

“En lo sucesivo el otro no es un mal extraño a mí, chivo expiatorio exterior a mí: otro sexo, otra clase, otra raza, otra nación. Yo soy víctima y verdugo, misma y otra, idéntica y extraña. No me queda más que analizar indefinidamente la separación fundadora de mi propia e insostenible identidad”. J. Kristeva. *El tiempo de las mujeres*.

Introducción

¿Cómo pensar lo femenino? ¿Es posible ubicar allí algo del orden de lo identificable que permita inscribirnos como parte de un conjunto? ¿Cómo tramitar las diferencias? ¿Cómo articular una propuesta de acción que soporte lo inasible de la subjetividad misma? El presente trabajo pretende abordar estos interrogantes dando cuenta de la necesidad de forjar un feminismo crítico que sitúe los discursos de género lejos de toda lectura fácil y simplista. Este desafío supone, ante todo, desarticular ciertas categorías medulares de la teoría jurídica; categorías que:

- a) han imposibilitado comprender la complejidad y desplazamientos de los procesos de constitución subjetiva.
- b) han ignorado las micropolíticas de la diferencia y las disputas/ renegociaciones que éstas implican.
- c) han presupuesto una temporalidad teleológica como marco de acción.

Se trata, en definitiva, de habilitar un modo de pensar los discursos de género que permita reinscribir la crítica no como develamiento de una supuesta “verdad esencial” oculta sino como una praxis que transforme a partir de los propios límites que el orden simbólico instituye. Esto es, entender que toda conciencia social se constituye como (y en) una cadena semiótica. Circunstancia que exige interrogar la pretensión de hallar una conciencia (en este caso de la mujer) en estado positivo y puro. Como bien señala Kristeva, “*la coherencia aparente que reviste el término “mujer” en la ideología actual, borra las diferencias entre las funciones o estructuras que actúan sobre esa palabra.*” En todo caso, la posibilidad de la acción radica precisamente en sustraerse a esa pretensión de corte positivista desorganizando ese objeto y re-eslabonando la cadena signica. Esto supone asimismo desplazar la noción de sujeto unificado/ identidad original. El sujeto es, ante todo, el sujeto de una carencia, de una falta. Como resultado,

cualquiera sea la identidad que tenga, se constituye mediante actos de identificación y lenguaje.

En este sentido, Chantal Mouffe advierte sobre la necesidad de desplazar las identidades sustancializadas como una condición fundamental para la formulación de una política feminista: “...para las feministas comprometidas con una política democrática radical, la desconstrucción de las identidades esenciales tendría que verse como la condición necesaria para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad. Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar la multiplicidad de las relaciones de subordinación” (Mouffe; 1999, 5)

II. Identidad narrativa y diferencia.

En *La Condición humana* Arendt escribe “La cualidad específica de revelación de la acción y la palabra, la manifestación implícita del sujeto que actúa y habla, está tan indisolublemente ligada al flujo vivo del actuar y el hablar que sólo puede ser representada (...) por medio de la mimesis” (Arendt, 210). La revelación del “quien” supone así una política de la narración. Para Arendt, el relato, en tanto expresión de la acción narrada, se constituye como el lugar de realización del pensamiento esencialmente político. En este sentido, la acción prevalece bajo la condición de su narratividad, de ser una acción narrada. La acción individual no constituye pues la acción maravillosa, sólo se vuelve tal en la medida en que sea memorable. Y son precisamente los otros los que completan el acto por medio del recuerdo. Son los espectadores los que hacen de la polis una organización creadora de memoria o de historia. Para que una historia se convierta en una historia contada debe existir, en primer lugar, un inter-est (entre –dos) por el cual adquieran forma la memoria y el testimonio. Es entonces por el relato como se realiza el pensamiento esencialmente político. En virtud de esa acción narrada que es un relato, el hombre pertenece a la vida, en tanto que la vida humana es indefectiblemente una vida política. El relato es la dimensión inicial en la cual vive el hombre, la dimensión de un bios y no de una zoé. El relato es la acción más inmediatamente compartida y en tal sentido la más inicialmente política. Este aspecto será retomado también por P. Ricoeur. Renunciando a toda

pretensión del sujeto por fundarse y conocerse a sí por “sí mismo”, Ricoeur entiende que toda comprensión de sí debe ir mediatizada por el análisis de los signos, símbolos y textos. Este criterio para deducir la identidad de yo como identidad simbolizada es ampliado en “Tiempo y Narración” en el sentido de una identidad narrada. Allí nos invita a pensar en la narración como la clave de la identificación subjetiva. La historia narrada dice el quién de la acción. La identidad del quién no es, pues, ella misma más que una identidad narrativa. Hablar de identidad narrativa es reconocer la incapacidad del sujeto de captarse instantáneamente. Ricoeur supera así una visión sustancialista del sujeto: sin narración no hay identificación posible ni del individuo ni de las comunidades. Identificación que se producirá en el ámbito práctico del relato de sus actos.

¿Cómo pensar entonces lo femenino en el marco de estas reflexiones? En primer lugar, advertir la importancia de interrogar los discursos que presuponen un núcleo homogéneo de una verdad transparente del “ser mujer”. Las construcciones subjetivas que convergen en el significante “mujer” se constituyen mediante complejos actos de identificación y lenguaje. Identificaciones que desplazan y reinscriben posiciones en campos de pertenencia cuyas fronteras son siempre móviles y sujetas a tensiones y disputas. La distinción entre exterior e interior no es necesariamente delimitable ya que éstas implican fórmulas de diferenciación que tramitan esos límites. Esto supone comprender también que los propios grupos “identitarios” constituyen mecanismos por los cuales establecen formas de exclusión e inclusión en diferentes planos de diferencia. Los rituales, en este sentido, constituyen un momento privilegiado donde es posible advertir el despliegue y renegociación de estas tensiones.

En un nivel más complejo, es preciso comprender también que la diferencia sexual se juega en el plano de lo que el estructuralismo denomina “la posición”. Como bien explica Deleuze, no se trata de un sitio en una extensión real, ni de lugares en extensiones imaginarias, sino de sitios y lugares en un espacio propiamente estructural, es decir topológico. La estructura es en sí misma un sistema de elementos y de relaciones diferenciales. Ella es diferencial en sí misma, y diferenciadora en su efecto. Mientras que lo imaginario tiende a reflejar y a reagrupar sobre cada término el efecto total de un mecanismo de conjunto, la estructura simbólica asegura la diferenciación de los términos y la diferenciación de los efectos.

Ahora bien, ¿cómo se organizan estas posiciones? ¿Qué las distribuye? Y fundamentalmente, ¿qué impide una cierta “lucha a muerte” especular entre las mismas? Contra el carácter dual de la imaginación –explica Deleuze- el Tercero interviene en el sistema simbólico, distribuyendo las series, desplazándolas relativamente, haciéndolas comunicar y sobre todo, impidiendo a la una abatirse imaginariamente sobre la otra. “Deuda, carta, pañuelo o corona”, la naturaleza de este objeto es siempre desplazado en relación consigo mismo. “*Tiene como propiedad no estar donde se lo busca, pero en revancha también la de ser encontrado donde no está*”. *Se dirá que “falta en su lugar” (...)* También, *que falta en su propia semblanza (...)* que falta a su propia identidad. *Es en este sentido que el desplazamiento, y más generalmente todas las formas de cambio, no forma un carácter añadido desde afuera, sino la propiedad fundamental que permite definir la estructura como orden de los lugares bajo la variación de las relaciones*” (Deleuze; 1982, 9). Toda la estructura es movida por aquel objeto que es, ante todo, una casilla vacía, que falta en su propio origen. Distribuyendo las diferencias en toda la estructura, haciendo variar las relaciones diferenciales con sus desplazamientos, el objeto = x constituye el diferenciante de la diferencia misma.

¿Qué implicancias tiene ello a nivel de los discursos de género? Fundamentalmente pone en evidencia la imperiosa necesidad de desplazar dichos discursos de los paradigmas hegelianos que leen la cuestión de género en términos de una dialéctica agónica por el reconocimiento. En todo caso, las posibilidades de transformación radican en reubicar la lectura en sus complejidades y desplazamientos, dando lugar a ese Tercero que mediatiza el vínculo especular e impide aquella lucha a muerte por el reconocimiento. Abatimiento que, es preciso advertir, no hace más que reforzar aquella referencia que, paradójicamente, se intenta combatir.

Esta lectura supone asimismo admitir el carácter incompleto de la subjetividad misma. Esta incompletitud constitutiva muestra como la diferencia sexual lejos de ser un conjunto firme de oposiciones simbólicas estáticas, es el nombre de “una incógnita” que resiste cualquier simbolización. Pero es precisamente esta imposibilidad la que (paradójicamente) da lugar a la posibilidad misma de la lucha por el significado de la “diferencia sexual”.¹ Circunstancia que exige repensar no sólo las políticas y estrategias

¹ Ver el debate entre Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek en *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Diálogos contemporáneos en la izquierda. FCE, 2000.

de acción sino, ante todo, la idea misma de acción (y la temporalidad que ella trae aparejada).

III. Género, tiempo y acción.

En *“El tiempo de las mujeres”* Kristeva sitúa la problemática de las mujeres en una interrogación sobre el tiempo: aquel que el movimiento feminista hereda, aquel que su aparición modifica. En este sentido ubica dos momentos del movimiento feminista: el primero, universalista en su trayectoria, globaliza los problemas de las mujeres de diferentes edades, culturas, situación socio-económica bajo la etiqueta de la Mujer Universal. Frente a esta primera corriente, que se reconocería en una concepción del tiempo lineal y teleológico -el tiempo del proyecto-; es posible ubicar una nueva generación de mujeres que llegaron al feminismo tratando de dar lenguaje a las especificidades y experiencias corporales que la generación anterior dejó mudas. Al exigir el reconocimiento de una singularidad irreductible y resplandeciente en sí misma, plural, fluida, no idéntica, este feminismo se situaría –a criterio de la autora- fuera del tiempo lineal de las identidades.

Creo que es precisamente en este pasaje, en esta torsión, donde es necesario inscribir la posibilidad misma de la acción: en un cuestionamiento profundo de la instrumentalidad y la linealidad temporal como modo de pensar la transformación. Máxime en contextos regionales donde un envalentonado gesto tecnocrático y seudoeficientista pretende reducir la esfera política a un mero ejercicio contable de administración. Vuelvo a Arendt: *“La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está fabricada”* (Arendt, 105). A diferencia de la fabricación, que está enteramente determinada por las categorías medio-fin, la acción se distingue por su impredecibilidad. Actuar –dice Arendt- significa tomar una iniciativa, iniciar una cadena de acontecimientos, poner algo en movimiento. Mediante la acción, los hombres y mujeres muestran quiénes son, revelan activamente su identidad y hacen su aparición en el espacio de lo público. Esta revelación del “quién” mediante la acción se produce dentro de la “trama” de las relaciones humanas. La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento. La esfera política surge precisamente del actuar con otros, circunstancia que supone siempre un inter-est. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra. Esta pluralidad, discurso y praxis (que es siempre futuro abierto, impredecibilidad) inscriben

el umbral político de la comunidad. Inscripción que lejos de configurar identidad, fusión y consenso supone diferencia, tensión de fuerzas y conflictividad.

Al modo de la *Jeztzeit*² benjaminiana o del teatro de Brecht, el actuar interviene ya no bajo el modo del cálculo sino de la interrupción. H. Babba explica que en Brecht, la interrupción es el método dramático que posibilita precisamente la ruptura del encantamiento al que el naturalismo teatral y la normalización someten al público (Babba; 2013, 38) Es en esta doble función de apertura e interrupción que entiendo la acción exhibe su capacidad propiamente transformadora. Como bien dice Benjamin a propósito del estreno de la obra “La Madre” de Brecht *“La dialéctica no necesita de las nebulosas lejanías: su casa son las cuatro paredes de la praxis, y ahí, puesta en pie en el umbral del instante, dice las palabras con las que acaba “La Madre”:* *“Nunca se convierte ya en hoy mismo”* (Benjamin; 1932, 118). Es en definitiva Pelagea Vlásova, doblemente explotada en tanto trabajadora pero también en tanto mujer y madre, quien porta la posibilidad misma de la revolución. La función materna lejos ya de ser denunciada como cómplice es, al decir de Benjamin, *“la praxis hecha carne”*. O dicho en otras palabras: el agente de la transformación.

IV. Simbolismo y redistribución: un falso dilema.

Suele leerse a menudo una cierta preocupación por parte de algunos autores³ por las consecuencias que los discursos de la diferencia vendrían a provocar en relación a una supuesta “suspensión silenciosa de los análisis de clase”. Suspensión que reduciría la economía a un sitio discursivo, renaturalizando al capitalismo como una consecuencia inadvertida.

En esta misma línea, Nancy Fraser acusa a cierto feminismo -formado a la luz del giro lingüístico- de haber atenuado toda pretensión de transformación social dirigiendo sus energías más en valorizar la diferencia que en promover la igualdad económica. *“Pasando «de la redistribución al reconocimiento», el movimiento trasladó su atención a la política cultural en el preciso momento en el que el neoliberalismo ascendente declaraba la guerra a la igualdad social (...) Incapaces de transformar las profundas estructuras sexistas de la economía capitalista, prefirieron atacar problemas arraigados en patrones de valor cultural o en jerarquías de estatus androcéntricos. El*

² El término “Jeztzeit” se lo suele traducir como “tiempo-ahora”.

³ Wendy Brown, Slavoj Žižek, entre otros.

resultado fue un profundo giro en el imaginario feminista: mientras que la anterior generación había intentado rehacer la economía política, ésta se centraba más en transformar la cultura”. (Fraser: 2015, 17)

Estas afirmaciones requieren una serie de consideraciones:

En primer lugar (yendo a los dichos de Fraser) cabe interrogar si es posible disociar epistemológicamente “producción” de “cultura”. Distinción que sólo una lectura esquemática de Marx podría reivindicar. Como bien señala Foucault, “Marx es demasiado astuto para admitir esto”. Un lúcido marxista como E. Gruner explica que la crítica supone necesariamente una cierta teoría de lo simbólico. El ser humano se relaciona con (y organiza) su realidad a través de la mediación simbólica (empezando por el propio lenguaje). La “interpretación” (crítica) consistiría así –para el autor- en interrogar críticamente esas construcciones simbólicas para mostrar –incluso para producir– sus vacíos, sus “agujeros de sentido” (puesto que no son verdades eternas, nunca están plenamente completas, no pueden, al revés de la “teología”, explicarlo todo), y entonces construir, producir, un sentido nuevo sobre esos “blancos” o ausencias. Por ello el autor insiste en que Marx no interpreta a la “sociedad burguesa”: lo que Marx interpreta es la interpretación “burguesa” de la sociedad, es decir, la construcción simbólica que la “burguesía” ha producido sobre su propia praxis. (Gruner; 2006, 124).

¿Asumir el orden de la mediación simbólica supone abandonarse a la “pura” textualidad? ¿Reducir la densa vida material e histórica a la página de un libro? No, en modo alguno. Como señalábamos anteriormente el ser humano organiza su realidad a través una mediación *simbólica*. La realidad es ante todo una realidad articulada significativamente. El sujeto no preexiste al lenguaje. Por el contrario, es el lenguaje el que lo constituye y atraviesa. ¿Cómo pensar entonces la materialidad de las prácticas en el marco de estos planteos? Principalmente, entendiendo que las materialidades, como los hechos, ya están articulados significativamente y portan, por ende, sentidos. Sentidos que requieren ser leídos, interpretados en una compleja tensión de fuerzas, posiciones y desplazamientos. La lectura entendida no como recepción impuesta de un contenido objetivable, ni como pasividad, sino como *acción* productora.

Por otro lado, esta pretendida dicotomía entre “redistribución” y “políticas de la diferencia” (una -la segunda- implicaría un supuesto abandono de la otra -la primera.)

olvida que los propios conceptos de clase, producción, economía, ponen en juego significantes que, en modo alguno, se encuentran fuera de disputa. Por el contrario, expresan –inscriben– el espacio mismo de la lucha. Como explica Voloshinov, todo producto ideológico aparece como signo que se constituye como “*la arena de la lucha social*”. (Voloshinov, 47) En este sentido, para el autor, un signo sustraído de la tensa lucha social se convierte en algo muerto, sin vida.

V. Hacia un Feminismo crítico.

Resumiendo, necesitamos forjar perspectivas de género que:

- a) interroguen los discursos que presuponen un núcleo homogéneo de una verdad transparente del “ser mujer”,
- b) asuman que las construcciones subjetivas que convergen en el significante “mujer” se constituyen mediante complejos actos de identificación y lenguaje. Identificaciones que desplazan y reinscriben posiciones en campos de pertenencia cuyas fronteras son siempre móviles y sujetas a tensiones y disputas,
- c) desplacen, a su vez, los paradigmas hegelianos que leen la cuestión de género en términos de una dialéctica agónica por el reconocimiento. Las posibilidades de transformación radican en reubicar la lectura en sus complejidades y desplazamientos, dando lugar a ese Tercero que mediatiza el vínculo especular e impide aquella lucha a muerte por el reconocimiento. (Abatimiento que, insisto, no hace más que reforzar aquella referencia que, paradójicamente, se intenta combatir).
- d) admitan el carácter incompleto de la subjetividad misma. Incompletitud que muestra como la diferencia sexual lejos de ser un conjunto firme de oposiciones simbólicas estáticas, es el nombre de “una incógnita” que resiste cualquier simbolización.
- e) comprendan que es precisamente esta imposibilidad la que (paradójicamente) da lugar a la posibilidad misma de la lucha por el significado de la “diferencia sexual.
- f) sitúen la acción en un cuestionamiento profundo de la instrumentalidad y la linealidad temporal como modo de pensar la transformación.
- g) entiendan que la crítica supone necesariamente una cierta teoría de lo simbólico.

Es, en definitiva, por fuera de slogans y lecturas simplistas (asumiendo estas complejidades y paradojas) que podrán aproximarse líneas de reflexión crítica que operen como marco y soporte de una posible transformación.

Referencias bibliográficas:

Arendt, H. (1957) “Labor, trabajo, acción. Una conferencia” en *De la historia a la acción*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

(1958) *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Babba, H. (2013) “Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas” En *Nuevas minorías, nuevos derechos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Benjamin, W. (1932) “Un drama familiar en el teatro épico. Con ocasión del estreno de *La madre* de Brecht” En *Walter Benjamin, Obras Libro II*, Madrid, Abada Editores, 2009.

Brown, W. *States of injury*. New Jersey, Princeton University Press. 1995

Butler, J. Zizek, S. Laclau, E. (2000) *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Diálogos contemporáneos en la izquierda. Madrid, FCE, 2003.

Butler, Judith y Joan W. Scott (1992). *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York, Londres.

Deleuze, G. (1982) “En qué se reconoce el estructuralismo”. En “*La isla desierta y otros textos*”, Editorial Pre-textos, Valencia, 2005.

Fraser, N. (2015) *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid, Traficantes de sueños.

Gorali, M. (2014) “Derecho, comunidad política e interpretación” En Revista Jurisprudencia Argentina, Número especial, Los derechos fundamentales en la Constitución: interpretación y lenguaje. Buenos Aires, Abeledo Perrot, Fascículo N°9.

Gorali, M. (2015) “Derecho y Estructuralismo: algo de lo que es preciso hablar en voz alta” En Revista digital Carrera Docente, Año IV, N°6, Facultad de Derecho, UBA.

Gruner, E. (2006) “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento” en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO.

Kristeva, J. (1979) “El tiempo de las mujeres”, Revista 34/44, Universidad Paris VII, N 5, pp 5-19.

(1999) *El genio femenino: Hannah Arendt*. Buenos Aires, 2006.

Lamas, M. “*Cuerpo: diferencia sexual y género*” En Debate Feminista, N° 10, México, septiembre de 1994

Mouffe, Ch. (1999) “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” En Lamas, M. (comp) *Ciudadanía y feminismo*, Mexico, Instituto Federal Electoral, 2001.

Ricoeur, P. (1985) *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

Ruiz, A. (2001) *Idas y vueltas por una teoría crítica del derecho*. Buenos Aires, Editores del Puerto Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UBA.

Spivak, G. (1997) “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía” en *Debates Post Coloniales*, La Paz, Aruwiyiri – historias.

Voloshinov, V. (1929) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 2009.