sexo” es también la condición de su liberación: “(...) We feminists need a political project, a practice, a movement. Difference, to be operative, has to be acted ON and acted OUT, collectively, in the here and now of our common world” (Braidotti, 1994, p. 145). Veamos, pues, de qué maneras es esto posible.

2.2. La práctica política de la diferencia sexual

Si se abre la posibilidad de despojar a la diferencia sexual de su connotación peyorativa (inferioridad y desvalorización), ¿qué sentido, más allá de la noción general de “positividad” podemos y debemos darle?⁵⁶, además, ¿qué posición vamos a tomar: (1) diferencia sexual como las posiciones de sujeto “hombre” y “mujer” adquiridos bien sea por la vía repetición performativa (del estilo de Butler) o, añadiría yo, desde el compromiso ontológico de Irigaray y en hasta cierto punto, también de Braidotti o (2) diferencia sexual como lo Real lacaniano, es decir, como aquello que resiste cualquier traducción (simbolización) en posiciones de sujeto fijas? (Žižek, Butler y Laclau, 2000, p. 9).

La distinción analítica entre estas dos opciones de la diferencia sexual debe ser aclarada cuando traducimos su contenido en una práctica política. De lo contrario, habría una desconexión desafortunada. Empecemos, pues, por ver cuál es la práctica política de la diferencia sexual ontologizada (recordemos a Irigaray: “The whole of humankind is composed of women and men and nothing else”).

2.2.1. La mimesis como muerte de la mascarada

La mimesis es una representación imitativa. En términos de Irigaray, es el único camino históricamente asignado a lo femenino y como tal, es también la puerta trasera para transformar la subordinación en afirmación. La mimesis se resume en el imperativo “One must assume the feminine role deliberately” (Irigaray, 1985a, p. 76):

To play with mimesis is thus, for a woman, to try to recover the place of her exploitation by herself to be simply reduced to it. It means to resubmit herself -in as much as she is on the side of "perceptible," of "matter"-to "ideas," in particular to ideas about herself, that are elaborated in/by a masculine logic, but so as to make "visible," by an effect of playful repetition, what was supposed to remain invisible:

⁵⁶ La positividad de la diferencia sexual alude a la reelaboración del esquema en tres niveles: relación entre hombres y mujeres, la relación *entre* las mujeres y la relación de cada mujer consigo misma (Braidotti, 1994).

the cover-up of a possible operation of the feminine in language. It also means "to unveil" the fact that, if women are such good mimics, it is because they are not simply resorbed in this function. *They also remain elsewhere*: another case of the persistence of "matter," but also of "sexual pleasure."

Actuar miméticamente es revertir el guión de la economía fálica del lenguaje para usarlo en su contra. Enjuiciar la feminidad -concebida desde el lado masculino de la diferencia sexual- pasa, entonces, por la irónica práctica de su completa absorción “desde dentro”. Por esto, la mimesis no es repetición estática, sino una práctica creativa (Braidotti, 2011, p. 225); una “(...) forma afirmativa de deconstrucción (...) las mujeres deben enunciar lo femenino, deben pensarlo y representarlo en sus propios términos (...)” (Braidotti, 2006a, p. 42).

Mimetics as the politics of “as if” is a careful use of repetition which confirms woman to the paradoxical relation to femininity, but also enhances the subversive value of the paradoxical distance that women entertain from the same femininity. The political gamble is clear and the stakes are high: for sexual difference theorists, the new is created by visiting and burning up the old. The quest for alternative representations of female subjectivity requires the mimetic repetition and the reabsorption of the established forms of representation for the post-Woman women. The signifier Woman cannot be relinquished by sheer volition: it must be consumed and reappraised from within. (Braidotti, 2008, p. 304)

La mimesis requiere de una buena dosis de humor y sagacidad. La clave se encuentra en que la repetición imitativa del guión de la femineidad se encuentre siempre, en una dosis mínimamente perceptible, adulterado. El resultado es extrañeza que, a su vez, engendra duda. Que las mujeres hablen racionalmente -como si acabaran de tener un breve momento de lucidez- de su supuesta naturaleza pasional y afectiva presupone que tal vez, como lo dice Irigaray, si las mujeres son tan buenas imitando, es porque hay algo más (un excedente) que las libera de esta función. Este momento de duda, este hiato crítico, inaugura tímidamente lo que Braidotti (2006, p. 41) llama el “virtual femenino” o la representación de “lo otro de lo Otro” que reemplaza efectivamente la irrepresentabilidad de las mujeres como lo otro de lo Mismo.

La práctica política del “como si” de la mimesis no debe confundirse con la feminidad *qua* mascarada según la describió Joan Riviere en su célebre ensayo de 1929 a propósito del caso de una joven mujer que era tanto una excelente ama de casa, esposa y madre, como una profesional que cumplía sus obligaciones “(...) al menos igual de bien que el hombre medio”. La feminidad, para este tipo de mujeres “(...) podía ser asumida y utilizada como una máscara para *ocultar la posesión de la masculinidad* (...) al igual que un ladrón vacía sus bolsillos y pide ser registrado para demostrar que no ha robado nada” (Riviere, 2007, p. 221) (énfasis añadido). En este caso, la máscara de la feminidad

actúa como un mecanismo de protección contra posibles represalias sociales (es decir, por la no coincidencia de su experiencia con aquella de la Mujer, en este caso, por ser una profesional competente -a la par con los hombres- y no simplemente una ama de casa).

La mimesis lleva a la mascarada un paso más allá (quizás, incluso, hasta sus últimas consecuencias), ya que si bien acepta que la feminidad no es la manifestación de una esencia, advierte también la latente posibilidad de que las mujeres se pierdan en un juego en que los hombres son, a la vez, juez y parte. La mimesis, a diferencia de la mascarada, es una decisión política enteramente consciente; una decisión que no busca protección contra posibles represalias, sino la implosión de los preceptos sociales que le dan un valor social a dichas represalias. La mimesis es la vía por la cual una inexplorada pero latente subjetividad antiesencialista femenina empieza a aflorar. En última instancia, su práctica política indica el final de la mascarada como mecanismo de supervivencia ante la imposibilidad e impotencia de ser una “verdadera” Mujer.

2.2.2. Contramemorias o genealogías de mujeres

Dentro del paraguas estratégico de la mimesis se instala la genealogía como una contramemoria activada; como un legado simbólico de la experiencia vivida (encarnada) de las mujeres en cuanto pertenecientes abyectas del “segundo sexo” (Braidotti, 2008, p. 304). El poder de estas genealogías se encuentra en la erosión del significante fálico como el principio maestro de inteligibilidad en la sociedad moderna. Esta erosión viene por la vía de la incursión en un nuevo sistema simbólico: un mundo para las mujeres.

Esta fue precisamente la apuesta de la Librería de mujeres de Milán, uno de los colectivos feministas más influyentes de Italia, precursor en muchos sentidos de la práctica de la diferencia sexual y especialmente activo en la década de los ochenta y noventa. Escribe Teresa de Lauretis (1990, p. 2) a propósito, que la genealogía, tal como la concebía el colectivo: “(...) include the reading or rereading of women’s writings; taking other women’s words, thoughts, knowledges, and insights as frames of reference for one’s analyses, understanding and self-definition; and trusting them to provide a symbolic mediation between oneself and others, one’s subjectivity and the world”. Una contramemoria feminista empieza, pues, por establecer un vínculo con otras mujeres, tanto en la práctica literaria (es decir, como estrategia de lectura y relectura) como en las relaciones cotidianas.

No es extraño, dada la importancia de estos vínculos, a través de los cuales se crearía un nuevo orden simbólico femenino (la diferencia sexual finalmente representada y “primarizada”), que el colectivo creara pequeños círculos separatistas de “autoconciencia”. La idea detrás de estos grupos era que las mujeres pudieran tener un espacio exclusivo donde tuvieran la libertad para discutir de cualquier tema. Como paso inicial en la práctica de la diferencia sexual, los grupos de autoconciencia fueron fundamentales en crear una especie de lenguaje común sobre el cual edificar nuevos modos de subjetividades, como enfatiza Braidotti (2008, p. 304), no solo sobre la base de la opresión compartida, sino, y sobre todo, de alegrías y conocimientos colectivos. Sin embargo, los grupos de autoconciencia eventualmente se quedaron cortos a los objetivos políticos del movimiento, ya que si bien fueron exitosos en despertar prácticas feministas de solidaridad y entendimiento, el orden socio-simbólico de “afuera” seguía intacto (De Lauretis, 1990, pp. 7-8).

Un mayor impacto del colectivo vendría, entonces, por la masificación de sus actividades: eventos culturales, creación de revistas (y otros medios de difusión), conferencias, cursos y talleres y sobre todo, el establecimiento de vínculos con otros círculos feministas en Europa, notablemente el grupo “Politique et psychanalyse” en Francia. Estos espacios fueron instrumentales en el diseño de nuevas prácticas de la diferencia sexual. Aquí solo tengo espacio para mencionar una de ellas, quizás la más controversial: el *affidamento* o establecimiento de un vínculo entre dos mujeres en razón de un diferencial en poder. La relación de *affidamento* es una en donde “(...) one woman gives her trust or entrusts herself symbolically to another woman, who becomes her guide, mentor or point of reference -in short, the figure of symbolic mediation between her and the world” (De Lauretis, 1990, pp. 8-9). El *affidamento* rompe con el igualitarismo y postula que precisamente debido a la disparidad de poder entre ambas mujeres, la mediación simbólica deviene posible. Solo así podrá forjarse una nueva estructura del intercambio simbólico; una práctica femenina de significación.

2.2.3. Hegemonía, posiciones de sujeto y sobredeterminación

La última práctica de la diferencia sexual que enuncio brevemente se desprende de su concepción lacaniana como un punto muerto, como aquello que resiste cualquier intento de simbolización (“(...) there is always, for structural reasons, a surplus of 'perverse' excesses over 'masculine' and 'feminine' as two opposed symbolic identities”) (Žižek, 2000, p. 132). Pero si de aquí partimos, una pregunta que acertadamente realiza Judith Butler, se torna inevitable: “if sexual difference is a deadlock, does that mean that feminism is a dead end? If sexual difference is 'real' in

the Lacanian sense, does that mean that it has no place in hegemonic struggles?” (Žižek, Butler y Laclau, 2000, p. 6). La respuesta es no. La diferencia sexual así concebida no implica que el feminismo sea un callejón sin salida o que se encuentre ajeno a las luchas hegemónicas. De hecho, para citar a Laclau (2000, p. 88), la puesta en marcha del juego hegemónico (de la variación historicista) en lo que concierne a la diferencia sexual es posible precisamente porque esta elude lo simbólico y se ubica dentro del registro de lo Real.

En otras palabras, es *porque* toda traducción de la diferencia sexual en oposiciones simbólicas está marcada por el fracaso, que el campo para su definición se vuelve visible. Lo Real de la diferencia sexual no impide su politización. Por el contrario, la torna aún más intensa. Una de las maneras de canalizar esta apertura es por la vía de la lucha hegemónica como práctica política, o mejor, como una forma de la política. En términos muy breves, la hegemonía concebida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) se refiere a una práctica articuladora -que modifica aquello que articula- enteramente contingente: no hay un sujeto privilegiado de la historia (la clase obrera, para el marxismo clásico) ni una única revolución. El horizonte de la lucha hegemónica es, pues “(...) la construcción de un nuevo «sentido común» que cambie la identidad de los diversos grupos, de modo tal que las demandas de cada grupo se articulen equivalentemente con las de los otros (...)” (Laclau & Mouffe, 1987, p. 303).

Y esta cadena de equivalencias es posible gracias a la imposibilidad fundamental que hace del universal (los significantes vacíos, es decir, significantes sin significados) una noción insaturable y por ende, abierta al terreno de la lucha hegemónica. La función de significación nunca se realiza plenamente (Laclau, 1999) y gracias a esto, la historia continúa. Mientras que la teoría de la política como forma hegemónica de articulación plantea que la puesta en marcha del proceso por generar cadenas de equivalencias es enteramente contingente y carece de un punto de sutura; la diferencia sexual como el punto inherente del fracaso de la simbolización se convierte en una posibilidad política precisamente en el marco de esta contingencia: “The struggle for hegemony is then, again, the struggle over how this zero-difference [la diferencia sexual] will be overdetermined by other particular social differences” (Žižek, 2000a, p. 114). Según esta visión, la diferencia sexual (que eludirá siempre una ontologización plena) será aquello que se forje en el camino en conjunto con otras luchas, por lo cual la “(...) política de la diferencia sexual no es nada más que una apuesta por interpretarla y significarla libremente (...)” (Dominijanni, 2011, p. 22).

Para comprender mejor cómo funciona la sobredeterminación y esta apuesta por “interpretar y significar libremente” la diferencia sexual, es preciso hacer un comentario de la noción de sujeto que está operando. Entonces, así como no hay un momento de cierre de una totalidad discursiva, tampoco la noción del sujeto como *posiciones de sujeto* puede pensarse como enteramente constituido. En otras palabras, este (el sujeto) también carece de un punto de completud: “(...) la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte” (Laclau y Mouffe, 2000, p. 160). El sujeto no es pleno (el deseo de esta plenitud es permanentemente diferido) y las identidades que dice representar son siempre precarias y dispersas. Esto implica, como ya vimos con posturas como las de Butler⁵⁷, que el sujeto no puede considerarse el fundamento ni la posibilidad de las relaciones sociales, sino su efecto. Pero lo que es más y contra la idea de que es la presencia del Otro lo que no me deja ser plenamente yo mismo (una mujer liberada y emancipada), la teoría de las posiciones de sujeto plantea que “(...) no es el enemigo externo el que me impide alcanzar la identidad conmigo mismo, sino que *cada identidad, librada a sí misma, está ya bloqueada, marcada por una imposibilidad*, y el enemigo externo es simplemente (...) el resto de realidad sobre el que «proyectamos» o «externalizamos» esta intrínseca, inmanente imposibilidad” (Žižek, 2000b, pp. 171-172) (énfasis añadido). Volvemos así al núcleo traumático de lo Real como una fisura que no puede ser simbolizada, que en el universo de la hegemonía de Laclau y Mouffe se une con el antagonismo como experiencia del límite de la subjetivación plena; de la imposibilidad de la constitución de las identidades y por ende, de la sociedad misma. El suplemento que le agrega Žižek al trabajo de Laclau y Mouffe es que el sujeto vendría siendo “(...) el correlato de su propio límite (...) él es el nombre del vacío que no puede ser llenado por la subjetivización: el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivización (...)” (Žižek, 2000b, p. 174).

Y de nuevo, es porque (y no a pesar de) esta imposibilidad que la política hegemónica deviene posible. La vía hegemónica es, entonces, la vía por la cual distintas identidades incompletas y contingentes se articulan en una cadena de equivalencias que generan un excedente metafórico (una especie de identidad supraordenada) que modifica en el camino la identidad de cada particularidad (este es precisamente el efecto de la sobredeterminación en la formación de una cadena de equivalencias: aquel de “fijar” una pluralidad de sentidos alrededor de una condensación simbólica). Cuando se suele escuchar expresiones como “la democracia será feminista o no será” o “el feminismo

⁵⁷ La crítica al sujeto cartesiano es larga y por supuesto que no comienza con Laclau, Mouffe o Butler.

será antirracista o no será”, se está poniendo de manifiesto la sobredeterminación que actúa sobre la toma de una identidad sexuada marcada por el antagonismo (la diferencia sexual) en el marco de otras posiciones de sujeto: la feminista demócrata, ecologista, antirracista, marxista (y el demócrata, ecologista, antirracista, marxista feminista).

2.3. La diferencia sexual y el sujeto del feminismo

Quizás al lado del género, la diferencia sexual parece anticuada, pero una vez comienza la historia (si es que alguna vez tuvo un comienzo), aquello que llamamos “el mundo” -el lenguaje, sus instituciones y estructuras sociales- precede la existencia de cada sujeto, que debido a esto, no es enteramente soberano. Esto es lo que la diferencia sexual -bien como límite interno de la simbolización o como una de dos posiciones ontológicas (inestables y negociables)- advierte. El sujeto está profundamente arraigado y constituido por fuerzas que le son ajenas. Una de estas es la diferencia sexual. La cuestión no es cómo el ser humano puede llegar dominarla (como lo recuerda el psicoanálisis, esto es imposible), sino cómo puede desatarse a través de ella. Cómo traducir esto en términos políticos es, entonces, la tarea que convoca el pensamiento de la diferencia sexual.

Entonces, ¿cuál es la relación entre la diferencia sexual y el sujeto del feminismo? La complejidad de los términos que enmarcan esta pregunta demanda responder en partes. Primero, la diferencia sexual según la concibe el psicoanálisis lacaniano (en los trabajos de Žižek, Copjec, Salecl, Zupančič y Laclau y Mouffe), es decir, como lo Real (punto muerto del orden simbólico), implica realizar la aclaración que el sujeto del feminismo es, en realidad, una *posición de sujeto* del feminismo. Este punto lo tomo explícitamente de la teoría del discurso y la hegemonía de Laclau y Mouffe que ya mencioné brevemente en el apartado anterior. Una posición de sujeto siempre es una posición discursiva, y por lo tanto, el nombre “mujer”, de manera análoga al argumento de Butler, no se puede fijar (delimitar) en una esencia ni en una fuente única de opresión. Lo que la teoría de la hegemonía agrega, en su sustrato lacaniano (por ejemplo, presente en proposiciones como la imposibilidad de la sociedad que recuerda al dictamen “la Mujer no existe”), es que este sujeto se encuentra, de entrada, marcado por su propia imposibilidad que, sin embargo, exterioriza en la presencia del Otro (después de la revolución feminista, las mujeres podrán finalmente alcanzar su potencial humano). El punto es que la exteriorización en este Otro (el hombre) que supuestamente no le permite alcanzar -a la mujer- una identidad consigo misma es un engaño, puesto que cada identidad se encuentra ya bloqueada por lo Real (el antagonismo), es decir, por su propia imposibilidad. El sujeto “mujer” es, pues, el propio

fracaso de la subjetivación feminista; es lo que antecede este proceso de subjetivación y lo que le recuerda que el antagonismo de la diferencia sexual no es tan fácilmente erradicable.

Segundo, la diferencia sexual concebida por la obra de Irigaray y Braidotti no deja duda de que el sujeto del feminismo es un sujeto encarnado y que dicha “encarnación” es, en efecto, la condición de posibilidad de este sujeto (“The subject is sexed, or s/he is not at all”) (Braidotti, 2008, p. 300). El nombre “mujer” es la apropiación del cuerpo femenino en todas sus posibilidades inexploradas y negadas bajo el esquema falocéntrico y patriarcal, como puede también ser pensado como una identidad en tránsito (“(...) un sujeto en construcción, mutante, lo otro de lo Otro, un sujeto encarnado posmujer transmutado en una morfología femenina que ha experimentado una metamorfosis esencial”) (Braidotti, 2006a, p. 26). En contraste con Laclau, Mouffe y Žižek, el sujeto del feminismo -que se deriva de la diferencia sexual en cuanto ontología- se encuentra anclado por el deseo de su inscripción en la materialidad corpórea. De manera similar a lo que el movimiento por la paridad hizo en Francia, Braidotti no concibe otra manera de pensar al sujeto si no es dentro de la separación “primaria” -de la cual emana la vida misma- de los cuerpos (es decir, la diferencia sexual). El nombre “mujer”, en este sentido, no es problemático en el sentido de que no se pueda saber de antemano quién es o no es un sujeto femenino (por supuesto que se sabe, puesto que esta diferencia está inscrita en el cuerpo), sino que es problemático en cuanto a lo que podría ser (en que las mujeres se piensen a sí mismas y experimenten con diversos modos de subjetivación).

Capítulo 3. La “mujer” como nombre imposible de la igualdad

Las páginas anteriores de este documento han preparado el escenario para poner en marcha un operador de la diferencia entre el género y la diferencia sexual. En el primer capítulo discutí varias mutaciones del concepto de género hasta llegar a su inflexión más reciente, aquella con los estudios *queer*. En el segundo capítulo realicé un recuento de qué es la diferencia sexual en dos de sus acepciones dominantes. En este tercer capítulo espero dejar claro por qué estos dos conceptos están entramados en un desacuerdo en lo que concierne al nombre “mujer” para después desarrollar la hipótesis de la “mujer” como nombre imposible de la igualdad.

3.1. Género y diferencia sexual: mapa de un desacuerdo

Al concepto del género se le acusa de varias cosas: de ser ambiguo, una apropiación anglosajona (estadounidense) que pierde claridad en su traducción a otros idiomas que carecen de la acepción específica de este vocablo; de borrar las profundas asimetrías entre hombres y mujeres; de centrarse exclusivamente en los aspectos sociohistóricos y borrar el registro simbólico y psíquico⁵⁸ y finalmente, de perpetuar la distinción sexo/género y por ende, la jerarquía naturaleza/cultura (Gil, 2013, p. 162). A la diferencia sexual, por su parte, se le critica por mantener una presunción de heterosexualidad; por hacer de otras diferencias registros secundarios⁵⁹; por reificar las asimetrías entre lo masculino y lo femenino y por ignorar los aspectos sociales al darle prioridad a las estructuras lingüísticas y simbólicas (Gil, 2013, p. 162).

Aunque estas críticas pueden ser un punto de partida útil, no dan del todo en el clavo, es decir, en el punto crítico; aquel límite donde el paso de un concepto a otro genera un desacuerdo. Para poder encontrar el lugar donde ambos conceptos invocan una diferencia entre sentido y sentido es necesario primero aclarar de qué tipo de género y de diferencia sexual se está hablando. Para esto, dispongo de la siguiente tabla a modo de un pequeño repaso.

⁵⁸ A propósito escribe Marta Lamas: “con la sustitución del concepto diferencia sexual por género se evitan conceptos como deseo e inconsciente y se simplifica el problema de la relación de lo social con lo psíquico. Esta incapacidad (¿resistencia?) para comprender el ámbito psíquico lleva a mucha gente a pensar que lo está en juego primordialmente son los factores sociales” (Lamas, 1996, p. 353).

⁵⁹ Escribiendo sobre la diferencia sexual como “origen” de la manera que apoya Braidotti, Butler (2006, p. 26) se pregunta sobre su carácter fundante: “¿se puede concluir que esta diferencia forma al individuo más profundamente que otras fuerzas sociales constitutivas, como las condiciones económicas o raciales mediante las cuales uno llega a ser, las condiciones de la propia adopción, la estancia en un orfanato? ¿Tanto se deriva del hecho de la diferencia sexual originaria?”

Tabla 1

Resumen de los conceptos de género y diferencia sexual

	<i>Género en cuanto performatividad y técnica del cuerpo</i>	<i>Diferencia sexual en cuanto ontología</i>	<i>Diferencia sexual en cuanto punto muerto</i>
<i>Nivel de análisis</i>	Sociedad, cultura, historia	Psique, sociedad	Psique
<i>Nivel de la diferencia</i>	Secundaria	Primaria o fundante	Primaria o fundante
<i>Horizonte político</i>	Proliferación----> irrelevancia	Creación de subjetividad femenina	Cadena de equivalencias
<i>Estrategias políticas</i>	Parodia, subversión de la identidad	Contramemorias, mimesis, nomadismo	Hegemonía
<i>Carácter de las identidades hombre/ mujer</i>	Estratégicamente inestables	Estratégicamente inestables	Estructuralmente inestables

De aquí podemos continuar con las siguientes proposiciones, que ayudarán a sentar el escenario del desacuerdo:

- a. La diferencia sexual como punto muerto no se opone al género por la vía de su negación. Es decir, el pensamiento de la diferencia sexual no niega que haya construcciones socioculturales e históricamente específicas de lo femenino y lo masculino. Por supuesto que las hay, pero sobre estas propone una falla: la no existencia del significante binario (Zupančič, 2017). La proliferación de las identidades de género por la vía de la parodia, por ejemplo, ignoran la imposibilidad de la completud metafísica después de que se revela la falsa naturalización del binario (la pérdida de la pérdida): “the antagonistic tension is irreducible, as it is constitutive

of the sexual as such, and *no amount of classificatory diversification and multiplication can save us from it⁶⁰* (Žižek, 2016) (énfasis añadido).

- b. La diferencia sexual en cuanto ontología se opone al género debido a su indeterminación conceptual: es una traducción inapropiada para lenguajes en los cuales la palabra género es o bien una categoría gramatical o una categorización biológica (sin mencionar su acepción de “género humano”). También reniega el enfoque en la negatividad y la carencia constitutivas del sujeto que imprimen un estatismo desafortunado sobre la materialidad del sujeto encarnado (Braidotti, 2006a, p. 77).
- c. El género se opone a la diferencia sexual en cuanto ontología por sus connotaciones conservadoras. Aunque Irigaray y Braidotti imaginen lo femenino como un sitio inexplorado de potencialidad (y no como una descripción de lo que ya existe), siguen conservando algo de las definiciones tradicionales de lo femenino y masculino⁶¹. El carácter fundante de la diferencia sexual como el intervalo asimétrico entre los sexos no hace más que reificar el conservadurismo subyacente en dicha ontologización.
- d. El género se opone a la diferencia sexual en cuanto punto muerto porque a través de su estatuto cuasi-trascendental, esta puede funcionar como un instrumento de poder verdaderamente oportuno: “(...) sexual difference in the more originary sense operates as a radically incontestable principle or criterion that establishes intelligibility through foreclosure or, indeed, through pathologization or, indeed, through active political disenfranchisement” (Butler, 2000, p. 147). En otras palabras, la diferencia sexual define los parámetros de inteligibilidad de lo humano.
- e. La diferencia sexual en cuanto ontología se opone a la diferencia sexual en cuanto punto muerto porque termina por combinar (hacer indistinguible) a la Mujer como representación de las mujeres de carne y hueso: “En términos de pensar lo femenino, el trabajo de Žižek representa una regresión antifeminista que reitera todo el repertorio de la invisibilidad y la especularidad simbólicas contra el que las feministas han estado argumentando desde que comenzara a aparecer la obra de Lacan” (Braidotti, 2006a, p. 76).

⁶⁰ Esta posición también es compartida por Dolar (2017): “Something gets obfuscated in the move from the traditional binary of the flourishing of multiplicity, precisely the question of the sexual difference as the two which doesn’t solidify sexual identities, but disrupts them” y Zupančič (2016): el fracaso de la diferencia sexual para funcionar en lo simbólico se repite en cada identidad de género.

⁶¹ Este punto lo defiende enfáticamente Drucilla Cornell y en menor medida, Judith Butler en entrevista con Pheng Cheah y Elizabeth Grosz (1998).

- f. La diferencia sexual en cuanto punto muerto se opone a la diferencia sexual en cuanto ontología porque no hay una manera de argumentar (y de comprobar) la presencia de características positivas de la feminidad por fuera de la representación de la Mujer: “(...) what is, then, the feminine "in itself", obfuscated by male clichés? The problem is that all answers (from the traditional eternally feminine, to Kristeva and Irigaray) can again be discredited as male clichés” (Žižek, 1995).
- g. Tanto la diferencia sexual (en cualquiera de sus acepciones) como el género postulan el carácter inestable de las identidades sexuadas.

Las primeras seis proposiciones son los puntos claros de disenso entre ambos conceptos. La séptima se refiere a aquello que comparten. Propongo que el meollo del desacuerdo entre el género y la diferencia sexual sea abordado desde lo que ya he venido llamado “sujeto del feminismo” o el nombre “mujer”. Recordemos que un desacuerdo no es aquel entre quien dice blanco y quien dice negro, sino entre quienes dicen blanco y, sin embargo, no entienden lo mismo o no entienden que la otra dice lo mismo con el nombre de la blancura. A continuación resumo lo que he venido hilando en los pasados capítulos.

Tabla 2

¿Qué es la “mujer”?

	<i>Género en cuanto performatividad y técnica del cuerpo</i>	<i>Diferencia sexual en cuanto ontología</i>	<i>Diferencia sexual en en cuanto punto muerto</i>
<i>¿Qué es la “mujer”?</i>	Es el efecto performativo y técnico- corporal de la “mujereidad”.	Es una identidad corporal femenina (diferencial y multiestratificada).	Es el nombre de la imposibilidad de alcanzar la identidad consigo misma (Žižek, 2000b, p. 173).

He aquí el meollo del desacuerdo entre una postura del género y dos (completamente distintas entre sí) de la diferencia sexual: la “mujer” como nombre de un efecto, de una identidad o de una imposibilidad. En la introducción de este documento defendí que el desacuerdo como método solo se pone en práctica si a través de la reconfiguración de un problema hay un momento emancipador: aquel de desentrañar un principio o fundamento (*arkhé*) que sirve como justificación de la desigualdad.

¿Es posible entonces encontrar un *arkhé* en estas tres nociones del nombre “mujer” como sujeto del feminismo?

Creo que sí, y el más claro se refiere al trabajo de Braidotti (diferencia sexual como ontología). El esfuerzo legítimo por revertir el “olvido del cuerpo” en las nociones del sujeto y la subjetividad (radicalizado por el *cogito* cartesiano) parecen llevar a un exceso de corporalidad que subrepticamente ubican la “verdad” de la mujer (la capacidad del sujeto para hablar legítimamente *como* mujer) en poseer (o no) determinado cuerpo (léase, el cuerpo sexuado femenino) y sobre todo, en la posición de que por fuera de esta “verdad” de la mujer no hay ningún otro sujeto legítimo del feminismo. El *arkhé* que introduce Braidotti no es aquel del “cuerpo” sin mayor calificación, sino el cuerpo que en unión con otro genera un origen (de aquí viene el carácter primario de la diferencia sexual: de la carne que ha sido engendrada por otros dos): “Al principio, hay carne viva que anhela la vida, y aliento que ansía respirar” (Braidotti, 2006a, p. 67). El principio que centraría la sociedad es la división primaria, históricamente asimétrica, en dos tipos de sujetos encarnados. Y si bien es cierto que Braidotti concibe el cuerpo no como un simple hecho biológico, sino como el punto de intersección entre lo psíquico, simbólico y sociológico (“The body in question is best understood as a surface of signification, situated at the intersection of the alleged facticity of anatomy with the symbolic dimension of language” (Braidotti, 1994, p. 198), el punto de contención que traigo a colación es que a pesar de no ser solo biológico (un conjunto de órganos, huesos, arterias...), el cuerpo sigue siendo, sin embargo, y aunque no completamente, cuerpo biológico (en relación con la división entre los sexos).

¿En qué momento se torna la necesaria atención en el cuerpo (y la encarnación) en un principio de exclusión y desigualdad? Es evidente que el materialismo (o el “nuevo materialismo” dentro del feminismo) no tiene un vínculo necesario con el esencialismo biológico (apropiado por corrientes como el feminismo cultural). Sin embargo, hay un punto de intersección de ambos que se refiere a que el cuerpo femenino es la condición *sine qua non* del sujeto del feminismo que se sitúa con el nombre “mujer”. Pero no solo esto: dicho cuerpo solo deviene sujeto en la medida en que se reclama a sí mismo como “mujer” bajo los parámetros de un único proyecto político: para Braidotti, la creación de una genuina expresión femenina de la diferencia sexual.

Miremos con atención la siguiente proposición: (...) the starting ground for feminist redefinitions of female subjectivity is a new form of materialism that places emphasis on the *embodied and therefore sexually differentiated structure of the speaking subject*” (Braidotti, 1994, p. 199) (énfasis añadido).

¿Cuál es el vínculo entre la encarnación y la estructura sexualmente diferenciada del sujeto hablante? Es claro que por el uso del conector “therefore”, la autora establece una relación de consecuencia (la encarnación implica que el sujeto se encuentra sexualmente diferenciado, o lo que es lo mismo, la encarnación no puede sino estar sexualmente diferenciada. La encarnación sin diferenciación sexual vendría siendo una especie de sinsentido).

Si llevamos a Braidotti al extremo, cualquier intento que se llame “feminista” pero que no esté alineado con la revalorización de la diferencia sexual en cuanto positividad (el nacimiento de una subjetividad femenina genuina) podría llegar a ser problemático. La autora se refiere, por ejemplo, a la emergencia de subjetividades posmodernas y los tecno-cuerpos que producen como sintomáticos de la fantasía de la “fuga del cuerpo” alineada con los intereses del capitalismo tardío (Braidotti, 2006a, p. 285). Ir más allá del género (bien sea a través de la indeterminación, indecidibilidad o transexualidad) implica la emergencia de devenires sexualmente indiferenciados que, en una movida esquizoide, va de la mano con la reificación de los roles de género tradicionales⁶². Esta doble movida “(...) is also the key to its vehement anti-feminism, in that it erodes the grounds for the affirmation and the empowerment of embodied and embedded feminist political subjects” (Braidotti, 2006b, p. 49).

Al unir *a priori* la emergencia de nuevas subjetividades sexuales y sexuadas con su instrumentalización por parte la ideología del capitalismo tardío (de mercantilización y explotación de las diferencias), Braidotti excluye como sujetos del feminismo a identidades como la androginia, los géneros no binarios, transexuales⁶³, transgéneros y *queers*. De cierta manera, estas identidades incomodan (casi que legitiman la nefasta pregunta ¿son las mujeres trans realmente mujeres?) e incluso contradicen (en el caso de los géneros no binarios) la idea del sujeto femenino feminista que tanto defiende Braidotti. ¿Qué pasa con los sujetos que deciden usar el nombre “mujer” pero que no lo hacen dentro del marco del pensamiento de la diferencia sexual?, ¿Qué pasa si los sujetos que poseen un cuerpo sexuado femenino no se adhieren al nombre “mujer” y sin embargo, hablan de feminismo?

⁶² El argumento de la autora no es claro en explicar por qué hay una reificación de dichos roles.

⁶³ Aprovecho para traer a colación la posición de Elizabeth Grosz, quien irónicamente combina las dos concepciones que he tratado hasta ahora de la diferencia sexual con un análisis explícito lacaniano para generar un juicio transfóbico como este: “Men, contrary to the fantasy of the transsexual, can never, even with surgical intervention, feel or experience what it is like to be, to live, as women. At best the transsexual can live out his fantasy of femininity—a fantasy that in itself is usually disappointed with the rather crude transformations effected by surgical and chemical intervention. The transsexual may look like a woman but can never feel like or be a woman” (Grosz, 1994, p. 207). Ahora, no digo que Braidotti comparta esta posición. Lo único que estoy haciendo con esta cita es demostrar la cara más reaccionaria de la política de la diferencia sexual, aunque sea dicho de paso que Braidotti (2006a, pp. 131-134) no escatima sus elogios a Grosz.

El principio de desigualdad que está presente en la obra de Braidotti no es más fuerte cuando retorna al cuerpo como la verdad última de la “mujer”, sino cuando tacha de fantasías serviles al capitalismo tardío (como aquella de la “fuga del cuerpo”) el posicionamiento de subjetividades que a pesar de cumplir con los “requisitos” ontológicos para hacerse llamar “mujer”, prefieren, sin embargo, no hacerlo o hacerlo bajo otros parámetros.

Ahora paso a analizar la diferencia/antagonismo sexual como Real. Para esta corriente, el nombre “mujer” es una manera de referirse a la imposibilidad de ocupar (de ser) plenamente la identidad proferida (en efecto, es una cierta manera de evadir una identidad) (Žižek, 2016a): la Mujer no existe es estrictamente sinónimo de la inexistencia de la relación sexual. En la interpretación lacaniana (en este punto me centro casi exclusivamente en la obra de Žižek,), la “mujer” como sujeto solo puede ser entendida a través de la topografía de lo imaginario, simbólico y Real⁶⁴.

Ahora, la obra de Žižek se torna sospechosa de introducir un *arkhé* que aflora (aunque no inevitablemente) como consecuencia de fijar todo su análisis sobre la “cuestión femenina” (y la sexuación en general) en cuanto efecto/reflejo de lo Real. No me centraré aquí en las críticas realizadas por Butler (2000; 2004) al carácter pre-discursivo, fundacional, ahistórico, heterosexista de la diferencia sexual, pues Žižek (2000c) y sea dicho también de paso, Copjec (2006) le han respondido de manera bastante convincente.

Me enfoco, en cambio, en una serie de desafortunadas columnas que Žižek escribió sobre el movimiento LGBTQ+. En la primera de ellas, titulada “The Sexual is Political”, el autor se refiere a la controversia en Carolina del Norte (EE.UU) sobre la prohibición de que personas transexuales hicieran uso de los baños públicos que se conforman con su identidad de género. Žižek ubica esta controversial dentro de la ideología “post-género” de la siguiente manera:

So what is “transgenderism”? It occurs when an individual experiences discord between his/her biological sex (and the corresponding gender, male or female, assigned to him/her by society at birth) and his/her subjective identity. *As such, it does not concern only “men who feel and act like women” and vice versa but a complex structure of additional “genderqueer” positions which are outside the very binary opposition of masculine and feminine: bigender, trigender, pangender, genderfluid, up to agender.* The vision of social relations that sustains

⁶⁴ Hago una breve aclaración, que la “mujer” sea una identidad “imposible” para el psicoanálisis no es equiparable a la posición constructivista de Butler (para quien la “mujer” también puede decirse como, en parte, una identidad imposible). Para el primero, el sujeto “mujer” como identidad es imposible por efecto de lo Real de la diferencia sexual. Para Butler, la “mujer” es una identidad imposible porque no hay un contenido ontológico que pre-exista la performatividad de una identidad de género: toda su construcción se basa en la proliferación contingente de relaciones de poder, procesos de disciplinamiento y prácticas de resistencia.

transgenderism is the so-called postgenderism: a social, political and cultural movement whose adherents advocate a voluntary abolition of gender (...) The premise of postgenderism is that the social, emotional and cognitive consequences of fixed gender roles are an obstacle to full human emancipation. A society in which reproduction through sex is eliminated (...) will open unheard-of new possibilities of freedom, social and emotional experimenting. It will eliminate the crucial distinction that sustains all subsequent social hierarchies and exploitations. (Žižek, 2016a)

Para tener mayor claridad, el argumento de Žižek se puede dividir en los siguientes puntos: (1) El post-generismo hace parte de una tendencia elitista más amplia de la “fluidificación” de las identidades que rechazan cualquier noción de pertenencia. Sin embargo, (2) los sujetos transgénero, quienes se muestran desafiantes de toda norma y prohibición, son extremadamente sensibles ante la toma de cierta decisión (en este caso, qué baño usar): “If they so proudly insist on their “trans-,” beyond all classification, why do they display such an urgent demand for a proper place?” (Žižek, 2016a). (3) La ansiedad ante la identificación con esta o aquella identidad de género no es específica de las personas transgénero y es experimentada en la misma medida por personas heterosexuales como efecto de lo Real de la diferencia sexual. (4) El transgenerismo es una manera de evitar la ansiedad de la castración que produce la toma de una decisión (“(...) in making the choice, I assume *the loss of what the other sex doesn't have*, i.e., I have to renounce the illusion that the Other has that X which would fill in my lack” (Žižek, 2016a). (5) La multiplicaciones de identidades de género asumen que una vez se liberen de la camisa de fuerza normativa del binarismo podrán alcanzar una consistencia ontológica. El problema es que el antagonismo es irreducible (“whichever way we turn, the two lurks beneath”) (Žižek, 2016a). (6) En el fondo, la posición post-género es la fantasía de un mundo donde la diferencia sexual se diluye, hasta el punto de su completa disolución, en múltiples identidades. En un giro irónico, es el correlato de la disolución de la diferencia sexual por la vía de la reificación de los roles tradicionales de género. En ambos casos se presencia la cancelación del sexo como tal.

Las respuestas a las obvias críticas de este primer texto llevaron a Žižek a realizar aclaraciones como: “(...) not only do I fully support the struggle of transgender people against their legal segregation, but I am also deeply affected by their reports of their suffering (...) (Žižek, 2016b) o a propósito del apoyo del que goza el movimiento LGBTQ+ por parte de grandes corporaciones multinacionales: “This, of course, should not in any way problematize our full support for LGBTQ+, but it should make us aware of the politico-ideological background for the affair” (Žižek, 2016c).

Sin embargo, el punto de Žižek no deja de ser contradictorio: si bien defiende que la ansiedad respecto de las identificaciones de género y sexuales⁶⁵ no es específica de las personas transgénero, sino que es una condición universal, condena, al mismo tiempo, la lucha en torno al uso de los baños públicos “correctos” (aquellos que se alinean con la identidad de género de las personas trans) como una instancia más de hipersensibilidad de un ambiente políticamente correcto. En el mismo aliento en que Žižek dice defender la causa LGBTQ+, termina por asociarla al surgimiento de subjetividades basadas en la victimización que abren la puerta a todo tipo de demandas anti-discriminatorias que rayan con lo ridículo (“What justifies the limitation to the binary form of marriage? Why not even a marriage with animals?”) (Žižek, 2016a).

Esto no es para acusar a Žižek de transfobia. Sus comentarios poco acertados acerca del movimiento LGBTQ+ ciertamente ignoran gran parte de la literatura crítica y psicoanalítica sobre el tema, pero el problema no es uno de ignorancia, sino que se deriva precisamente de un *arkebé* introducido por el entramado de la diferencia sexual como lo Real, a saber, el dos del binario. Explico a qué me refiero: las fórmulas de sexuación de Lacan ilustran dos maneras (masculina y femenina) en que el sujeto puede posicionarse con relación a la falla (el fracaso) inherente a lo simbólico. El lado femenino parece ser el falo mientras que el lado masculino lo posee. Masculino y femenino no forman un Uno (una totalidad armónica), sino que se muestran como dos expresiones asimétricas de la imposibilidad de esta unidad. En teoría, estas fórmulas nada tienen que ver con la biología, pero entonces, ¿por qué el antagonismo -el fracaso inherente a lo simbólico- se manifiesta en dos?, ¿por qué no tres, cuatro, cinco o más registros de este fracaso?, ¿no sería la transexualidad, los géneros no binarios (o *gender non conforming*), la androginia y toda la multiplicidad de géneros que alberga el movimiento LGBTQ+ a nivel mundial una inscripción del antagonismo de la diferencia sexual en el mismo nivel que el masculino y femenino?

Creo que Žižek se empeña en defender que detrás de esta supuesta multiplicidad de géneros, el “dos”, en cuanto existencia separada de la misma imposibilidad de conformar un Uno, siempre acecha (y por ende, esto demuestra que la multiplicidad no es más que la variación de este “dos”), porque hay una desconexión entre el paso de las fórmulas de sexuación (masculino/femenino) al uso “común” de los nombres “hombre” y “mujer”. Los primeros (m/f) se refieren a dos formas

⁶⁵ A pesar de sostener lo contrario, los textos de Žižek en cuestión tienden a confundir identidad de género con identidad/orientación sexual. Sin embargo, asumo en mi argumento que el autor, en sus obras más formales, no realiza dicha confusión.

particulares de situarse con respecto al Falo en cuanto significante maestro de la carencia y el deseo; los segundos (h/m) se refieren a la asignación social de los seres humanos a una de dos categorías que dependen de los marcadores biológicos del cuerpo. Los primeros no son sinónimos de los segundos y viceversa. A pesar de decir lo contrario, creo que Žižek mezcla estos dos niveles.

Cuando Žižek habla, entonces, de las “mujeres”, dudo que se esté refiriendo a que este grupo está ubicado en el lado femenino de las fórmulas de la sexuación. En efecto, la asignación de un sujeto en el lado masculino o femenino de las fórmulas solo es posible caso por caso (a través del psicoanálisis como práctica). Ante la falta de tal ejercicio, las “mujeres” a las cuales el autor se refiere son sujetos *convencionalmente* considerados como mujeres (de nuevo, según la categoría binaria del sexo). Si Žižek realiza constantemente este desliz es porque las fórmulas de la sexuación según las interpreta (es decir, a través del concepto de la diferencia sexual) tienen mucho más que ver con el cuerpo biológico de lo que está dispuesto a admitir⁶⁶. Creo que es por esto que el “dos” del binario, para Žižek, siempre acecha.

Entonces, el autor se equivoca al acusar al movimiento LGBTQ+ de desear borrar el antagonismo de la diferencia sexual a través de la promesa de la completud metafísica de la identidad por venir. No hay ninguna razón para argumentar que las personas transgénero o transexuales no asumen -con distintos niveles de reconocimiento- la misma incompletitud ontológica que las personas cisgénero (Miell, 2016). No hay ningún piso, más que el *arkhé* del binario, que permita criticar esta identidad particular (trans) más que a la identidad cisgénero.

Por último, se encuentran las teorías del género de Judith Butler y Paul Preciado. Es difícil encontrar un principio de desigualdad en la obra de autoras explícitamente anti-fundacionistas. En efecto, no creo haberlo encontrado. Esto no implica que sus obras no sean criticables. Por supuesto que lo son. Mi punto es que su argumento con respecto a qué es la mujer como sujeto del feminismo escapa los confines del desacuerdo en cuanto método, por lo cual prefiero trabajar desde allí para ver qué más se puede decir respecto de este nombre. Para esto, un descentramiento de los términos que he venido trabajando hasta el momento se vuelve productivo. Este descentramiento lo hago a través de la interpelación con la igualdad.

⁶⁶ De lo contrario, ¿por qué llamarlas “fórmulas de la sexuación” y hacer de los dos lados posibles uno masculino y otro femenino?, ¿por qué no llamarlas “fórmulas del deseo”?

3.2. ¿Por qué interpelar la igualdad?: tres formas de la igualdad y dos refutaciones

En lo que resta de este capítulo busco rastrear dos argumentos generalmente utilizados desde el feminismo con respecto a la igualdad y las dos refutaciones que los ponen en aprietos. Esto para introducir una tercera “forma” de la igualdad comúnmente ignorada que puede decir mucho de la “mujer” en cuanto sujeto del feminismo.

3.2.1. El clásico: las mujeres son iguales a los hombres

El diccionario de la Real Academia Española define el feminismo como “Principio de igualdad de derechos de la mujer y el hombre”. No es difícil entender por qué, entre las muchísimas definiciones posibles de feminismo, la RAE escogió esta. Es, en efecto, la más convencional. Su origen se remonta a la Revolución Francesa y la publicación, en 1791, de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* escrito por Olympe de Gouges con increíble sagacidad y sarcasmo. “Si la mujer tiene el derecho a subir al cadalso” escribe de Gogues en el artículo décimo, “también tiene el derecho a subir a la tribuna”.

Pensemos, por un momento, por qué de Gouges escribió la declaración. La Revolución Francesa destronó la monarquía y proclamó el gobierno del pueblo. El problema es que las mujeres seguían estando excluidas de la categoría de “pueblo” y como consecuencia, también de los derechos (al voto, a la libre expresión, a poseer propiedad, a un juicio justo...) concedidos a quienes sí cumplían con todos los requisitos para hacerse llamar un ciudadano. Pero, ¿quienes decidieron estos requisitos sino los hombres⁶⁷? En ningún momento de la Revolución Francesa las mujeres cometieron el despropósito de hablar frente a la asamblea para exigir que no se les concediese el título de ciudadanas de la república. Por esto, “el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opondrá; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón”. Pero ni las leyes de la naturaleza y ni de la razón salvaron a Olympe de Gouges de ser ejecutada en 1793 por los jacobinos.

Más de 200 años después, las mujeres en Colombia tienen los mismos derechos políticos y sociales que los hombres. Volviendo un momento a la definición del feminismo de la RAE, aquel “principio de la igualdad de derechos de la mujer y el hombre” hace parte del orden constitucional de la nación. El feminismo ha llegado al punto de su máxima realización y por ende, también a su fin. Ya

⁶⁷ Y por cierto, no todos los hombres.

no hay mujeres reunidas en las calles demandando del derecho al voto. La declaración de Olympe de Gouge es, para nuestros tiempos, redundante; un documento histórico que muestra las huellas de una discriminación hace tiempo erradicada. Y sin embargo, el feminismo continúa existiendo y es, ahora más que nunca, una materia de debate público. La pregunta es, ¿por qué?

Primero, porque la igualdad en derechos no cuenta toda la historia. Qué fácil sería si el sexismo (y el racismo) se erradicara promulgando una constitución o una ley. Pero la realidad es más compleja. Siempre habrá un hiato entre la norma y su (in)cumplimiento. Es en este hiato donde, a pesar de que las mujeres tienen el derecho a la libre expresión, *al igual que los hombres*, miles de ellas son acosadas y violadas; y a pesar de que tienen el derecho al trabajo, *al igual que los hombres*, reciben en promedio un menor salario⁶⁸. Por supuesto que la igualdad en derechos es importante, pero una vez se obtiene, las instancias de discriminación contra las mujeres -y bien sea dicho, también contra los hombres “afeminados”- no se encontrarán en la ley⁶⁹, sino en las prácticas sociales sedimentadas por décadas de costumbres. En otras palabras, el feminismo sigue vivo porque si bien la igualdad en derechos es una realidad legal, todavía no es una realidad social y económica.

Ahora, es fácil darse cuenta de cómo el feminismo institucionalista (aquel que prolifera las secretarías de género e incorpora el “enfoque de género” en cada política pública) y el feminismo de los organismos internacionales, como la ONU, defienden esta postura. No es coincidencia que el lema de la “igualdad de género” sea casi sinónimo con la política feminista liberal que tanto prolifera en la actualidad. Pero anteriormente defendí que incluso la teoría de género postestructuralista de Judith Butler asume un principio de igualdad que opera en el orden democrático, y es precisamente en esta confluencia donde empiezan a aflorar las divergencias en los usos de la igualdad. Es un error asumir la univocidad del significado de la igualdad, por lo que dejo claro desde ya que la postura de la “igualdad de género” (que asumo como coextensiva con el feminismo institucionalista liberal) y la postura de la igualdad como un universal que defiende Butler, y que se asemeja tercer argumento de la igualdad (que he llamado “el incomprendido”), no son equiparables bajo ninguna fórmula de homologación conceptual.

⁶⁸ Cifras del 2018 que las mujeres asalariadas ganan en promedio un 7% menos que los hombres y las mujeres que trabajan como independientes reciben mensualmente 35,8% menos que los hombres (Brecha salarial..., 2018).

⁶⁹ Aunque por supuesto que siguen habiendo rezagos sexistas en las legislaciones incluso de los países más “progresistas”. Pienso, por ejemplo, en la prohibición del aborto libre en Colombia.

En corto, el argumento de la “igualdad de género” es que hay un X (las mujeres) que se encuentra subyugado a una Y (los hombres). La meta es conseguir la igualdad matemática $X=Y$. Ya vimos que en términos de derechos formales esta fórmula está bastante cerca a cumplirse. Sin embargo, falta traducirla al ámbito social y económico⁷⁰ de manera que el género devenga un factor irrelevante en el tipo y calidad de vida que una persona puede vivir. Mujeres y hombres serán, finalmente, iguales.

Sin embargo, la igualdad matemática de la “igualdad de género” me lleva a la segunda razón por la cual el feminismo sigue vivo y coleando, y no es porque la igualdad todavía sea una promesa incumplida, sino porque, para una corriente del feminismo, la igualdad -tal como la conciben los proponentes de la “igualdad de género”- no es deseable. Esta es la postura popularizada por Luce Irigaray (1993b, p. 12), quien escribe:

To demand equality as women is, it seems to me, a mistaken expression of a real objective. To demand to be equal presupposes a point of comparison. To whom of to what do women want to be equalized? To men? To a salary? To a public office? To what standard? Why not themselves?

El problema con que la “igualdad de género” presuponga que las mujeres son iguales a los hombres (la igualdad como una propiedad de la relación entre X y Y) es que las pone en la posición desventajosa de tener que ser *como* los hombres. Esto es así porque los hombres no tienen ningún problema en continuar siendo hombres y, por el contrario, son las mujeres quienes, dada la situación en la que se encuentran, deben aspirar a algún día tener todo lo que los hombres dan por sentado. Este deseo de llegar a ser igual a los hombres (por cierto, no a cualquier hombre, sino a aquel que tiene poder económico y político) implica borrar el registro de la diferencia sexual y hacer de lo masculino el único modo posible de existir:

Certain modern tendencies, certain feminists of our time, make strident demands for sex to be neutralized. This neutralization, if it were possible, would mean the end of the human species. The human species is divided into *two genders* which ensure its production and reproduction. To wish to get rid of sexual difference is to call for a genocide more radical than any form of destruction there has ever been in History. (Irigaray, 1993b, p. 12)

La verdadera batalla del feminismo no está en igualarse a los hombres, sino en crear una verdadera cultura de la diferencia sexual, donde cada sexo se vea habilitado por valores éticos positivos.

⁷⁰ En el lenguaje liberal, la traducción de la igualdad en derechos para hombres y mujeres se traduce en el campo económico a la “igualdad de oportunidades”.

En corto, el argumento contra la “igualdad de género” se resume a que la igualdad sigue operando bajo los parámetros del falocentrismo en cuanto presupone lo masculino como la norma y lo femenino como su suplemento. Pero volvemos al *impasse* de la obra de Irigaray, ¿acaso los valores éticos sexuados no constriñen lo femenino y lo terminan por convertir en un parámetro normativo (solo se es una verdadera mujer si se cumple con este o aquel requisito)?

Una crítica más convincente a la “igualdad de género” viene de Carla Lonzi, quien en un provocativo panfleto titulado *Escupamos en Hegel*, escribe:

What is meant by woman's equality is usually her right to share in the exercise of power within society, once it is accepted that she is possessed of the same abilities as man. But in these years women's real experience has brought about a new awareness, setting into motion a process of global devaluation of the male world. We have come to see that at the level of power there is no need for abilities but only for a particularly effective form of alienation. Existing as a woman does not imply participation in male power, but calls into question the very concept of power. It is in order to avoid this attack that we are now granted inclusion in the form of equality. (Lonzi, 1970)

Lonzi ve a la igualdad como un peligro no necesariamente porque homologue la mujer al hombre, sino porque enmascara el verdadero potencial revolucionario de una crítica al poder masculino. La promesa de la igualdad es solo otra forma de opresión, ya que ¿por qué las mujeres querrían hacer parte del sistema que por tanto tiempo las ha silenciado? (“But do we, after thousands of years, really wish for inclusion, on these terms, in a world planned by others? Would we indeed be gratified by participating in the great defeat of man?”) (Lonzi, 1970). La crítica feminista no pasa, entonces, por pedir la igualdad, sino por afirmar la diferencia, con lo cual desemboca en el segundo gran argumento.

3.2.2. El revisionista: las mujeres son diferentes a los hombres y deben ser tratadas como iguales

Retrocedo un poco. Ya argumenté que, por lo menos en un nivel formal, no hay una discriminación por sexo de los derechos fundamentales. No obstante, dirán las proponentes del segundo argumento, esto es precisamente el problema. La “trampa” de la democracia consiste en que la ciudadanía como adscripción al cuerpo político es indiferente a las particularidades individuales (y colectivas), y los procesos identitarios (es decir, es indiferente a la diferencia). El ciudadano es ciudadano *sin importar* la religión, etnicidad, raza, género, clase⁷¹. Por un lado, la victoria es clara: negar la ciudadanía y los derechos en virtud de la adscripción a esta o aquella identidad es inadmisibles. Pero

⁷¹ Aunque por supuesto que la ciudadanía sigue teniendo sus “otros”: los menores de 18 años, los extranjeros.

por el otro lado, la cara oscura de esta “indiferencia” es que la ciudadanía deviene ciega a las diferencias de religión, etnicidad, raza, género, clase. Resulta entonces que su mayor fortaleza es también su mayor debilidad.

En el caso del género/diferencia sexual, la supuesta neutralidad de la ciudadanía (otorgada igualmente a hombres y mujeres) tiene el siguiente revés: “In a world that is patently not neutral between the sexes, proclamations of gender-neutrality then have the effect of affirming the status quo. We carry on with business as usual, which means carrying on with politics monopolized by men” (Phillips, 1999, p. 24). Al negar la clara disparidad que a nivel social, político y económico existe entre hombres y mujeres, la neutralidad proclamada por la adscripción ciudadana no hace más que esconder dichas disparidades y por ende, entorpece las maneras de solucionarlas. Es claro, entonces, que en lugar de ignorar la diferencia sexual, esta debe ser reconocida.

Un modelo jurídico de este tipo es aquel que, siguiendo la topología⁷² de Luigi Ferrajoli (2006, p. 10), brinda “(...) igual *valoración jurídica de las diferencias*, basado en el principio normativo de igualdad de los derechos fundamentales (...)”. Este modelo no homologa las diferencias, sino que las incorpora como realidades fácticas dentro de la norma de la igualdad de modo que:

“Igualdad” es término normativo: quiere decir que los diferentes deben ser respetados y tratados como iguales; y que, siendo ésta una norma, no basta enunciarla sino que es necesario observarla y sancionarla. “Diferencia(s)” es término descriptivo: quiere decir que de hecho, entre las personas, hay diferencias, que la identidad de cada persona está dada, precisamente, por sus diferencias, y que son éstas las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad (Ferrajoli, 2006, p. 15)

La igualdad no debe confundirse con un hecho, así como la diferencia no puede ser un horizonte normativo. La realidad, para quienes defienden este modelo, es que los seres humanos están atravesados por diversos procesos identitarios que los diferencian, pero sobre las diferencias se erige la igualdad como principio normativo. Dado que Ferrajoli (2006 p. 19) ve la diferencia sexual como “primaria y paradigmática”, acepta que, en el nivel de los derechos fundamentales, los órdenes constitucionales democráticos deben incluir el derecho al aborto (o a la maternidad voluntaria) como un derecho universal que pertenece exclusivamente a las mujeres. El siguiente reto sería instaurar

⁷² Ferrajoli presenta tres otros posibles modelos jurídicos de configuración de la igualdad y la diferencia. El primero se basa en la indiferencia jurídica de las diferencias, el segundo en la diferenciación jurídica de las diferencias, y el tercero en homologación jurídica de las diferencias.

nuevas garantías sexuadas para prevenir que, como sucede a menudo, el principio de la igualdad sea violado.

A diferencia del primero argumento (“las mujeres son iguales a los hombres”), la defensa por el reconocimiento de la diferencia sexual no asume un punto de comparación entre las mujeres y los hombres y por ende, la igualdad no se “mancha” del riesgo homologante. Es decir, la estrategia no está en decir “somos diferentes a los hombres, pero en el fondo somos iguales a ellos”. Este “pero en el fondo” esconde también un “a pesar de” (somos todos iguales a pesar de nuestras diferencias) que no puede evitar tener un tono de paternalismo (me reconozco como igual a los demás a pesar de que algunos de ellos están marcados como mis inferiores) (Phillips, 1999, p. 25). La sutileza de pasar de este tipo de enunciado a uno como “mujeres y hombres son diferentes *e* iguales” no debe descartarse como una minucia. Si cambio el conector “y” por un “pero” introduzco una tensión (incluso una contradicción) entre ambos términos, mientras que la conjunción “y” permite la simultaneidad. En suma, la diferencia sexual no es un impedimento que deba pasarse por alto o reconocerse a regañadientes para luego asumir la igualdad como fundamento de la comunidad, sino que es precisamente *porque* la diferencia sexual existe que la igualdad se convierte en un horizonte normativo posible⁷³.

No es difícil ver cómo este esquema jurídico tiene como correlato la “política de la identidad”. Al igual que el modelo de la valoración jurídica de las diferencias que propone Ferrajoli, la política de la identidad busca la “(...) defensa de grupos marginados o subordinados en virtud de su diferencia por el racismo, el sexismo, la homofobia y el clasismo dominantes y, a la vez, la conquista de un *trato igualitario de esas diferencias dentro de la sociedad*” (Arditi, 2000b, p. 99) (énfasis añadido). Este propósito ciertamente es noble, pero no carece de “reversos”, como los llama Benjamín Arditi (2000a, 2000b, 2010). Estos se puede resumir en dos: particularismos y excesos endogámicos.

Cuando la política feminista se encuentra con la política de la identidad, el particularismo se refiere al repliegue de las mujeres feministas sobre sí mismas. Esto tiene varias implicaciones: primero, que se instaura una especie de esencialismo de la identidad que tiende a auspiciar una actitud separatista. Quien no es es una mujer y encima de esto, no es feminista, está inhabilitada para opinar

⁷³ Escribe Laclau al respecto, “(...)agregaría que la proliferación de las diferencias es el prerequisite para la expansión de la lógica de la igualdad (...) En el campo político la igualdad es un tipo de discurso que intenta manejar las diferencias; es una manera de organizarlas (...)” (Laclau, et al., 1999, p. 120).

y participar en el movimiento. De esta manera, (...) eventualmente todo, o casi todo lo que no es enunciado desde un grupo particular, puede ser visto como un agravio para sus integrantes. Se trata de la exaltación de una modalidad acotada del «nosotros» y la devaluación de otra más amplia” (Arditi, 2000a, p. 9). Segundo, y como resultado, el grupo de “mujeres feministas” que reclama la defensa de la diferencia termina, irónicamente, por borrar los vínculos diferenciales de su identidad y termina quedándose con “(...) una definición auto-referencial de lo que significa ser mujer (...)”⁷⁴ (Arditi, 2000a, p. 10).

Los excesos endogámicos, muy ligados al efecto particularista de la celebración de la diferencia, se refieren a la incapacidad de formar vínculos de solidaridad y comunicación con otros grupos. En otras palabras, la política de la identidad puede volver enormemente difícil la creación de alianzas y articulaciones horizontales entre los distintos particularismos. Las mujeres feministas no se “mezclan” con otros grupos con los cuales pueden tener metas políticas compartidas porque están muy preocupadas en mantener la cohesión interna del grupo y hablar en nombre de ellas mismas y de nadie más (Marta Lamas asocia esto a una actitud de decir “las mujeres somos, las mujeres queremos...”) (Lamas, 2000, p. 82). El resultado es el aislamiento y la fragmentación.

Termino con un último revés de la política de la identidad: la irrelevancia a la cual caen los asuntos de redistribución económica. Como bien lo dice Phillips (1999, p. 42) “(...) difference is not a category that can capture all relevant inequalities” y entre estas se encuentran las desigualdades de clase. El argumento es que la clase trabajadora no se inserta dentro de la categoría identitaria de la diferencia (“(...) we cannot possibly present the working class as a cultural group fighting for recognition of its distinctive traditions and cultures”) (Phillips, 1999, p. 42). Al final de día, todos están de acuerdo en que, cuando se habla de la jerarquía de clase, es mejor estar arriba que abajo. Pareciera que en el argumento “iguales y diferentes”, el “iguales” queda confinado al principio de igualdad de trato (a la presunción de que todos los ciudadanos tienen igual valor y dignidad).

2.2.3. El incomprendido: presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera

Escribe Žižek al respecto de la crítica marxista a la igualdad:

⁷⁴ El problema con la auto-referencialidad es que se torna el significado de “ser mujer” en una condición interna al grupo (y no externa al grupo, como lo sí lo hace una posición diferencial de la identidad, lo cual se podría decir que es incluso una redundancia en cuanto que toda identidad se forja a partir de relaciones de diferencia), es decir, impone un referente último (esencial) de ser mujer.

In short, the axiom of "equality" means either not enough (it remains the abstract form of actual inequality) or too much (enforce "terroristic" equality)— it is a formalistic notion in a strict dialectical sense, that is, its limitation is precisely that its form is not concrete enough, but a mere neutral container of some content that eludes this Form. (Žižek, 2008, p. 173)

Pero, ¿está la igualdad, de entrada, condenada por ser una noción formalista -funcional al sistema capitalista- con un contenido que siempre lo elude? Creo que la respuesta es negativa, y para demostrarlo basta con referenciar el trabajo de Jacques Rancière, quien propone empezar por oponer la política a la policía. En términos breves, la esencia de la policía es un principio de saturación; un “(...) mode of the partition of the sensible that recognizes neither lack nor supplement” (Rancière, 2000b, p. 124). Por partición de lo sensible se entiende “un orden de lo visible y lo decible”; un orden que “(...) define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea (...)” (Rancière, 1996, p. 44). En suma, la policía es un proceso de gobernar que determina, según una cuenta en la cual todos han sido incluidos, qué es decible y visible, cómo se puede ser y hacer, cuáles voces son voces (*logos*) y cuáles son simple ruido.

El error (o daño) que hace posible la política es que la cuenta de las “partes” de la comunidad que no admite suplemente o carencia, es, en efecto, “(...) siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea” (Rancière, 1996, p. 19). Esto es así porque el orden geométrico propuesto por Aristóteles, en el cual cada parte contribuye según sus competencias, es un orden que implica un daño al *demos* (a la vez el nombre de una de las partes y el nombre de la comunidad como un todo). Dice Aristóteles que la exacta combinación de los títulos de propiedad de los *oligoi* (que aportan la riqueza), los *aristoi* (que poseen la virtud) y el *demos* (que posee la libertad) procura el bien común. El problema es que la libertad no es un título de propiedad del *demos* (es más bien pura facticidad), ya que tanto los *oligoi* como los *aristoi* también la poseen. De aquí que el *demos* no tenga nada propio que aportar y por ende, no sea una parte enteramente constituida dentro del orden. La consecuencia es que la cuenta policial, que dice que todos han sido contados, ignora que hay una parte de los sin parte.

La especificidad de la política se ubica en el reconocimiento de que hay un remanente de la cuenta policial. Según Rancière (2000b, p. 116), la política tiene origen cuando se pone en escena un desacuerdo, un litigio donde los interlocutores no están predeterminados, sino que es la constitución misma de dichos interlocutores lo que está en juego. Dicho de otro modo, el desacuerdo, como la racionalidad del ejercicio político, requiere la aparición de un sujeto que abra una brecha en la partición

policial de lo sensible; brecha entre la cuenta saturada y la parte de los sin parte. Para Rancière, toda situación de desacuerdo, es decir, toda irrupción del orden policial que pone de manifiesto la existencia de dos mundos alojados en uno, está alentada por la verificación de la igualdad, o lo que también llama emancipación⁷⁵.

Así pues que toda política es emancipatoria en cuanto busca la verificación o demostración de la igualdad (o lo que es lo mismo, el manejo de un daño a esta⁷⁶). Para Rancière (2000a, p. 148), la igualdad no es una esencia derivada de la razón ni tampoco es un principio ontológico, es más bien un “operador lógico” que sirve para particularizar la universalidad de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Es decir que la igualdad siempre se verifica en casos particulares, a través de un desacuerdo, y su universalidad no se representa en conceptos como ciudadano o ser humano, sino en “(...) la elaboración discursiva y práctica de lo que se desprende de ser o no ser considerado como ciudadano o ser humano”⁷⁷ (Rancière, 2000a, p. 148).

Para recapitular, según Rancière, lo político vendría siendo el terreno de encuentro entre la policía y la emancipación (2000a, p. 146). Y la política sería un dispositivo (un aparato) que subvierte la cuenta policial al introducir la lógica emancipatoria (que carece de un *arkhé*⁷⁸) de la igualdad de cualquiera con cualquiera (Rancière, 1995, p. 173-174). El último eslabón de este esquema conceptual, al cual ya he venido aludiendo de manera indirecta, vendría siendo la subjetivación (y la subjetividad) política. Empiezo con una definición que ya ha abarcado muchos de los conceptos expuestos: “Political subjectivity thus refers to an enunciative and demonstrative capacity to reconfigure the relation between the visible and the sayable, the relation between words and bodies: namely, what I refer to as 'the partition of the sensible'” (Rancière, 2000b, p. 115). En términos breves, la subjetividad política es la capacidad para plantear un desacuerdo, para lo cual se necesita el “(...) arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia

⁷⁵ También define la emancipación como un “conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales y por el intento de verificar esta suposición” (Rancière, 2000a, p. 145)

⁷⁶ Para el autor, la distorsión política no se zanja, pero sí se trata, y lo hace a través de procesos de subjetivación que ponen la escena de una demostración (Rancière, 1996, p. 57).

⁷⁷ Propone el autor el siguiente ejemplo: si los trabajadores franceses pertenecen a la categoría de franceses, ellos deben ser tratados como iguales y están actuando para demostrarlo. Si no pertenecen, habría que modificar la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (Rancière, 2000a, p. 148).

⁷⁸ Romper con el *arkhé* es romper con la lógica del mando y la obediencia (creer que hay unas personas que mandan porque poseen una virtud) (Rancière, 2006; 2004a, p.6).

de parte” (Rancière, 1996, p. 53). He aquí la especificidad de la subjetivación política y su relación con la emancipación tal como la entiende Rancière: subjetivarse implica una doble movida: no solo es la desidentificación con el lugar ocupado en la partición de lo sensible, sino la identificación con un lugar que no es propio (y que de hecho, no existe); es la identificación con el nombre imposible de la igualdad (imposible no en el sentido de algo que jamás podrá suceder, sino en el sentido de indicar “(...) el efecto presente, actual, de algo que estrictamente hablando no es posible en un campo dado de la experiencia, pero que impulsa a la gente a actuar como si lo fuera”) (Arditi, 2017, p. 166). . La subjetivación es lo que ocurre entre estas dos instancias, es un intervalo o una brecha, por esto el autor se refiere a esta como un “entremedio”, como un habitar lugares marcados por el cruce de identidades “(...) que unen un ser con un no-ser o con un ser-que-no-es-todavía” (Rancière, 2000a, p. 149).

De aquí que la subjetivación política sea una lógica del otro (heterología). Primero, porque no solo es el rechazo de una identidad policial, sino identificación con un no-ser. A diferencia de la política de la identidad, la subjetivación según Rancière nunca podría ser simplemente la toma de conciencia de un grupo que decide emprender acciones para defender las particularidades de su raza, etnia, género, etcétera. En parte, porque estas categorías suelen ya ser “nombres correctos” de la policía, y en parte porque los sujetos “(...) are not reducible to social groups or identities but are, rather, collectives of enunciation and demonstration surplus to the count of social groups.” (Rancière, 2004a, p. 6). Esta misma idea está presente cuando el autor escribe: “el pueblo es algo que no es la población, raza, sangre y así sucesivamente” (Rancière, 1995, p. 174). Así pues que la política de la identidad no logra abrir la brecha política que postula el carácter supernumerario (remanente) de las partes ya contadas de la sociedad.

Segundo, la subjetivación política es una heterología porque, en cuanto demostración, la emancipación siempre requiere de un otro. Esto lo entiendo en dos sentidos: primero, que el desacuerdo necesita de por lo menos dos interlocutores para que haya la demostración de la igualdad y segundo, que en cuanto brecha entre una identidad constituida y una identificación imposible, el sujeto político siempre entraña un “otro”. De aquí que Rancière (2000a, p. 148) defina la subjetivación como la “formación de un “uno” que no es un yo sino la relación de un yo con un otro”. El sujeto político no es, pues, quien habla como un “yo” (de sus cualidades y particularidades), sino quien siempre se presenta como un sujeto diferente de sí mismo (*non-identical subject*), como un anónimo, un otro que usa “nombres incorrectos” para revelar como falsa o incompleta la cuenta policial.

Tercero, la subjetivación implica una identificación imposible. Imposible en el sentido de que “(...) no puede encarnar aquél o aquella que la profiere” (Rancière, 2000a, p. 149). Y creo que no puede hacerlo en dos sentidos: primero, porque en cuanto identificación en tránsito (o entremedio), la subjetivación política es un *como si*: me apropio del nombre de la igualdad que no me pertenece⁷⁹ (filtrado en categorías como proletario, ciudadano, ser humano), pero actúo *como si* me perteneciera para probar el daño a la igualdad de cualquiera con cualquiera. En segundo sentido, es una identificación imposible en cuanto se refiere a un ser que es, al mismo tiempo, un no-ser: “(...) una identificación con cualquier persona que carece de persona” (Rancière, 2000a, p. 149).

Entonces, ¿qué tiene que ver todo esto con la política feminista? Para empezar, la “política feminista”, si acogemos el análisis de Rancière, sería algo mucho más específico de lo que usualmente se asume como tal. En efecto, poco tiene que ver con lo que propone el primer y ni el segundo argumento con respecto a la igualdad. Esto se debe a que, por un lado, el argumento clásico (las mujeres son iguales a los hombres), asume que la igualdad es otorgada por el Estado, y por ende, las mujeres son sus receptoras. Como bien lo pone Todd May (2007a), esta es una manera jerárquica -y pasiva- de concebir la igualdad. Por el otro lado, el argumento revisionista (las mujeres y los hombres son iguales y diferentes) asume la forma de la política de la identidad, según la cual las mujeres son un colectivo preestablecido que lucha para que su diferencia sea reconocida.

En contraste, la igualdad según la propone Rancière no es algo que se otorga ni un principio normativo de respeto a las diferencias. Es, más bien, aquello que se presupone al actuar y que en lugar de unificar, desclasifica, es decir, revela como contingente la pretendida naturalidad del orden policial (Rancière, 2007, p. 33). Retomemos por un momento la cita de Žižek con la que abrí este apartado (aquella que circunscribe la igualdad a una noción formal sin forma concreta). Escribí que hay otras maneras de pensar la igualdad en las cuales sí es posible proponer un contenido positivo que evita que la igualdad se o muy poca o demasiada. Para Rancière (2003), la igualdad de cualquiera con cualquiera se justifica porque hay una igualdad de inteligencias, lo cual no quiere decir que todos sepamos resolver complejos acertijos matemáticos, sino que todos somos capaces de comandar nuestra propia vida -y como consecuencia, de actuar políticamente en nuestro nombre- (May, 2007b). La igualdad no es ontológica, sino un presupuesto de la acción. El rol de la política es ver qué es posible hacer bajo este presupuesto.

⁷⁹ De nuevo, no me pertenece porque hay una parte de los sin parte. Un remanente de una cuenta que se cree saturada.

La política feminista, en estos términos, vendrían siendo todas las puestas en escena -a través de las palabras, los gestos, la apertura artística, los desplazamientos corporales- de un desacuerdo que abre una ruptura, un intervalo o un intersticio en la partición de lo sensible en todas sus configuraciones (no solo lo estrictamente estatal); partición que le asigna a la categoría sociológica de la “mujer” el rol de madres heterosexuales, portadoras de cierto cuerpo, cuidadoras abnegadas, seres emocionales poco capaces para la política, para dejar ver, decir y sentir que hay una parte de la comunidad que ha sido objeto de un daño a la igualdad. La política feminista es la vía por la cual las mujeres abren una brecha de sentido con el nombre que las identifica (la distinción entre “mujer” como nombre correcto de la policía y la “mujer” como nombre incorrecto de la política) y actúan como si fuesen iguales con cualquier otro ser parlante y, en el camino, comprueban si, en efecto, lo son. No en virtud de que, en cuanto dadoras de vida, son igualmente importantes que los hombres, y de que a pesar de que son emocionales, están, sin embargo, capacitadas para tomar decisiones que involucran a toda la colectividad. No, las mujeres suponen y comprueban la igualdad abriendo el escenario de un desacuerdo, y esto implica que este sujeto colectivo “mujeres” no está determinado de antemano, sino que también es parte de aquello que está en juego.

Entonces, ¿es acaso el término “mujer” un nombre correcto de la policía?, ¿será que se encuentra ya tan absorto en la configuración de la partición de lo sensible -en aquellas categorías sociológicas del orden naturalizado- que su potencialidad política es, en el mejor de los casos, cuestionable? ¿el nombre “mujer” es aquello a lo cual debemos arrancarle su naturalidad -la desidentificación con el lugar ocupado- para identificarnos con otro nombre, el nombre de la igualdad? Creo que, en efecto, “mujer” es un nombre correcto de la policía, pero es, a la vez, un nombre de la política. Esta identidad entremedio -la subjetivación como la apertura de un intervalo- de la cual habla Rancière implica tomar distancia del nombre “mujer” (un acto de desclasificación), no para descartarlo (aunque ciertamente este es otro camino), sino para demostrar que la “mujer” es más, o menos, o en última instancia, ocupa un sentido alterno de lo que el orden policial le ha asignado. Así, la identidad tiene una doble función en la teoría del sujeto de Rancière: “(...) it is both associated with the police order that the political subject challenges, and with the position that marks this challenge. It is associated with both the distribution of the sensible and with its redistribution” (De Boever, 2011, p. 3).

Entonces, cuando Olympe de Gouges escribió que si la mujer tiene el derecho a subir al cadalso, también tiene el derecho a subir a la tribuna, demostró la inconsistencia de, por un lado, declarar a algunas mujeres como enemigas de la revolución, y por el otro, su prescripción como no aptas para la política (en cuanto pertenecientes al ámbito privado del hogar y la necesidad). Entonces:

Women could make a twofold demonstration. They could demonstrate that they were deprived of the rights that they had, thanks to the Declaration of Rights. And they could demonstrate, through their public action, that they had the rights that the constitution denied to them, that they could enact those rights. So they could act as subjects of the Rights of Man in the precise sense that I have mentioned. *They acted as subjects that did not have the rights that they had and had the rights that they had not.* (Rancière, 2004b, p. 304) (énfasis añadido)

Esto es la política: la demostración de dos mundos alojados en uno solo. La demostración, no de que las mujeres y los hombres son iguales, sino de la *igualdad de cualquiera con cualquiera*. Y esto aplica también para la subjetivación de las mujeres negras y su desidentificación con los procesos de subjetivación de las mujeres blancas (¿no fue esto lo que hizo, en parte, Sojourner Truth cuando preguntó “¿acaso no soy una mujer?” Y lo que motivó la contundente crítica del feminismo negro, tercermundista y de/postcolonial?). Dentro del feminismo no hay -no puede haber- un solo proceso diferenciado, teleológico y global de subjetivación (pues el nombre “mujer” carece de un contenido positivo y transhistórico y se encuentra siempre sobredeterminado), sino que coexisten o existen conflictivamente, procesos heterogéneos de subjetivación bajo un mismo nombre.

Termino con una mención a la reflexión que sobre la igualdad realiza Judith Butler al respecto de su teoría performativa del género. Butler, como la mayoría de filósofos de la corriente vagamente llamada postestructuralismo, desconfía de los universales en cuanto fundamento de las grandes narrativas de la modernidad. Sin embargo, los universales pueden llegar a tener un poder retórico indiscutible, especialmente cuando la reivindicación de dicha universalidad pone de manifiesto la falta de universalidad de la universalidad de modo que se “(...) destruyen los fundamentos que han sido convencionalmente aceptados como tales. La “universalidad” se convierte en antifundacionalismo” (Butler, 2006, p. 270). Pongamos esto en contexto: cuando los organismos que velan por la “protección” de los derechos humanos -a nivel de los Estados y a nivel internacional- dudan si las mujeres, los homosexuales, transexuales, inmigrantes, cuentan como “suficientemente humanos” (y actúan como si no lo fuesen) y cuando los colectivos excluidos en cuestión rebaten esta duda y las acciones que se desprenden de esta, se obliga a “(...) imaginar lo humano más allá de sus límites convencionales” (Butler, 2006, p. 269).

La igualdad como un universal deviene en una acción política cuando a pesar de estar excluido de dicho universal, se realiza una “(...) afirmación dentro de sus términos (...)”, lo cual equivale a “(...) pronunciar una contradicción performativa de un cierto tipo” (Butler, 2006, p. 270). ¿Acaso no es esta contradicción performativa equivalente a la formulación de Rancière de actuar como si fuese igual a este o aquel referente de lo supuestamente “más humano”⁸⁰, que no es otra cosa que la apertura de un desacuerdo? Aunque no le pertenece, aunque no lo incluye, la igualdad como universal es, sin embargo, apropiada desde dentro: “(...) esta afirmación corre el riesgo productivo de provocar y exigir una rearticulación radical de lo universal mismo, forzando lo universal entre paréntesis, por así decirlo, hacia un sentido importante de no saber lo que es y lo que podría incluir en un futuro que no está predeterminado de antemano” (Butler, 2006, p. 270).

Cierro con la siguiente observación: tanto Butler como Rancière niegan la posibilidad de una sociedad igualitaria. Por el lado de Butler, esto se debe a que, como bien lo expone la cita anterior, no se puede determinar de antemano quiénes impugnarán la noción del universal, como bien lo expone en conversación con Laclau⁸¹, “(...) aún no se sabe quién o qué pueda exigir la igualdad, dónde y cuándo se puede aplicar la doctrina de igualdad, y que su campo de operaciones no está ni dado ni cerrado” (Laclau et al., 1999, p. 119). Por el lado de Rancière, la idea de una sociedad igualitaria (completamente emancipada), es imposible porque “It is tied to the act of its own verification, which is forever in need of reiteration⁸²” (Rancière, 2007, p. 84). En corto, una sociedad no podrá ser igualitaria porque la igualdad es un universal siempre en necesidad de ser comprobado.

3.3. La “mujer” como nombre imposible de la igualdad

Recapitulo rápidamente el hilo argumentativo de este capítulo. Finalmente condensé el desacuerdo género/diferencia sexual en torno al nombre “mujer”. Su implicación con la paradoja de

⁸⁰ Aunque Butler (2006, pp. 269-270) escribe que la universalidad no es “(...) una presuposición que nos permita continuar (...)” contrario a lo que defiende Rancière, no veo una contradicción entre ambos. Claro, Rancière también negaría que la igualdad es simplemente una presuposición que nos permite “continuar”, casi como si todo estuviera en orden. Lo que la presuposición de la igualdad implica es la acción de su comprobación. De nada sirve presuponer la igualdad si no hay una comprobación.

⁸¹ De paso menciono la posición de Laclau respecto de la igualdad y la hegemonía: “Yo ubicaría la noción de igualdad - desde el punto de vista de su estructuración constitutiva - dentro del campo de lo que he llamado la “lógica de la equivalencia”; es decir, un proceso mediante el cual la naturaleza diferencial de toda identidad al mismo tiempo se afirma y se subvierte” (Laclau, 1999, p. 124).

⁸² Esta cita sigue: “No matter how many individuals become emancipated, society can never be emancipated. Equality may be the law of the community, but society inevitably remains in thrall of inequality” (Rancière, 2007, p. 84).

la diferencia sexual constitutiva del feminismo será explicitada en la conclusión. Lo que importa para efectos de la argumentación es que ambas corrientes de la diferencia sexual introducen un *arkhé* como principio de desigualdad que termina por afectar el nombre “mujer”. Así es que el género en cuanto performatividad y técnica del cuerpo y la “mujer” como su efecto aparecen como el mejor camino, por ahora, para seguir la discusión. Pero no se trataría de un desacuerdo si no hay una reconfiguración de un problema (a través de conceptos o autores) y esto implica también realizar una metamorfosis del nombre “mujer” según la conciben Butler y Preciado. Para esto recurrí a Jacques Rancière y su trabajo sobre la subjetivación, lo político y la igualdad. Derivé de varios de sus argumentos que el nombre “mujer” es tanto nombre correcto de la policía como nombre incorrecto de la política. Esto no es equivalente a la distinción entre Mujer como representación patriarcal y las mujeres como seres concretos e históricos. A lo que me refiero con el nombre correcto/incorrecto es a la distinción entre la naturalización del lugar ocupado en la partición de lo sensible (nombre correcto de la policía, es decir, la “mujer” como categoría sociológica) y la desclasificación (nombre incorrecto de la política, es decir, la “mujer” como categoría vacía) que se propone la identificación/comprobación de la igualdad de cualquiera con cualquiera (y no necesaria o exclusivamente de las mujeres con los hombres).

Es así como propongo pensar la “mujer” como un nombre imposible de la igualdad, ¿qué significa exactamente esto? Primero, que este sujeto no existe antes de poner en escena un desacuerdo (recordemos que el desacuerdo no es el encuentro entre dos o más interlocutores definidos de antemano, sino que es la aparición misma de estos interlocutores lo que está en juego). Segundo, que la “mujer” en cuanto sujeto del feminismo es inexistente en la historia y el entramado de la de partición de lo sensible que le asigna su “parte” (que la cuenta saturada de la lógica policial). Y aún así, un tercer punto indica que la aparición de la “mujer” a través de un desacuerdo tampoco llega a ser una declaración ontológica: ahora sí existe la “verdadera mujer”. Lo que esta posición implica es que la “mujer” nunca podrá existir como categoría ontológica, porque en cuanto identificación entremedio (entre la desnaturalización con la categoría sociológica y la identificación imposible con el nombre igualmente imposible de la igualdad) la “mujer” siempre será el resultado de una operación incompleta y contingente: la política carece de ontologías.

De aquí que la “mujer” en cuanto nombre imposible de la igualdad sea también el nombre de un vacío: el vacío de cualquier fundamento y de cualquier estandarización de su apropiación; el vacío que abre la no-relación (la imposibilidad de la armonía total) entre las palabras y las cosas (Rancière, 1994, p. 35). No hay una “mujereidad”; no hay nada inherente o necesario en la “mujer” que le haga

querer estar con otra de su misma “clase”. En cuanto tal, el nombre político de la “mujer” siempre se encuentra sobredeterminado, bien por otras identidades (sociológicas o también entremedio) y por su implicación en otras luchas sociales (ecologismo, anticapitalismo, etc.). En este punto específico, no veo por qué la propuesta de la cadena de equivalencias que proponen Laclau y Mouffe y la propuesta de subjetivación de Rancière no puedan encontrar un punto de encuentro en lo que concierne a la formación de posiciones de sujeto.

La pregunta que surge naturalmente es, ¿hay alguna especificidad del nombre?, ¿qué significa la “mujer” como nombre imposible de la igualdad en contraste con otro nombre (digamos, ser humano o ciudadano?). La especificidad se encuentra precisamente en que la “mujer” es un nombre ambivalente (pertenece al orden policial y a la ruptura política) e indecible (su estatus no se puede establecer al margen de los casos que lo singularizan en una polémica). En cuanto tal, “mujer” y “mujer” (policía y política) no existen en una simple relación de exterioridad (no son pares opuestos), sino en una relación de parasitismo: la política no puede sino necesitar de la policía. El exceso de palabras constitutivo del lenguaje; esta no-relación entre las palabras y las cosas, solo se pone de manifiesto -solo irrumpe con el poder descalificador de la subjetivación- cuando la partición de lo sensible realiza la distinción entre lo propio y lo impropio, el ruido y la palabra, la vida simple de la vida calificada. Es esto lo que permite que tenga sentido que la mujer hable *como mujer* en nombre de una igualdad imposible: porque ha ocupado el lugar asignado en la partición de lo sensible según la sobredeterminación de la “mujer” y a través de la puesta en escena de un desacuerdo realiza una ruptura con dicho orden que, sin embargo, no le arrebatara este nombre, sino que lo saca de su sitio, lo desnaturaliza y desclasifica de modo que nunca se sabe de antemano qué y quién podrá ser la mujer (mientras que la “mujer” en cuanto nombre correcto se puede “medir”, representar, entender).

Finalmente, lo que resta es ver cuál es la relación entre esta postura y la “mujer” como efecto performativo y estilización del cuerpo. El punto obvio que ambas comparten es la negación de que existe un sujeto preconstituido que actúa políticamente (para parafrasear la famosa idea de Butler, no hay nadie detrás del acto). Tampoco hay una diferencia sexual constitutiva del ser humano o un antagonismo irreductible entre masculino y femenino. Lo que estructura el campo social son distintas y contingentes relaciones de poder (y resistencia), para Butler y Preciado, y diferentes (re)particiones de lo sensible, para Rancière. De aquí que sea posible vincular dos argumentos aparentemente separados: mientras que para las teóricas del género la “mujer” deviene una categoría falsamente ontológica debido a un proceso de naturalización (que carece de fundamento y es, por lo tanto,

rebatible), para Rancière la “mujer” pasa a ser una categoría sociológica (igualmente ontologizada) cuando hace parte de la cuenta policial que ubica a cada quien en su lugar (cuenta policial que nunca es completa, y por lo tanto, abre la posibilidad de su negación). El vínculo es claro: la naturalización hace parte de los mecanismos de legitimación de cualquier partición de lo sensible. Por esto, la parodia (la repetición subversiva) de los códigos hegemónicos de la masculinidad y la feminidad puede llegar a ser una instanciación de la subjetivación según la expone Rancière.

Y sin embargo, la repetición paródica de los roles de género no agota la subjetivación emancipatoria. Hay otras maneras de poner en escena las relaciones de los cuerpos consigo mismos y con otros cuerpos que exceden la alteración y desestabilización de ciertas prácticas por la vía de su reiteración. Una de estas maneras es el movimiento de torsión del cuerpo, el cual empieza con:

(...) subtle subversions in everyday activities (forming a different relation to the movement of labor and the gaze, a different use of nights, a different relation to what one already knows), highlighting the conditions from which this twisting movement may emerge: the heterogeneity of practices; the disincorporating power of writing; and the common power of bodies. (Quintana, 2019, p. 224)

Que el cuerpo experimente una torsión (con respecto a los lugares que le son “propios”; a aquello que afirma saber e ignorar; a la temporalidad y ritmo con que desarrolla sus labores productivas -en el lugar de trabajo- y emocionales -en su hogar-) implica que ha habido un desplazamiento en la manera de experimentar las instancias vitales que lo sujetan: la distinción entre lugares propios e impropios, entre aquello que se sabe y lo que se ignora, entre los espacios del trabajo y del goce privado se suspende (en lugar de ser reapropiaciones iterativas como lo propone la repetición paródica), “(...) thus, giving rise to a discordance between the elements of routine activity (...)” (Quintana, 2019, p. 226). Esta discordancia permite re-experimentar el cuerpo como otro en cuanto se produce un descentramiento (una suerte de extrañeza) con respecto de toda familiaridad: un desliz (o mejor dicho, un intervalo) entre su uso “apropiado” y el movimiento (la práctica) encaminado a su realización (una disrupción de la relación entre el orden del discurso y su función social) (Rancière, 2000b, p. 115). Es como efecto de esta torsión del cuerpo que, para volver a los términos que he venido trabajando, la concordancia sexo-género-sexualidad se vuelve el lugar de una discordancia radical (se rompen los vínculos de supuesta necesidad, por lo cual la “mujer” ya no es -simplemente no puede ser- el nombre de esta concordancia original); y es como efecto de esta torsión que es posible imaginar y crear configuraciones alternas de la distribución heterogénea de afectos, sentidos y maneras de nombrar lo

que antes solo tenía una forma apropiada de referencia, así como caminos para re-imaginar lo que significa un nombre, en apariencia tan simple, como la “mujer”.

Conclusiones. El no tan frágil sujeto del feminismo

Empecé esta tesis haciendo alusión a un problema de investigación: la paradoja constitutiva del feminismo y la consecuente fragilidad del sujeto colectivo que actúa en su nombre. La paradoja en mención se refiere a la ambigüedad de necesitar y al mismo tiempo negar de la categoría “mujer”. Lo necesita en cuanto actúa como el foco de una identidad política coherente (¿cómo más es posible denunciar los agravios cometidos contra las mujeres si no es apropiándose de este nombre, es decir, hablando *como* mujeres?) y lo niega en cuanto el nombre “mujer” es una formación discursiva e históricamente variable que ha servido para justificar su exclusión. Como bien lo pone Riley (1988, p. 5) “[...] women is indeed an unstable category, that this instability has a historical foundation, and that feminism is the site of the systematic fighting -out of that instability- which need not worry us”, porque, en efecto, esta inestabilidad es “[...] the *sine qua non* of feminism, which would otherwise be lost for an object, despoiled of a fight, and, in short, without much life” (Riley, 1988, p. 2).

Aduje, a partir de esto, que es posible pensar la articulación de la paradoja (y en particular lo que de ella se deriva en términos de la práctica política feminista) a través del método del desacuerdo. En los primeros tres capítulos senté el escenario de esta operación por medio de dos conceptos que la problematizan (el género y la diferencia sexual) y un concepto que la descentra (la igualdad). En el medio de todo está el nombre “mujer” como aquello al cual todos se refieren y, sin embargo, no entienden lo mismo o no entienden que el otro dice lo mismo con este nombre.

¿Qué podemos decir al respecto de la paradoja de la diferencia sexual y del supuesto “frágil” sujeto del feminismo después de la reconfiguración del problema a través de un desacuerdo? Por el lado de la diferencia sexual en cuanto ontología, la paradoja se disolvería si tenemos en cuenta que el propósito no sería el de negar la diferencia sexual (esto sería un despropósito para Braidotti y una catástrofe para Irigaray) sino el de resignificarla a través de la positividad. El nombre “mujer” pierde su ambivalencia (y por ende, la desestabilización de la cual habla Riley) y para ser un supuesto de la acción feminista. Por el lado de la diferencia sexual del psicoanálisis lacaniano, la paradoja es un ejemplo perfecto del carácter constitutivo de la diferencia sexual en cuanto punto muerto del orden simbólico. Querer “eliminar” la diferencia sexual es negar ilusoriamente el antagonismo irreductible que estructura y posibilita la vida en sociedad; negación que no tiene sino efectos nefastos. Así, la paradoja de la diferencia sexual es mejor tomarla por lo que es en lugar de tratar de resolverla. Por el lado del género en cuanto performatividad y técnica del cuerpo, la paradoja se disuelve por la vía de

negar que la “mujer” es solo el efecto discursivo de la diferencia sexual (en efecto, Preciado y Butler se oponen a tomar la diferencia sexual como un punto de partida útil) para posicionarla, en cambio, como efecto performativo del género (un actuar “como si”). El *quid* del asunto se encuentra en cómo subvertir la identidad supuestamente femenina que acompaña necesariamente al nombre “mujer” demostrando que no hay ninguna naturalidad que justifique tal asunción (es decir, que el vínculo feminidad-mujer no tiene nada de necesario o natural). La “mujer” es, pues, el nombre de una contingencia con gran potencia política.

Finalmente, mi argumento es que si pensamos en la “mujer” como nombre imposible de la igualdad, la paradoja de la diferencia sexual cambia de términos al proponer que hablar *desde* este nombre no implica invocar ni producir la diferencia sexual que dice negar (incluso podría argumentar que la “mujer” tampoco es el efecto de aquello que Butler y Preciado llaman género), sino que implica invocar una comprobación (la comprobación de la igualdad de cualquiera con cualquiera). La diferencia sexual y el género pasan a un segundo plano, lo cual no quiere decir que la “mujer” se libre de sus desestabilizaciones (puesto que sigue habiendo una indecidibilidad del nombre), sino más bien que estas adquieren un significado diferente; una potencialidad política que antes se confundía con los términos del patriarcado y el sexismo (¿qué es la mujer por fuera del hombre?, etc.), es decir, con la partición de lo sensible (la delimitación de un campo de experiencia determinado) que “pone” a la mujeres en su lugar.

Al pensar la paradoja en estos términos, no habría un sujeto autoevidente de la historia del feminismo (aunque por supuesto que existe una historia del feminismo); solo subjetivaciones que “llenan” el nombre vacío de la “mujer” en su relación con la igualdad, lo que significa que el sujeto del feminismo está también sobredeterminado en todo momento (en cuanto que no hay un conjunto de propiedades que la definan; solo sujetos hablantes cruzados por las condiciones materiales de su existencia y los códigos de inteligibilidad en operación). Esto no implica, sin embargo, que el feminismo se diluya y que pierda protagonismo por su implicación en otras luchas, con otras identidades y propósitos. Implica, en cambio, que el feminismo siempre ha estado “contaminado” por temas que le son, supuestamente, ajenos (el sistema económico, las diferencias culturales, la depredación del medio ambiente...). No por esto se hace necesario negar la existencia de reivindicaciones “típicamente” feministas (el aborto, la maternidad voluntaria, la igualdad de salarios, la remuneración del trabajo doméstico, la vida libre de violencia sexual), pero sí se reconoce un

excedente que siempre ha estado presente y que ahora más que nunca aflora como un supuesto peligro a su coherencia (la transexualidad, los géneros no binarios, el enfoque en las nuevas masculinidades).

Vuelvo a un punto central, ¿qué tengo que decir acerca de las mujeres como “clase biológica”?, ¿es que acaso el sexo no muestra el “por qué” y el género el “cómo” de la opresión hacia las mujeres? Es claro que no niego con mi tesis el hecho de la sexuación biológica que generalmente sucede en dos extremos del espectro. Simplemente hago la distinción entre el nombre “mujer” como categoría sociológica (cuyo sustento es, a fin de cuentas, la biología) y la “mujer” en cuanto el nombre potencial de una desclasificación/intersticio que nada tiene que ver con la biología y todo tiene que ver con la puesta en escena de un desacuerdo (de una comprobación). Entonces, para que no haya ninguna confusión, las mujeres como nombre político no necesariamente conforman un poco más de la mitad de la población humana, y las mujeres como nombre político no necesariamente son personas con órganos sexuales reproductivos femeninos. El sujeto del feminismo, en su capacidad política, significa hablar desde este nombre para comprobar la igualdad de cualquiera con cualquiera en una movida que pone en evidencia que una capacidad negada a ciertos cuerpos es, en efecto, una capacidad común (emancipación intelectual) y que el espacio del estar-juntos donde todos han sido contados es, en efecto, el lugar de un daño (subjetivación política)⁸³. Esta distinción (entre la “mujer” como nombre correcto o incorrecto) no la enfatizo con el propósito de deslegitimar ciertas prácticas como policiales y aplaudir a otras como políticas (de demarcar claramente estos dos ámbitos como si fueran siempre, y en todo lugar, completamente distinguibles o identificables en su estado “puro”). En otras palabras, no tomo la teoría de la subjetivación de Rancière como un modelo para “medir” hasta qué grado tal o cual movimiento social es o no político ni para diferenciar entre dos “tipos” distintos (uno mejor que otro) de la “mujer”. De lo que se trata es de proponer una mirada distinta de lo que podría ser (y ha sido) la política feminista; una mirada que se rehúsa a equiparar el feminismo con la petición de demandas ante el gobierno; una mirada que al cambiar la lógica misma de *ver*, encuentra también maneras otras de decir (de enunciar y nombrar) que permanecían negadas. Finalmente, es una mirada que retoma la igualdad como una de las “metas” tradicionales del feminismo y advierte que la igualdad está, aquí y en todo momento, ya en operación.

Y esto implica, finalmente, que la historia del feminismo es también la historia de cómo el nombre “mujer” dejará de ser su sujeto privilegiado. Riley no lo puedo haber puesto mejor cuando

⁸³ Le debo a Quintana (2016) la claridad sobre la distinción entre la emancipación intelectual y la subjetivación política.

escribió que “[...] the precise specifying of 'women' for feminism might well mean occasionally forgetting them - or remembering them more accurately by refusing to enter into the terms of some public invocation” (Riley, 1988, p. 4). La “mujer”, como modo de subjetivación feminista no es el único nombre imposible de la igualdad: también lo son los procesos de des-sujección que buscan sentido en nuevas palabras y campos de experiencia (*queer*, bolleras, géneros no conformistas y no binarios...).

Ahora, ¿qué puedo decir del género y de la diferencia sexual después de todo esto? Vuelvo a Scott y a la indeterminación en la cual enmarca a la diferencia sexual (uno de esos fenómenos cuyo significado siempre está en disputa) e incluyo aquí también al concepto del género. Querer fijar de una vez los significados de estos conceptos es desear también el fin de la historia política. Como lo proponen Mouffe y Laclau, el espacio discursivo es insaturable. Es posible fijar un momento discursivo pero no habrá un cierre definitivo. Después del desacuerdo entre el género y la diferencia sexual, considero que la diferencia sexual puede pasar de ser vista como una condición primaria, fundacional y constitutiva⁸⁴ a ser considerada como el término de una polémica (que nada tiene que ver con la búsqueda de una metafísica “correcta”) que surge en aquellos espacios fronterizos -elusivos de cualquier ontología- entre el cuerpo sexuado y su capacidad para significar; entre la supuesta facticidad biológica de la división en dos sexos y la dificultad de pensar en el cuerpo sexuado solo como cuerpo sexuado-. La polémica de la diferencia sexual es aquella a través de la cual la diferenciación social de los cuerpos feminizados y masculinizados se revela como una lógica policial de distribución desigual de capacidades, que le asigna su parte a la “mujer” *vis-a-vis* el “hombre”. Pero como término de la polémica, la diferencia sexual no refiere a la materialidad de la diferenciación naturalizada de los cuerpos sexuados (no es el sustrato de una identidad), sino a su distorsión; el objeto de un desacuerdo, es decir, al des-encuentro de maneras de compartir y dividir lo sensible.

Por su lado, el concepto de género, sin duda uno de los más relevantes para la teoría feminista, es mejor utilizado no como una pregunta, sino como uno de los términos de la aparición de un sujeto (lo cual no implica un voluntarismo del tipo ¿qué género voy a ser hoy?) que intenta, de una u otra manera, abordar los interrogantes que plantea la diferencia sexual (¿cuál es mi propia relación con la carne -el cuerpo- que habito y que se encuentra circunscrito a un régimen de inteligibilidad de lo

⁸⁴ En corto, la diferencia sexual deja de ser una cuestión del “origen” (Colebrook, 1997).

humano/no humano, de lo admisible/inadmisible o, en corto, a un arreglo y administración de los demás cuerpos hablantes?). El género, con todas las connotaciones anti-fundacionistas de la teoría de la performatividad y el materialismo de las prácticas que lo sustentan, es una condición dinámica que renueva incesantemente los términos de su propia aparición. Cuando se conjuga con la teoría de la subjetivación como un entremedio, el género puede ser también un acto radical de desclasificación.

Así es que la “mujer” como nombre imposible de la igualdad no se puede deshacer del todo ni del género ni de la diferencia sexual (intentar realizar esta desvinculación total sería, y aquí si le doy toda la razón a algunos críticos de la “destrucción del sujeto”, despojar al feminismo de todo sentido político). Y sin embargo, propongo que el intersticio entre el nombre correcto y el nombre incorrecto implica una especie de descentramiento de la “mujer” con respecto de estos dos términos (un desplazamiento de grado e intensidad -un pasar a segundo plano, como lo mencioné anteriormente-). Con esto me refiero a que la emancipación feminista pasa por “olvidar”, como lo pone Riley, a las mujeres (como efectos heterogéneos del género y la diferencia sexual), para pasar a pensarlas *principalmente* en los términos de la igualdad y el desacuerdo. De lo que se trata, finalmente, es de verlas (de pensarlas), de nuevo, con otra mirada, una mirada desde otra parte, como lo pone Teresa de Laurotis.

Finalmente, termino haciendo alusión a las dos problemáticas que mencioné en la introducción: primero, al paso⁸⁵ del feminismo como movimiento social disruptivo a su versión gubernamental e institucional y segundo, al debate intra feminista respecto a la transexualidad. En cuanto al primero de estos temas, la distinción que realizo no es una que, de vuelta a Rancière, haga referencia a la política (movimientos sociales) en oposición facilista a la policía (instituciones estatales). Es precisamente la incapacidad para realizar esta distinción lo que me parece interesante -y lo que finalmente resuena con la problemática que he venido desarrollando hasta el momento. Mientras que los primeros tienden a hablar *como* mujeres (del tipo de una política de la identidad), en el segundo ámbito se suele hablar *de* las mujeres (como grupo discriminado y en necesidad de una atención especial del Estado). Y sin embargo, hace falta poner a este nombre bajo sospecha; volcarlo sobre sí mismo; ver cuál es la relación (el desacuerdo) entre sentido y sentido que opera en determinada relación, y finalmente también, como argumenté anteriormente, dar paso a otros nombres. Esta es una

⁸⁵ Por la palabra “paso” no me refiero a una relación temporal (primero vinieron los movimientos sociales y luego las instituciones apropiaron algunas de las demandas), sino más bien a una relación que muestra dos lógicas distintas, cada una problemática a su manera.

de las maneras de evitar que la victimización se transforme en el eje de la subjetivación feminista: de lo que se trata no es simplemente de demostrarse afligidos por un daño (el heteropatriarcado y su homofobia internalizada; el machismo y sus mecanismos de control sobre las mujeres, etc.), sino de comprobar la igualdad, es decir, actuar como si el supuesto de la igualdad estuviese en siempre, y en todo momento, en operación.

Con traer a colación esta problemática quisiera, de nuevo, resaltar que no intento desprestigiar las instituciones estatales al relacionarlas, *a priori*, a la lógica policial y celebrar a los movimientos sociales por estar más cercanos a la política. Recordemos que la política no tiene un campo de operación de que le sea “propio” y que esta surge al poner en relación dos mundos (o más bien, al dejar ver que hay dos mundos alojados en uno solo), por lo cual bien pueden ser las instituciones instancias de emancipación. Mi punto es que el clima actual parece tomar por sentado que, respecto del feminismo, ya *todo ha sido dicho* y lo que falta es “hacer”, es decir, volver realidad lo deseado (el feminismo, de ahora en adelante, no es más que la realización programática de una serie de demandas que finalmente confluirán en su anacronismo). El problema con esta postura es que no todo ha sido dicho (y que nunca se podrá llegar a tal momento en que las palabras y los discursos que articulan hayan sido agotados, es decir, que hayan alcanzado un momento de completitud sobre el cual simplemente hay que “ajustar” la realidad para que por fin, las palabras y las cosas se hallen en armonía) y que, en efecto, al homónimo de la “mujer” le falta mucho por decir -a destiempo y en lugares impropios.

Esto me lleva a la discusión sobre el feminismo trans-excluyente. ¿Acaso no es el intento de excluir a las mujeres trans como “no verdaderamente mujeres” un ejemplo perfecto del efecto perverso de fijar de una vez por todas un sujeto transparente del feminismo? Al fijar la diferencia sexual en el registro biológico y al afirmar que la pertenencia a dicho registro define quién es o no es sujeto del feminismo, se cae en el error de definir de antemano lo que está en disputa (¿“qué es -y qué podrá ser- la mujer?”). Lo que las TERFs no ven es que la “mujer” no es solamente la manera de referirse a una clase biológica (hacer la igualación entre mujer y clase biológica es creer que hay una cuenta saturada de las partes de la comunidad, esta es precisamente la lógica heteropatriarcal que iguala sexo y género), sino la manera de desligar a la “mujer” de cualquier contenido necesario que dice agotar sus condiciones de posibilidad (en este caso, el discurso de la biología). El hecho que este tipo de feminismo se oponga a la existencia misma de las mujeres transexuales debería alertarnos, para citar

una última vez a Rancière (2000a, p. 152), no tanto a la necesidad de pensar en cómo enfrentar un problema político, sino más bien en cómo reinventar la política.

Referencias

- Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. Nueva York: Oxford University Press.
- Arditi, B. (2000a). Introducción. En B. Arditi (Comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 7-14). Caracas: Nueva Sociedad.
- Arditi, B. (2000b). El reverso de la diferencia. En B. Arditi (Comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 99-124). Caracas: Nueva Sociedad.
- Arditi, B. (2017). *La política en los bordes del liberalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Beauvoir, S. (1953). *The Second Sex*. Londres: Jonathan Cape.
- Bornstein, K. (1994). *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*. Routledge.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2006a). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: AKAL.
- Braidotti, R. (2006b). Transpositions. *On Nomadic Ethics*. Reino Unido: Polity.
- Braidotti, R. (2008). Sexual Difference Theory. En A.M. Jaggar y I.M. Young (Eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (pp. 298-306). Blackwell Publishing.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. Nueva York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2012). “The notion of the univocity of Being or single matter positions difference as a verb or process of becoming at the heart of the matter” Interview with Rosi Braidotti. En R. Dolphijn y I. Van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies* (pp. 19-37). MP Publishing.
- Butler, J. (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. *Yale French Studies*, (2), 35-49.
- Butler, J. (2000). Competing Universalities. En S., Žižek, E., Laclau y J., Butler, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (pp. 136-181). Londres y Nueva York: Verso

Books.

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. España: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Bowles, S. y Gintis, H. (1987). *Democracy and Capitalism. Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*. Basic Books, Inc.
- Boydston, J. (2008). Gender as a Question of Historical Analysis. *Gender & History*, 20(3), 558-583.
- Chamber, S. y Carver, T. (2008). *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. Nueva York: Routledge.
- Crenshaw, K. (1993). Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Connell, R. (2009). *Gender in World Perspective*. Cambridge: Polity.
- Copjec, J. (1994). *Read my Desire. Lacan against the historicists*. Cambridge y Londres: MIT Press.
- Copjec, J. (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, (17).
- Danziato, L. (2016). From Sexual Difference to Sexuation. *Agora*, 19(2), 243-256.
- De Boever, A. (2011). Feminism After Rancière: Women in J.M. Coetzee and Jeff Wall. *TRANSFORMATIONS Journal of Media and Politics*, (19), 1-15.
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.

- De Lauretis, T. (1990). The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy: An Introductory Essay. En The Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice* (pp. 1-24). Indiana University Press.
- Dolar, M. (Noviembre de 2017). "The Politics of Sexual Difference" with Slavoj Žižek, Mladen Dolar, and Alenka Zupančič. *SKIRBALL TALKS*. Conferencia llevada a cabo en la New York University, Nueva York, Estados Unidos.
- Dominijanni, I. (2011). El estrabismo de Venus: una mirada a la crisis de la política desde la política de la diferencia. *DUODA*, 40, 12-34.
- Brecha salarial entre hombres y mujeres bajó a la mitad en 20 años (8 de marzo de 2018). *El Tiempo*. Recuperado de:
<https://www.eltiempo.com/economia/sectores/cierre-de-la-brecha-salarial-entre-hombres-y-mujeres-en-colombia-190766>
- Fausto Sterling, A. (1993). The Five Sexes. Why Male and Female aren't Enough. *The Sciences*, 20-25.
- Ferrajoli, L. (2006). Igualdad y diferencia. En *Igualdad y diferencia de género. Textos de Luigi Ferrajoli y Miguel Carbonell*, (pp. 7-34). Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795.
- Freud, S. (2016). *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Verso Books.
- Friedman, A. (2006). Unintended Consequences of the Feminist Sex/Gender Distinction. *Genders*, (43). Recuperado de <https://www.colorado.edu/gendersarchive1998-2013/2006/01/02/unintended-consequences-feminist-sexgender-distinction>
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Gil, S. (2013). *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas, ¿cómo pensar la política hoy?* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- Grosz, E. (1990). *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Grosz, E., Butler, J., Cheah, P. y Cornell, D. (1994). The Future of Sexual Difference: and Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell. *Diacritics*, 1(1), 19-42.
- Colebrook, C. (1997). Is Sexual Difference a Problem? *Social Semiotics*, 7(2), 161-174.
- Haslanger, S. (2000). Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? *Nous*, 34(1), 31-55.
- Hill Collins, P. (1993). Toward a New Vision: Race, Class and Gender as Categories of Analysis and Connection. *Race, Sex & Class*, 1(1), 25-45.
- Hook, D. (2006). Lacan, the meaning of the phallus and the 'sexed' subject [online]. Londres: LSE Research Online. Recuperado de <http://eprints.lse.ac.uk/960>
- Hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En B. Hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins, K. Bhavnani, M. Coulson, M.J Alexander y C. Mohanty, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Irigaray, L. (1985a). *This Sex Which is not One*. Nueva York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1985b). *The Speculum of the Other Woman*. Nueva York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1993a). *An Ethics of Sexual Difference*. Nueva York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1993b). *Je, touts, nous. Toward a Culture of Difference*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Irigaray, L. (1996). *I Love to You. Sketch for a Felicity Within History*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Irigaray, L. (2002). Why Cultivate Difference? Toward a Culture of Two Subjects. *Paragraph*, 25(3), 79-90.
- Krylova, A. (2016). Gender Binary and the Limits of Poststructuralist Method. *Gender & History*, 28(8), 307-323.
- Laclau, E. (1999). *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laclau, E. (2000). Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political

- Logics. En S. Žižek, J. Butler y E. Laclau, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (pp. 44-89). Londres y Nueva York: Verso Books.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2000). Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible. En B. Ardití (Comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 153-168). Caracas: Nueva Sociedad.
- Laclau, E., Butler, J., Laddaga, R. y Mansour, M. (1999). Los usos de la igualdad. En *Debate Feminista*, 19, 115-139.
- Lamas, M. (1996). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género. En M. Lamas (Ed.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 327-366). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudio de Género.
- Lamas, M. (2000). La radicalización democrática feminista. En Ardití, B. (Comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 81-98). Caracas: Nueva Sociedad.
- Laqueur, T. (1999). *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Harvard University Press.
- Linstead, S. y Pullen, A. (2006). Gender as multiplicity: Desire, Displacement, Difference and Dispersion. *Human Relations*, 59(9), 1287-1310.
- Long Chu, A. (2019). The Pink. *N+1*, (34). Recuperado de <https://nplusonemag.com/issue-34/politics/the-pink/>
- Lonzi, C. (1970). Let's Spit on Hegel [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://femrad.blogspot.com/p/blog-page.html>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- MacCormack (1980). Nature, culture and gender: a critique. En C. MacCormack y M. Strathern (Eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.

- May, T. (2007a). Democracy is Where we Make it: The Relevance of Jacques Rancière. *Symposium*, 13(1), 3-21.
- Mathieu, N.C (2005). Identidad sexual\sexuada\ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género. En O. Curiel y J. Falquet (Comps.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* (pp. 130-175). Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- May, T. (2007b). Jacques Rancière and the Ethics of Equality. En *SubStance*, 36(2), 20-36.
- Miell, S.W. (2016). Slavoj Žižek is Wrong About Stuff [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://differentcolouredhats.wordpress.com/2016/08/03/slavoj-zizek-is-wrong-about-stuff>
- Mitchell, J. (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. Penguin Books.
- Mendoza, B. (2016). Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. En L. Disch y M. Hawkesworth (Eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (pp. 100-121). Oxford University Press.
- Mohanty, C. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary*, 12(2), 333-358.
- Moore, H. (1991). *Antropología y Feminismo*. España: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Nicholson, L. (1994). Interpreting Gender. *Signs*, 20(1), 79-105.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En O. Harris y K. Young (Comps.), *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Penney, J. (2014). The Sameness of Sexual Difference. En *After Queer Theory, The Limits of Sexual*

- Politics*. Londres: Pluto Press.
- Phillips, A. (1999). *Which Equalities Matter?* Reino Unido: Polity.
- Plumwood, V. (1989). Do we need a sex/gender distinction? *Radical Philosophy*, 51, 2–11.
- Preciado, B. (2002). *El manifiesto contra-sexual: Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Editorial Ópera Prima.
- Preciado, B. (2009). La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. En *Conversaciones Feministas, Biopolítica* (pp. 15-38). Buenos Aires: Ají de pollo.
- Preciado, B. (2007). Entrevista con Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, (28), 375-405.
- Quintana, L. (2016). La estética de la política y la política de la estética: colaboraciones, pasajes, fronteras. En L. Quintana y C. Manrique (Comps.), *¿Cómo se forma un sujeto político?: Prácticas estéticas y acciones colectivas* (pp. 1-28). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Quintana, L. (2019). Jacques Rancière and the Emancipation of Bodies. *Philosophy and Social Criticism*, 45(2), 212-238.
- Rancière, J. (1994). *The Names of History. On the Poetics of Knowledge*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (1995). Post-Democracy, Politics and Philosophy. An interview with Jacques Rancière. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 1(4), 171-178.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2000a). Política, identificación y subjetivación, en B. Ardití (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 145-152). Caracas: Nueva Sociedad.
- Rancière, J. (2000b). Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, 30(2), 113-126.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. LAERTES.
- Rancière, J. (2004a). Introducing Disagreement. *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities*, 9 (3), 3-

9.

Rancière, J. (2004b). Who is the Subject of the Rights of Man?. *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 297-310.

Rancière, J. (2006). Diez tesis sobre la política. En I. Trujillo (Ed.) y M.E. Tijoux (Trad.), *Política, policía, democracia* (pp. 59-79). Santiago: LOM Ediciones.

Rancière, J. (2007). *On the Shores of Politics*. Londres y Nueva York: Verso.

Rancière, J. (2011). The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. En P. Bowman y R. Stamp (Eds.), *Reading Ranciere* (pp. 1-17). Londres y Nueva York: Continuum.

Riley, D. (1988). "Am I that Name?" *Feminism and the Category of 'Women' in History*. University of Minnesota Press.

Riviere, J. (2007). La femineidad como máscara. *Athenea Digital*, 11, 219-226. Recuperado de <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/374/335>.

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.

Salecl, R. (2000). Introduction. En Salecl, R. (Ed.) *Sexuation* (pp. 1-9). Duke University Press.

Scott, J.W. (1996a). *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Estados Unidos: Harvard University Press.

Scott, J.W. (1996b). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudio de Género.

Scott, J.W. (2010). Gender: Still a Useful Category of Analysis? *Diogenes*, 225, 7-14. doi: 10.1177/0392192110369316

Scott, J.W. (2012). *Parité! Equidad de género y la crisis del universalismo francés*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Segato, R.L. (2011). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Stone, A. (2016). Sexual Difference. En M. Hawksworth y L. Disch (Eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (874-893). Nueva York: Oxford University Press.
- Strathern, M. (1980). "No Nature, No Culture: the Hagen Case." En C. MacCormack y M. Strathern (Eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, (14), 25-60.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: EGALES.
- Wright, E. (2000). *Lacan and Postfeminism*. Icon Books UK, Totem Books USA.
- Žižek, S. (1995). Woman is one of the Names-of-the-Father, or How Not to Misread Lacan's Formulas of Sexuation. *Lacanian Ink*.
- Žižek, S. (2000a). Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!. En S. Žižek, J. Butler y E. Laclau, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (pp. 90-135). Londres y Nueva York: Verso Books.
- Žižek, S. (2000b). Más allá del análisis del discurso. En B. Ardití (Comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 169-180). Caracas: Nueva Sociedad.
- Žižek, S. (2000c). Holding the Place. En S., Žižek, E., Laclau y J., Butler, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (pp. 308-329). Londres y Nueva York: Verso Books.
- Žižek, S. (2002). The Real of Sexual Difference. En S. Barnard y Fink, B. (Eds.), *Reading Seminar XX* (pp. 57-76). State University of New York Press.
- Žižek, S. (2008). *In Defense of Lost Causes*. Verso.

Žižek, S. (2016a). The Sexual Is Political [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://thephilosophicalsalon.com/the-sexual-is-political/>.

Žižek, S. (2016b). A Reply to My Critics [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://thephilosophicalsalon.com/a-reply-to-my-critics/>.

Žižek, S. (2016c). Reply to My Critics, Part Two [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://thephilosophicalsalon.com/reply-to-my-critics-part-two/>.

Žižek, S., Butler, J. y Laclau, E. (2000). Questions. En *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (pp. 5-10). Londres y Nueva York: Verso Books.

Zupančič, A. (2012). Sexual Difference and Ontology. *E-Flux*, (2), 1-10.

Zupančič, A. (Noviembre de 2017). "The Politics of Sexual Difference" with Slavoj Žižek, Mladen Dolar, and Alenka Zupančič. *SKIRBALL TALKS*. Conferencia llevada a cabo en la New York University, Nueva York, Estados Unidos.

