



Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida común

Contemporary feminist debates: Subject, ethics and common life

Silvia L. Gil

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Frente a la idea de que la crítica al sujeto «Mujer» implica el final de la acción feminista, encontramos en la teoría feminista contemporánea herramientas indispensables para pensar una realidad de diferencias: su abordaje del sujeto, la ética como problematización de sí y el desafío de construir una vida en común. No solo no se renuncia a la política, sino que situar la diferencia como parte inherente del ser permite repensar la vida en común.

Palabras clave: **Diferencia; Feminismo; Identidad; Vulnerabilidad; Sujeto y política de lo común**

Abstract

Against the idea that reviewed the subject "Woman" implies the end of feminist action, we find in contemporary feminist theory indispensable tools for thinking a reality of diversity: his approach to the subject, ethics as self-problematization and the construction of the common life. No only not waiver politics, but put the difference as an inherent part of being allowed rethink life together.

Keywords: Difference; Feminism; Identity; Vulnerability; Subject and political of the common

Introducción

Buena parte de los debates de las últimas décadas en el interior de la teoría feminista han girado en torno al concepto de «género». El uso de esta categoría ha sido tanto objeto de importantes polémicas como origen de una fructífera elaboración teórico-política. En su contra, se argumentan dos cosas: debilita al feminismo al desentenderse de la diferencia sexual y alimenta las diferencias dentro del movimiento (Tubert, 2003). Sin embargo, esta crítica olvida que nace como herramienta para repensar una relación menos rígida con el cuerpo e inventar una política que interroga

las categorías que uniformizan la realidad. En este sentido, constituye una respuesta a un determinado modo de interpretar la diferencia sexual.¹

¹ Teresa de Lauretis señala que en el énfasis en el concepto «diferencia sexual» está involucrada la traducción de la propia noción de «género»: mientras que la voz inglesa «gender» se refiere tanto al género gramatical como a la clasificación por sexo, en las lenguas románicas (el español «género», el italiano «genere» y el francés «genre») no connota del mismo modo el género de una persona, que se expresa preferiblemente con el término «sexo». Debido a esta intraducibilidad de «gender», en Europa han existido ciertas reticencias a la importación del concepto. Pero no hay que olvidar que también han

En la década de los setenta, el pensamiento de la diferencia sexual cobró especial relevancia en Francia. Luce Irigaray (1992) comienza su libro *Tú, yo, nosotras* narrando su desencuentro con Simone de Beauvoir. La primera, más joven, le envió el manuscrito de su aún no publicado *Speculum de l'autre femme* (1974/2007), esperando el consejo de la «hermana mayor». Sin embargo, nunca recibió respuesta. Para Luce Irigaray, lo femenino no es como para Beauvoir una identidad que ha sido rechazada en la dialéctica de reconocimiento, sino una diferencia irrepresentable. En la medida en que lo femenino es ajeno a la economía del Uno, el campo en el que se inscribe se desactiva: la cuestión deja de ser la consideración socio-simbólica de lo femenino como lo Otro, para señalar que es la misma dialéctica incapaz de dar respuesta a lo femenino la que resulta fallida. Desde esta perspectiva, la diferencia sexual es una crítica radical al falocentrismo.

Para Irigaray, el deseo femenino ha sido el gran ausente en la economía simbólica del lenguaje estructurado por el discurso masculino. Incluso en el pensamiento filosófico contemporáneo, el deseo de las mujeres ha sido representado de manera abstracta o externa: a las mujeres se les adjudica —dice Irigaray en referencia a Gilles Deleuze— la custodia del «cuerpo-materia» y del cuerpo «sin-órganos» y, sin embargo, ¿no es una redundancia el vaciamiento del deseo cuando el cuerpo sin órganos ha sido una condición histórica para las mujeres? «Para hacer del “cuerpo sin órganos” una causa de goce, ¿no es preciso haber tenido con el lenguaje y con el sexo —¿con los órganos?— una relación que las mujeres nunca han tenido?» (1977/2009, p. 105). Frente a esta ausencia, se busca reescribir el deseo femenino: una sintaxis nueva para un cuerpo diferente. Rosi Braidotti (2002/2005) señala que esta búsqueda permite que la política del deseo se anteponga a la del cálculo y la estrategia, desplazando la interpretación cartesiana del sujeto autofundado, consciente y transparente. Un desplazamiento que pone en juego otras fuerzas como la memoria, la imaginación, los afectos y la

existido voces europeas críticas con la diferencia sexual, como Monique Plaza, Monique Wittig, Christine Delphy; así como el hecho de que en las últimas décadas la teoría *queer* anglosajona, que surge de las prácticas de grupos feministas y gays minoritarios, ha tenido una enorme recepción en países como España.

sexualidad. Pero lo hace no de manera abstracta, sino encarnada. Sin embargo, la búsqueda de este deseo implica dotar de algún tipo de realidad a lo femenino, como si pudiese ser pensado fuera de las relaciones sociales. Y esto es lo que Beauvoir no puede aceptar.

Algunas autoras han insistido en que la diferencia sexual sobredetermina la experiencia de las mujeres por encima de otros aspectos y en que su carácter ahistórico e inmutable dificulta, cuando no impide, el cambio social². Para Teresa de Lauretis, la diferencia sexual nubla el potencial epistemológico feminista radical en el que las relaciones entre sujeto y sociedad se consideran de modo diverso. El punto de partida es que la relación de cada individuo con el poder no es unidireccional, sino múltiple (2000, p. 34). Además, la oposición masculino/femenino incluida en el esquema de la diferencia sexual presupone la heterosexualidad. De hecho, para Monique Wittig, solo dentro del régimen heterosexual la categoría Mujer cobra sentido.³ En conclusión, según Lauretis, «este cuadro conceptual hace muy difícil, si no imposible articular las diferencias de las mujeres en la Mujer, y quizá más concretamente, las diferencias internas a las mujeres»⁴ (Lauretis, 1986, pp. 1-19,

² La producción al respecto desde la década de los ochenta es enorme. En relación a la reflexión filosófica sobre la identidad (Butler, 1990/2007; Haraway, 1991/1995; Braidotti, 2004); al paso del feminismo a los feminismos o multitudes *queer* (Preciado, 2003); del género como contradicción fundamental entre hombres y mujeres a las relaciones de producción del género —clase, sexo, raza, etnia, edad— (Rubin, 1975/1986; Lauretis, 2000; Fuss, 1989); de la (hetero)sexualidad indiferenciada al cuerpo situado y el deseo lesbiano (Wittig, 1977/2006; Rich, 1986/2001); y de la noción de patriarcado como sistema único, monolítico y totalizante explicativo de la opresión de las mujeres, a la necesidad de repensar las conexiones con otros sistemas de opresión, como el heterosexismo, el clasismo o el racismo (Davis, 1981/2005; Spivak, 1988/2011; Bahbvani y Coulson, 2001/2004, entre otras).

³ «Porque no hay ningún sexo. Solo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad». (Wittig, 1977/2006, p. 22).

⁴ «Las diferencias entre las mujeres pueden ser mejor comprendidas como diferencias dentro de las mujeres... Pero una vez comprendidas en su poder constitutivo —una vez sabido que estas diferencias no solamente constituyen la conciencia y los límites subjetivos de cada mujer, sino que definen el sujeto femenino del feminismo en su especificidad, en su contradicción inherente y, por ahora,

citado en Haraway, 1991/1995, p. 331). En el marco de esta crítica es donde el concepto de «género» adquiere mayor relevancia: permite pensar las relaciones sexuales en términos de movilidad y de poder. Las nuevas concepciones del género ya no parten solo de la opresión de las mujeres, sino que cuestionan radicalmente la construcción metafísica de la femineidad y señalan «un sujeto no unificado sino múltiple, no solo dividido sino contradictorio» (Lauretis, 2000, p. 35).

Pese a la relevancia aparentemente teórica de este debate, lo cierto es que se produce al mismo tiempo que tienen lugar una serie de importantes cambios socioeconómicos que afectan al conjunto de la existencia. Los flujos de capitales circulan a lo largo y ancho del planeta en busca de territorios favorables para la extracción de plusvalía, generando nuevas formas de explotación. La lógica mercantil se introduce en ámbitos de la vida que antes se situaban fuera: cultura, ocio, sexo, cuidado o conocimiento devienen esferas altamente productivas. De modo que las instituciones que fijaban el vínculo social mediado por el Estado —familia, escuela, ejército, fábrica— se resquebrajan con la irrupción de la lógica de mercado cuyo único objetivo es obtener beneficio. En este contexto, la individuación se produce de modo simultáneo a cierta liberación de las ataduras. Se reivindican otras formas de vida que desbaratan cualquier idea preconcebida de lo femenino: lesbianas, transexuales, transgénero, jóvenes, migrantes o precarias multiplican las identidades. A partir de estas nuevas figuraciones se pone en tela de juicio el análisis del patriarcado como sistema de opresión monolítico. La sexualidad y la raza se muestran dimensiones clave en la formación de la subjetividad. Para los feminismos, esto va a suponer un desplazamiento de la centralidad del sujeto Mujer como organizador de la subjetividad femenina y de los movimientos.

Ante esta realidad de diferencias, las principales posturas argumentan dos cosas. Por un lado, renunciar a este sujeto comporta el fi-

nal de la acción feminista al hacerse más difícil la enunciación colectiva; por otro, asumir la complejidad derivada de una realidad inherentemente diversa impide cualquier proyecto de emancipación, a riesgo de reproducir nuevas totalizaciones. Aunque parezcan visiones distintas, en realidad comparten la misma lógica: o la identidad se intensifica ante una realidad de dispersión o se aísla en su diferencia. En contra tanto de la totalización —identidad fuerte— como del relativismo —identidad débil—, argumentaremos que los desafíos que se imponen implican pasar de la mirada puesta en la identidad única o múltiple —quién soy— a la mirada en la situación —qué mecanismos operan en la constitución de sí y cómo puedo llegar a ser otra cosa diferente de lo que soy—. La teoría feminista contemporánea, lejos de imponer obstáculos para la política, proporciona útiles para repensarla a través de su problematización del sujeto, la epistemológica, la ética y la política. En el epicentro de este giro no se encuentran la armonía o el conflicto entre diferencias, sino la comprensión de la diferencia como parte inherente del ser. Solo desde esa diferencia radical cabe comprender la vida en común.

El problema del sujeto

Una de las preocupaciones que atraviesan hoy la filosofía contemporánea es qué puede decirse del sujeto tras la crítica a los fundamentos que lo sostenían. La teoría de género surge de la mano de esta interrogación y contribuye de manera importante a analizar el modo en el que llegamos a formarnos como individuos. Del mismo modo que el esquema de la diferencia sexual implica una determinada concepción del sujeto, las interpretaciones que lo siguen se basan en otras. Para Judith Butler (1990/2007), en el caso del constructivismo de género los principios humanistas presentes mantienen intacta la interpretación que ha prevalecido en Occidente. Su insistencia en la noción de «persona» como sustancia portadora de atributos como el género, permite afirmar un núcleo persistente que garantiza la capacidad para el razonamiento o la deliberación moral. Es decir: hay algo en el sujeto que antecede en primera instancia cualquier relación de poder. Por ello, Butler señala que el humanismo sostiene la descorporeización del individuo en favor del alma. Es importante notar que en esta oposición

irreconciliable— estas diferencias, por lo tanto, no pueden de nuevo ser colapsadas en una identidad fija, en una igualdad de todas las mujeres como Mujer, en una representación del Feminismo como una imagen coherente y asequible». (Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies: issues, terms, and context*, 1986, pp. 1-19, citado en Haraway, 1991/1995, p. 331).

primigenia entre cuerpo y alma se apoyan otras como naturaleza y cultura o sustancia y accidente, en las que la dependencia entre sus términos se hace invisible, manteniendo la prevalencia de uno de ellos. Al sostener esta oposición, el construccionismo de género estaría atrapado en un dualismo fundamental.

¿Cómo escapar de estas dificultades? Si el discurso que sustenta el construccionismo es heredero de una determinada metafísica, es necesario volver sobre la crítica que desde la filosofía se ha lanzado cuestionando dicho pensamiento. Por este motivo, Butler (1990/2007, p. 77, 84-85) se refiere acertadamente a Friedrich Nietzsche. Para el filósofo, la ilusión fundamental que sustenta la metafísica es el ser como sustancia. Esta ilusión tiene su origen en la dicotomía entre esencia y apariencia: detrás de aquello que cambia se presupone un fundamento estable, de modo que frente al devenir y la sensibilidad encontramos la unidad y la razón. El reflejo de esta interpretación en el lenguaje es clave: las diferentes categorías son tomadas como sustancias metafísicas que sostienen lo que las cosas son, apoyándose en falsas esencias que permiten totalizar el conjunto de la realidad. Pero, ¿cómo se logra la coherencia a partir de la realidad múltiple y caótica con la que nos encontramos? El sujeto funciona como punto de reunión de la diversidad del ser: ata las cosas, confiere su sentido, fija su antes y después, etc. Sin embargo, para Nietzsche, esto no es más que una ilusión. El ser no es una esencia, sino un efecto de superficie: detrás de las apariencias no hay sustancia metafísica alguna. En consonancia con esta idea, el yo tampoco puede ser una identidad ontológica. Se trata de una ficción gramatical determinada por las fuerzas del cuerpo y del inconsciente.⁵ No es quien da sentido al mundo, sino el efecto de un conjunto de experiencias que tienen lugar en diferentes niveles.

Según Butler, el género funciona a partir de una ficción similar a la que señala Nietzsche: se presupone la existencia de una identidad independiente de las expresiones de género que lo dotan de sentido. Esta identidad se apoya en una sustancia impensada: el sexo, tratada como una realidad metafísica a la que las relaciones culturales e históricas especifi-

cas no tienen acceso. Este límite permite al género adquirir rasgos de solidez e inmutabilidad. El efecto es conocido: la relación entre las categorías sexo, género y deseo logra fijarse. Pero esta correlación solo es posible habiendo previamente naturalizado el sexo, presuponiéndolo como sustancia dentro de un sistema dualista de oposición entre lo femenino y lo masculino comprensible dentro de un determinado esquema heterosexual de inteligibilidad cultural (Butler, 1990/2007, p. 80). Por eso, Butler explica que el éxito de la unidad de las tres categorías solo puede entenderse desde la capacidad social para alejar, a través de profundas prohibiciones, fantasmas de discontinuidad: los cuerpos fuera del marco prescrito —homosexual, transexual, intersexual— resultan ininteligibles, y son considerados desviaciones de una norma que puede conllevar la exclusión de la misma noción de lo humano.

Frente al aislamiento ahistórico del sexo, Butler defiende que no existe lugar anterior a la cultura: es efecto de redes concretas de saber y de poder. El sexo, igual que el género, está ligado a discursos que se construyen y despliegan históricamente. Cuando nos nombramos, cuando nos nombran, el cuerpo ya ha sido violentamente inscrito dentro de la *matriz heterosexual*.⁶ Por eso, cabe afirmar que el sexo es producto del discurso de género en el que lo masculino y lo femenino han sido interpretados como entidades opuestas universales. Aunque parezca que estamos ante un giro meramente discursivo, lo cierto es que esta desustancialización del sexo permite ir más allá tanto del esencialismo como del construccionismo. Frente a la idea de que la identidad está fatalmente determinada no se trata de afirmar —como las críticas a la mal llamada posmodernidad sugieren— que es plenamente artificial o arbitraria, pues siem-

⁵ Para profundizar sobre la concepción del sujeto nietzscheana ver: Nietzsche, 2010.

⁶ «Utilizo el término “matriz heterosexual” para designar ese entramado de inteligibilidad cultural mediante el que los cuerpos, género y deseos son naturalizados. Me baso en la noción de Monique Wittig del “contrato heterosexual” y, en menor medida, en la noción de Adrienne Rich de “heterosexualidad obligatoria” para caracterizar un modelo epistémico/discursivo hegemónico de inteligibilidad del género que da por supuesto que para que los cuerpos tengan coherencia y sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa varón, femenino expresa mujer) que es definido oposicionalmente y jerárquicamente mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad» Butler (1990/2007, p. 52 *nota al pie*).

pre nos topamos con la materialidad del cuerpo. Hay que tener en cuenta que el género no es una ideología que funciona sobre el hecho de la diferencia sexual, sino una categoría específica que entra en relación con otros ejes de poder como el sexo, la raza, la etnia o la clase (Scott, 1986/1990); no es unívoca, sino múltiple; tampoco abstracta, sino encarnada; y no expresa una identidad fija, sino una relación. De este modo, aunque el género sea un discurso, no es sin la realidad corporal, singular, en la que se sitúa. En este sentido, la deconstrucción feminista del sexo no constituiría tanto una renuncia a señalar las relaciones implícitas de poder, como comprender las conexiones inherentes a las palabras y los cuerpos, a los discursos y los objetos⁷, con especial cuidado de no caer en ninguno de los dos mayores peligros de los feminismos: el esencialismo y el relativismo (Braidotti y Butler, 1994).

¿Qué muestra esta interpretación del género en relación al problema del sujeto? Por lo pronto, tres cosas. La teoría feminista contemporánea se pregunta si lo femenino no ha funcionado de modo similar a la metafísica de la sustancia, como una esencia que fija a las mujeres a una identidad preexistente. La crítica a esta metafísica señala los peligros de generar nuevas exclusiones al mantener intactas las relaciones de poder de clase y raza en un contexto en el que se intensifican por la globalización neoliberal. En este sentido, se afirma la inexistencia de una identidad que pueda definir a priori el conjunto de las mujeres. La segunda es que no existen ni destino biológico ni social homogéneos. La opresión se experimenta de modos muy diversos dependientes de las diferentes posiciones de sujeto que se ocupen, de modo que una misma persona puede estar en posición de poder y subordinada según la relación de la que forme parte. Por último, la desustancialización apuntada, nos acerca a una comprensión no totalizante del ser, sino incompleta e inacabada: nunca se llega a ser de manera plena. En definitiva, estamos ante un sujeto esencialmente inestable e inconsistente.

Para Butler, este sujeto está obligatoriamente expuesto al afuera: se constituye a partir de una realidad que no le pertenece —el lengua-

je, las normas sociales, la mirada del Otro—⁸. La búsqueda de reconocimiento surge como necesidad de contar con un marco a partir del cual conocerse a sí mismo. Esta necesidad revela que «uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción» (Butler, 2005/2009, p. 45), produciendo una radical desestabilización: el yo solo se hace posible fuera de la primera persona, siempre en otro lugar. Por tanto, se trata de un sujeto que nace de la alteridad y no de la identidad, que desplaza la autosuficiencia por la afirmación de su vulnerabilidad. De este modo, la pregunta que se abre es doble: ¿qué política se puede con un sujeto que ya no es Uno? ¿Cómo hacer de la vulnerabilidad constitutiva una herramienta para el cambio?

Ética como creación de sí

Ante un sujeto de este tipo —fuera de sí, expuesto a normas que no decide— y ante la imposibilidad de acceder a una verdad anterior a las condiciones de conocimiento, surgen importantes preguntas sobre el sentido de la ética. Una vez que dejamos de contar con principios morales transcendentales, ¿qué puede fundamentar la acción humana? Si nos encontramos inmersas en un mundo de normas que nos preceden y que no hemos elegido, que nos someten, pero también nos constituyen, ¿qué tipo de responsabilidad es posible adjudicar al sujeto? Dicho de otro modo: ¿desde dónde repensar nuestro compromiso con el mundo cuando no existen garantías de que hacerlo pueda ayudar a mejorarlo?

En un artículo titulado *¿Qué es la crítica?* Butler (2002/2008) retoma las reflexiones de Michel Foucault (1894/1999) para intentar contestar cómo es posible la crítica cuando el sujeto está condicionado por un marco de normas que lo precede. Butler señala que Foucault no solo describe una teoría del poder normativa, sino una teoría de la subjetividad. Para Foucault, además de pensar cómo somos gobernados por otros es clave abordar el gobierno de sí: el sujeto no recibe pasivamente el mandato externo, sino que contribuye a elaborar las normas sociales que lo sujetan; es decir, se encuentra directamente involu-

⁷ Foucault desarrolla su teoría al respecto en *Las palabras y las cosas* (1996/2006).

⁸ En relación a este tema del reconocimiento, Butler realiza una interesante lectura sobre Hegel crítica con las lecturas ortodoxas del filósofo (Butler, 1987/2012).

crado en ellas⁹. Para comprender la articulación entre el gobierno de los otros y el gobierno de sí hay que tener en cuenta que además de sujeción hay libertad: el sujeto elabora siempre una relación singular con las normas que lo constriñen como resultado del encuentro entre los diversos elementos que forman su experiencia íntima con el poder. En esa distancia mínima que el sujeto mantiene consigo mismo, se predefine la posibilidad de una ética con la que sostener una relación diferente con el mundo que nos constituye.

Foucault habla del *arte de la existencia* para referirse a la idea de que los procesos de subjetivación imponen no solo una relación de asimilación de lo externo, sino un devenir ético en el que el sujeto se descubre como formador de sí (Foucault, 1982/2001). A través del *arte de la existencia*, la ética aparece no como toma de conciencia sobre determinados valores morales o como desvelamiento de una verdad, sino como participación activa en el proceso de constitución de sí. Incluye una dimensión creativa antes que el seguimiento a un principio moral. En este sentido, el proceso de asimilación de las categorías que nos son impuestas va acompañado de una interrogación, en la medida en que hay algo del sujeto que no coincide plenamente con lo impuesto. A través de esta pregunta que el sujeto se hace sobre sí mismo, se desarrolla la crítica: el mismo marco normativo en el que somos formados se modifica, a veces con cambios sutiles otras con cambios violentos.

Un ejemplo lo encontramos en los desplazamientos que tienen lugar dentro del sistema de género. Si la identidad no solo nos sujeta, sino que también nos habilita como sujetos, ¿cómo puede tener lugar la resistencia? Para Butler, es la propia imposibilidad de una encarnación completa o satisfactoria de las normas de género lo que permite que tengan lugar *discontinuidades ocasionales* en las que se evidencia que no estamos ante el fallo de un sujeto, sino ante la imposibilidad ontológica de repetir satisfactoriamente las normas de género¹⁰. Pero cuando se hacen explícitas

estas rupturas, el sujeto se enfrenta a aquello que lo hace interpretable, de modo que nos exponemos a no ser inteligibles dentro de las normas de género establecidas. Definir, categorizar, jerarquizar son operaciones que conforman de manera apenas perceptible lo que entendemos por «humano». Con ellas, se delimitan los marcos que sitúan a los individuos en el campo de lo visible o lo invisible. En este sentido, el sujeto puede dejar de ser reconocido. De modo que la ética que se hace posible con un sujeto arrojado al afuera pasa por preguntar qué vidas y cuerpos son comprensibles culturalmente y cuáles no. La contingencia a la que está sometida el reconocimiento permite recordar que el contenido del concepto de «vida» es discutible: ¿qué incluimos en su interior y qué está siendo excluido? ¿Cuáles son los mecanismos que hacen que unas vidas valgan más que otras? (Butler, 2009/2010). Paradójicamente, el descubrimiento de la vulnerabilidad que me expone al contacto con otros cuerpos no conlleva el final de la ética, por el contrario, señala mi compromiso en la construcción de este mundo. Hacerse cargo de la condición ontológica precaria e inestable implica preguntar por los criterios que dan sentido a la vida, aquello que hace que sea considerada como tal. En este sentido, considerar la vulnerabilidad exige pensar qué vida querríamos vivir, aquella que cabe realizar con criterios de dignidad, universalidad y singularidad¹¹.

Política de lo común

Si consideramos el ser en su inacabamiento, la identidad incompleta y el compromiso que nace de la experiencia de la vulnerabilidad, ¿qué podemos decir de la política? ¿No choca esta interpretación con las categorías propias de un proyecto de emancipación –definición del sujeto, cálculo de los movimientos, diseño de la estrategia– En concreto ¿qué implicaciones extraer para las políticas feministas?

Uno de los problemas es que la crítica a la totalización puede llevar a la parálisis política: no se puede hablar sin el otro ausente ni enunciar con vocación universal, las acciones

⁹ Por ello, no puede afirmarse que existan dos Foucault, uno el del poder y otro el de la subjetividad; al contrario, uno sin el otro resultan incomprensibles (al respecto puede verse la introducción de Ángel Gabilondo (1999), «La creación de modos de vida. Introducción».

¹⁰ «Las posibilidades de transformación de género se encuentran precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la posibilidad de no poder repetir, una de-

formidad o una repetición paródica que revela que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente endeble» (Butler, 1990/2007, p. 274).

¹¹ Se trata de criterios con vocación universal que permitan respetar, al mismo tiempo, las diferencias implícitas en cada realidad social.

con objetivos generales resultan inadecuadas al producir siempre cierta exclusión de temas y sujetos, etc. La apertura del ser a las diferencias imposibilitaría el desarrollo de un proyecto amplio de cambio. A lo sumo, es posible tomar las reivindicaciones de determinados grupos sociales —migrantes, lesbianas, transgénero, etc.— entre las que surgen complejos debates sobre prioridades e intereses. Al mismo tiempo, la insistencia en las identidades refuerza el juego entre posiciones incluidas y excluidas: excluidas del feminismo hegemónico frente a incluidas, identidades periféricas frente a centrales, cuerpos normales frente a anormales, etc.¹². Por último, nos encontramos con el problema de que las diferencias se traducen en indiferencia en el marco del desarrollo capitalista a través de dos fenómenos: marginación y mercantilización.

La pregunta es cómo evitar esta dinámica sin olvidar el desafío abierto por la irrupción de las diferencias: los intereses del feminismo no pueden ser los de un sujeto preconcebido. Ante la diversificación de opciones, realidades y sujetos, la política debe hacer no de la unidad, sino de lo común su materia prima, situándose en una difícil tesitura: construir articulaciones y redes entre diferentes, abrir procesos extensos en los que pueda nombrarse la experiencia común producto de la vida compartida e imaginarla desde otros criterios ético-políticos. Para ello, es necesario, por una parte, una política de la escucha, la atención y el aprendizaje que permita descubrir lo que hay de común en la experiencia cotidiana. Aquellos lazos, más o menos elaborados, que compartimos, querámoslo o no, con otros por el hecho de existir, dada nuestra condición de vulnerabilidad. Por otra, una política imaginativa que no se quede en lo que hay, sino que genere otros sentidos en el interior de las relaciones sociales. En ambos casos, se hace necesario partir de las experiencias vitales y políticas en lugar de las identidades fijas; este punto de arranque no supone renunciar a la universalidad de la emancipación, sino comprenderla encarnada en procesos concretos: sin papeles que exigen vivir en condiciones de igualdad, cuidadoras transnacionales que luchan por un régimen global de cuidados justo, mujeres que prota-

gonizan batallas contra los desahucios, mareas ciudadanas que no defienden los intereses de un sector específico, sino que pelean por lo público de «todos y todas»...¹³ Todos estos ejemplos permiten acceder a lo general —cuestionan la totalidad del orden dado—, pero reconociendo su ubicación en una situación particular. Este reconocimiento es una herramienta frente a la *fantasmática de la identidad*. Pero también frente a la dificultad para construir vida en común: hace visible que ésta se teje cotidianamente en diferentes niveles pese a las fuerzas que tratan de privatizarla.

Por último, deshacer el nudo de la identidad implica llevar la inconsistencia del ser hasta sus últimas consecuencias. La diferencia entonces no es solo una diferencia externa entre individuos o grupos sociales, sino la diferencia interna que todo sujeto mantiene consigo mismo: nunca llegamos a ser de manera plena. Como señalamos más arriba, esta imposibilidad nos sitúa frente a nuestra vulnerabilidad. La realidad de interdependencia de la que formamos parte no tiene solo un sentido físico o emocional —necesitamos cuidados para sobrevivir—, sino también ontológico: la única manera que tengo de conocerme es a través de algo que no soy yo. Dicho con otras palabras: la vida no es posible sin el vínculo con los otros. Sin embargo, la violencia capitalista consiste precisamente en desgarrar ese vínculo. Lo hace imponiendo un *ideal de independencia* que afirma tres cosas. La primera es que la conciencia se basta a sí misma para ser y conocerse (autonomía del yo). La segunda, que la vida es un proyecto individual que nada tiene que ver con la experiencia colectiva (privatización de la existencia). Por último, que no necesitamos a nadie que nos cuide (autosuficiencia en el cuidado)¹⁴.

En este sentido, la vulnerabilidad puede constituir una herramienta para el cambio en la medida en que cuestiona las bases profundas de este ideal. Precisamente porque nos empuja a una realidad de interdependencia, muestra la vida en común como problema de primer orden. Lo común puede ser compren-

¹² Nótese que esta dinámica implica que la identidad se construye siempre afirmando su lugar en la oposición y no tanto creando una identidad diferente.

¹³ En una pancarta, aparecida los primeros días de movilización de la *marea blanca* en 2012 podía leerse: «Queremos cuidados a todos».

¹⁴ Este aspecto del ideal de independencia solo puede ser afirmado explotando y haciendo invisible el trabajo de cuidado que sostiene la vida.

dido de dos maneras diferentes. Por una parte, como una suma de pequeñas realidades preexistentes que permitiría construir una nueva unidad. El peligro en este caso es desarrollar una comunidad cerrada sobre sí misma; una comunidad acomodada en una nueva identidad. Por otra parte, como un proceso en el que entramos en contacto con otros y nos afectamos: dejamos de ser lo que éramos y llegamos a ser algo que no nos esperamos, algo incierto. Afirmar que la identidad se forma en su exposición permanente con el Otro, nunca de manera definitiva, implica un común que no puede ser clausurado. Si no hay realidad plena previa, sino relación abierta con lo que no soy, lo que llego a ser es resultado de una serie de interacciones que resultan cruciales. Hay algo en mí que no depende de mí. De modo que lo común aparece aquí no solo como un conjunto de diferencias externas: es también una realidad que difiere de sí misma. En este sentido, igual que en la comunidad inconfesable de Maurice Blanchot (1983/2002), resulta imposible decir de manera definitiva «yo soy». Hay algo en mí que me hace extranjera en mi propia tierra, lo que constituye un antídoto contra el esencialismo comunitarista: lo común está hecho de diferencia radical. Pero si asumo la dificultad de habitar y habitarme de manera plena, aparece una pregunta final: ¿cómo es posible seguir diciendo “nosotros”? ¿Cómo mantener el compromiso con lo común cuando la diferencia radical lo declara en cierto modo imposible? ¿No ofrecen las herramientas feministas señaladas pistas para ello: una política no de la totalidad, sino de lo inacabado? ¿Una política que sin embargo no renuncia a afirmar, sino que lo hace de otro modo?

Referencias

- Bhavnani, Kum-Kum y Coulson, Margaret (2001/2004). Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo. En Traficantes de Sueños (Eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 51-62). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Blanchot, Maurice (1983/2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena.
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2002/2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Braidotti, Rosi y Butler, Judith (1994). Feminism by Any Other Name. Interview. *Difference* 6(2+3), 27-61.
- Butler, Judith (1990/2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2002/2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En Traficantes de sueños (Eds.), *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-168). Madrid: Traficantes de sueños.
- Butler, Judith (2005/2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2009/2010). *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*. Madrid: Espasa Libros.
- Butler, Judith (1987/2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Davis, Angela Yvonne (1981/2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (1984/1999). ¿Qué es la Ilustración? En Ángel Gabilondo (Ed.), *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1982/2001). El sujeto y el poder. En Hubert Dreyfus, y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-260). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (1996/2006). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Fuss, Diana (1989). *Essentially Speaking. Feminism, Nature and differences*. London: Routledge.
- Gabilondo, Ángel (1999). La creación de modos de vida. Introducción. En Ángel Gabilondo (Ed.), *Estética, ética y hermeneútica* (Vol III, pp. 9-36). Barcelona: Paidós.
- Haraway, Donna (1991/1995). *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Irigaray, Luce (1992). *Yo, Tú, Nosotras*. Madrid: Cátedra.
- Irigaray, Luce (1974/2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irigaray, Luce (1977/2009). *Este sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Lauretis, Teresa de (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- Nietzsche, Friederich (2010). *Fragmentos Póstumos, 1869-1874. Volumen I*. Madrid: Tecnos.

- Preciado, Beatriz (2003). *Multitudes queer*. Notas para una política de los 'anormales'. *Multitudes*, 12. Recuperado de: <http://www.hartza.com/anormales.htm>
- Rich, Adrienne (1986/2001). *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria.
- Rubin, Gayle (1975/1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. *Nueva Antropología*, 30, 95-145.
- Scott, Joan W. (1986/1990). El género, una categoría útil para el análisis histórico. En James Amelang y Mary Nash (Eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23-58). Valencia: Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988/2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Tubert, Silvia (Ed.) (2003). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Wittig, Monique (1977/2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.



SILVIA L. GIL

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, actualmente Investigadora posdoctoral de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

silvia@sindominio.net

FORMATO DE CITACIÓN

Gil, Silvia L. (2014). Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida común. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 45-53. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1224>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 04/05/2014
1ª Revisión: 07/05/2014
Aceptado: 28/05/2014