

PENSAR Y ACTUAR DESDE LA PARADOJA: IGUALDAD, DIFERENCIA E IDENTIDAD EN LA TEORÍA POLÍTICA FEMINISTA

ANABELLA DI TULLIO ARIAS

Universitat de Barcelona

Este trabajo propone someter a examen crítico el dilema igualdad-diferencia, entendiéndolo como uno de los clivajes centrales de la teoría feminista. Para ello se retoma la noción de paradoja en su sentido potencialmente destabilizador, y se la reivindica como espacio y oportunidad para el pensamiento y la acción. Al tiempo que indaga en los peligros de las posturas esencialistas, el texto aborda algunas de las reflexiones que la teoría feminista ha realizado acerca de las identidades y de la problemática constitución del sujeto colectivo “mujeres”.

PALABRAS CLAVE: Liberalismo, esencialismos, acción política, individuo, igualdad-diferencia.

Thinking and Acting from the Paradox: Equality, Difference and Identity in Feminist Political Theory

This essay intends to submit the equality-difference dilemma —understood as one of the central cleavages of feminist theory— to critical examination. In order to do so this article adopts the concept of paradox as a potentially destabilizing effect and claims it as a space and opportunity for thought and action. The article explores the dangers of essentialist positions and addresses some of the reflections made by feminist theory on identity and on the problematic constitution of the collective subject named “women”.

KEY WORDS: Liberalism, essentialism, political action, individual, equality-difference.

El debate igualdad-diferencia atraviesa la historia de la teoría feminista desde sus inicios. Para comenzar el abordaje que este artículo propone deberíamos empezar por afirmar que la oposición binaria planteada es una falsa elección y que ambos términos son interdependientes: la igualdad no implica —o no debiera implicar— la eliminación de las diferencias, al tiempo que la diferencia no excluye —no debería excluir— la igualdad. ¿Cuál es el verdadero dilema de la diferencia? Que ambas opciones son problemáticas, pues tanto centrarnos en la diferencia como ignorarla acarrear el riesgo de reproducirla bajo la forma de la subordinación.

Una de las grandes paradojas a las que se ha enfrentado el movimiento feminista se enraíza en su propia razón de ser: la necesidad de enunciar un sujeto desde el que articular las luchas produce en ese mismo acto la diferencia sexual que se intenta cuestionar en un contexto de igualdad política. Cuando el feminismo se alza contra la exclusión de las mujeres y sostiene la irrelevancia de la diferencia sexual en el campo político, lo hace en nombre de las mujeres, a las que produce discursivamente como sujetos a través de esa diferencia sexual.

En este sentido, la situación paradójica de aceptar y a la vez rechazar la diferencia sexual es una contradicción constitutiva de la teoría y la práctica política feminista, paradoja que halla su raíz en la teoría política liberal que nombra al individuo abstracto pero lo piensa en masculino. Por más abstracta y universal que se presente, la teoría liberal delinea sus categorías políticas basándose en un modelo único: masculino, adulto, racional, independiente. “Eterna ironía de la comunidad”, dirá Françoise Collin, “siempre han sabido, ellas, con un saber inmemorial, que no hay Uno o que el Uno es el señuelo impuesto por la dominación” (Collin, 2006: 26).

El dilema igualdad-diferencia

Observamos de este modo que en el centro mismo del debate en torno a las nociones de igualdad y diferencia se sitúa la definición de individuo. Para la teórica feminista Carole Pateman, los atributos con los que se suele caracterizar a los individuos están sexualmente diferenciados de un modo evidente: son solamente los varones quienes los poseen, sea que las mujeres hayan sido forzadas a subordinarse a los hombres, o sea que naturalmente carezcan de estos atributos y capacidades, según los distintos matices de relatos que desembocan en una misma historia. En su análisis sobre lo que considera una parte reprimida de la historia del contrato original —el contrato sexual—, Pateman destaca que el individuo de la teoría contractualista es un individuo que se encuentra en relación de propiedad con su persona, cuerpo y capacidades, por lo que salvaguardar estas y otras propiedades materiales que pudiera poseer es una de las causas principales para abandonar el estado de naturaleza e ingresar en la seguridad brindada por la sociedad civil o política a la que da origen el contrato. Pero los individuos en el estado de naturaleza se encuentran sexualmente diferenciados, y lo que se omite decir, según el análisis de Pateman, es que solo los individuos masculinos poseen los atributos y capacidades necesarias para llevar adelante el acto de pactar. Para los supuestos de los teóricos del contrato solo los varones son poseedores de su persona, es decir, solo los varones son propiamente “individuos”.¹ Contrato e individuo son categorías masculinas, de connotación patriarcal, de modo que las mujeres quedan excluidas de ambas.

¹ La idea de autopropiedad como sustento de las nociones de elección y libertad constituye, para Pateman, un modelo masculino y equivocado de interacción humana.

Pero la parte más controvertida del análisis de Pateman se escenifica en la propuesta alternativa que elabora guiada por la idea de una ciudadanía “sexualmente diferenciada” en la que se reconozca a las “mujeres como mujeres”, con sus cuerpos y sus significaciones. Si el individuo, lejos de la neutralidad que pretende, se construye a partir de una identidad masculina, “[l]as mujeres pueden obtener la condición formal de individuos civiles pero un ser en un cuerpo femenino nunca puede ser ‘individuo’ en el mismo sentido que los varones” (Pateman, 1995a: 306). Si “el individuo” es siempre masculino, debemos dejar de lado la pretensión de universalidad y pensar en individuos encarnados. Re-unir al individuo civil con su cuerpo sexuado en femenino o en masculino, implica no solo volver a subrayar la significación política de la diferencia sexual, sino, sobre todo, intentar dar cuenta del modo en que esa diferencia se expresa. La igualdad civil debería ser entendida entonces “como expresión de la libertad de las mujeres en tanto que *mujeres*, y no considerarla como una indicación de que las mujeres deben ser precisamente como los varones” (Pateman, 1995a: 315, énfasis en el original).

Esta reflexión representa también la respuesta que Pateman sugiere ante lo que ha denominado el dilema Wollstonecraft: el reclamo de igualdad implica la aceptación de la ciudadanía patriarcal, a la vez que la insistencia en el valor de los atributos y capacidades distintivas de las mujeres se presenta como una tarea imposible, pues es la propia diferencia aquello que la ciudadanía patriarcal busca excluir (Pateman, 1995b: 195-204). La formulación del dilema es otra de las expresiones posibles de la oscilación del movimiento feminista entre el reclamo de reformas políticas y legales tendientes a institucionalizar la neutralidad de género y la postura contraria que aboga por políticas de la diferencia, protecciones especiales y normas específicas centradas en las mujeres. Pateman lo sintetiza de este modo:

La conocida dificultad surge entonces porque la igualdad, la universalidad y la neutralidad, o la ausencia de discriminación, entran rápidamente en conflicto con los esfuerzos que se realizan para promover la igualdad de determinados grupos de personas, por ejemplo, las mujeres. La clasificación especial requerida y el tratamiento especial (diferente) exigido para fomentar la igualdad para toda una categoría de personas solo puede aparecer desde esta perspectiva como discriminación y como antítesis de la igualdad. (Pateman, 1990: 400)

El dilema igualdad-diferencia sigue atravesando los debates de la teoría feminista. Pateman sostiene que es necesario reconocer ambas realidades: que las mujeres somos iguales y subordinadas, libres y sujetas, ciudadanas pero no en los mismos términos que los ciudadanos varones. Y si bien la categoría “derecho sexual masculino” elaborada por Pateman —el derecho de los hombres al acceso sexual al cuerpo de las mujeres— podría prestarse a confusiones, la autora resalta

que no debería deducirse “que la diferencia sexual no es más que un dispositivo de la dominación de los hombres sobre las mujeres” (Pateman, 1990: 400). No se trata de afirmar o no la diferencia, pues la diferencia sexual está ahí aunque la neguemos. La cuestión es más bien qué hacemos con este fenómeno cuyo significado es objeto de disputa permanente.

Si bien las críticas de Pateman resultan pertinentes, su propio planteo presenta algunos problemas. Sostendremos aquí que solo mediante la afirmación de la inexistencia de una identidad homogénea “mujer” que se define y construye en oposición a otra identidad homogénea “hombre”, podemos definir la realidad en términos de múltiples relaciones sociales en cuyo marco se constituye la diferencia sexual en modos diversos. Pateman da por sentada la relevancia política de la diferencia sexual, y su preocupación refiere al modo más adecuado de expresarla políticamente. Pero si como movimiento alternativo intentamos subvertir lo negativo y transformarlo en un valor positivo socialmente, para que la diferencia no sea, al decir de Catharine MacKinnon, sinónimo de impotencia, también corremos riesgos importantes.² Joan W. Scott los resume con claridad: “mantener que la femineidad predispone a las mujeres a ciertos trabajos (de cuidado) o a ciertos estilos de trabajo (colaborativos) es naturalizar complejos procesos económicos y sociales y, una vez más, oscurecer las diferencias que han caracterizado las historias laborales de las mujeres. [...] [L]as categorizaciones absolutistas de diferencia acaban siempre reforzando reglas normativas” (Scott, 1992: 106).

En el marco del liberalismo, e incluso en el de muchas de sus críticas, el reconocimiento de la diferencia es siempre expresado como excepción, caso especial, pero nunca como parte de la igualdad. Esto es así porque la igualdad es entendida en términos de identidad y el género en términos de diferencia. Desde esa concepción, la diferencia (el género, o mejor dicho, la diferencia sexual femenina) es lo opuesto a la igualdad universal de los seres humanos, es decir, es lo opuesto a una de las premisas del liberalismo. En tanto los conceptos igualdad y diferencia han sido construidos históricamente como opuestos, cada vez que es afirmada una diferencia de las mujeres con respecto a los varones, esto es leído como un intento de introducir en el ámbito de la igualdad aquello que la igualdad debe necesariamente excluir. Y por tanto, la única manera en que puede traducirse es como trato especial o medida de protección. La diferencia sexual se opone al ser humano liberal. La diferencia es un problema de las mujeres y de otras/os “diferentes” al estándar del individuo liberal masculino.

Si bien compartimos con Pateman la idea de que debemos tomarnos seriamente las identidades encarnadas, corpóreas, resulta problemático pensar que la alternativa al individuo masculino unificado tradicional sea la defensa de

² Para MacKinnon, “[c]uando la diferencia significa dominio como ocurre con el género, que las mujeres afirmen las diferencias es afirmar las cualidades y las características de la impotencia” (MacKinnon, 1995: 105).

dos figuras, una femenina y otra masculina. La diferencia sexual no es un fenómeno natural con el que hay que convivir sino una realidad indeterminada, cuyo significado se encuentra constantemente en disputa. “Cuando la exclusión fue legitimada por remisión a las diferentes biología de las mujeres y los hombres, la ‘diferencia sexual’ fue establecida no solo como un hecho natural, sino también como base ontológica para la diferenciación social y política. En la era de las revoluciones democráticas, las ‘mujeres’ se volvieron extranjeras políticas a través del discurso de la diferencia sexual” (Scott, 1996: 3). La subordinación de las mujeres sigue siendo, por supuesto, un dato de esa realidad, pero la lucha contra ella se plantea en formas también diversas, coyunturales y contingentes. El dilema igualdad-diferencia, aquel callejón sin salida en el que debíamos volvernos idénticas a los hombres para ser consideradas iguales, o debíamos afirmar y sostener nuestras diferencias al costo de la igualdad, deja de tener sentido cuando las identidades esenciales son cuestionadas.

Repensar las identidades y los sujetos colectivos nos permite también realizar un análisis del poder que no quede subsumido a las relaciones de subordinación o dominación. Es decir, posibilita entender la dominación como una forma de articulación del poder, pero no la única. Las mujeres en las sociedades liberales contemporáneas estamos subordinadas a los hombres, pero no lo estamos del mismo modo o en las mismas condiciones. Las relaciones de poder no son ni deterministas ni unilaterales: el poder es complejo, se presenta en diversas formas y se expresa a través de distintos mecanismos. La subordinación de las mujeres es real, pero también lo es que las mujeres pertenecemos a distintas clases, que habitamos países diferentes con diversos niveles de desarrollo, que nuestro deseo sexual es diverso, que tenemos distintas razas y distintas creencias.³ Cuando la supuesta experiencia de las mujeres se convierte en ontología o una perspectiva que se enuncia como verdad, se construye un sujeto unificado “mujeres” a partir del cual se codifican legalmente derechos. Pero si esta identidad es una identidad histórica y culturalmente circunscripta, cimentar sobre ella el análisis de la subordinación de las mujeres para apelar a un discurso universal de los derechos, tiene serias consecuencias excluyentes.

³ Podríamos entonces, por ejemplo, complejizar la siguiente afirmación de Pateman: “Una mujer puede ser madre ‘subrogada’ solo porque su condición de mujer se ha tornado irrelevante y se la declara un ‘individuo’ que presta su servicio. Al mismo tiempo, puede ser una madre ‘subrogada’ solo porque es *mujer*” (Pateman, 1995a: 298). Las mujeres que alquilan su cuerpo por dinero para llevar adelante un embarazo son, en su gran mayoría, mujeres pobres que encuentran en esta práctica una manera de satisfacer sus necesidades materiales. El lugar de nacimiento también es un factor importante: por los costos de la subrogación en los Estados Unidos, por ejemplo, muchas personas de este país buscan mujeres de Rusia, India y Ucrania para ser madres gestantes, ya que los costos del contrato y los procedimientos médicos son más accesibles, y los marcos legales más permisivos en estos países.

Es necesario someter a examen crítico esa construcción de igualdad-diferencia como par dicotómico para poder construir alternativas políticas no constreñidas por los límites de esta falsa antítesis. El feminismo no debería caer en la trampa de una elección imposible —como si alguna de las dos opciones estuviera realmente disponible, y la cuestión fuera un problema de estrategia—, pero tampoco creer que la salida de escape se halla en deconstruir o desarticular los binarismos y reemplazarlos por una multiplicidad de diferencias, porque, en palabras de Joan W. Scott, “no es un alegre pluralismo lo que necesitamos invocar” (Scott, 1992: 107).⁴ Reemplazar la centralidad de la diferencia sexual por una pluralidad de diferencias en las que el género pierda significado, no parece ser un camino alentador para la teoría feminista.

El valor político de la diferencia

Geneviève Fraisse ya nos alertó que el opuesto fundamental de la diferencia es la identidad y no la igualdad, y propuso reemplazar la oposición por la aporía: somos parecidas/os y diferentes (Fraisse, 2002). El vínculo que se ha establecido entre la igualdad y la diferencia es político: la oposición se mantiene solo si hace derivar de la diferencia la desigualdad. Así, la diferencia sexual se transforma en jerarquía a la vez que solo la identidad (ontológica) o semejanza garantizan la igualdad (política). La diferencia genera temor, pues ser considerado/a (o considerarse) diferente implica generalmente un desvalor. Collin sostiene en un sentido similar: “Ser iguales significa ser idénticos. Ser diferentes significa necesariamente ser desiguales” (Collin, 2006: 30).

En el marco de la teoría política, hablar de igualdad suele implicar ignorar las diferencias para considerar a las personas equivalentes con el objetivo de situarlas como igualmente beneficiarias de derechos. La igualdad política depende del reconocimiento de la existencia de diferencias de las que, en un contexto dado y con un propósito particular, hace una abstracción. La idea de derechos universales depende, de hecho, de esa abstracción. Las contradicciones o incongruencias afloran porque no se trata meramente de un conflicto entre principios universales y prácticas excluyentes —que podría parecer resoluble— sino del más intratable o indecible problema de la diferencia sexual.

El individuo abstracto —expresión de lo que los seres humanos tenemos en común— convive en tensión con los diferentes atributos que posee cada persona por separado. Pero sobre todo, la abstracción implica una negación del cuerpo y con él, de sus marcas. Estos supuestos mecanismos de inclusión, a la vez que se enfrentaron a las jerarquías y privilegios del antiguo régimen, definieron los límites de aquello que sería considerado individuo, relegando a quienes no se ajustaban a esas características a la categoría de lo diferente, en una posición claramente inferior. Sin embargo, la propia abstracción implica y requiere la di-

⁴ En un sentido similar, Fina Birulés afirma: “el caràcter subversiu de la diversitat no pot descansar en una mera multiplicació numèrica” (Birulés, 2014: 38).

ferencia. Un individuo es una unidad distintiva, con características especiales que lo vuelven único. Pero esta unidad es única en relación a otras/os, porque cada una de esas otras unidades es distinta. “La individualidad” afirma Scott, “requiere esa misma diferencia que la idea de persona humana prototípica estaba destinada a negar” (Scott, 1996: 7).

¿Cómo posicionarnos ante la diferencia sexual? Collin describe dos modos en los que se ha enfrentado la cuestión: o se invoca el sujeto-mujeres (posición esencialista que retomaremos más adelante, donde la diferencia es un factor determinante), o se recurre al sujeto humano, quitándole valor a la diferencia (posición universalista que neutraliza la diferencia como modo de acceso a lo universal). Las opciones, como ya hemos mencionado, parecieran ser “[i]gualdad en la diferencia o igualdad en la identidad” (Collin, 2006: 43). Cada una de estas posturas tiene importantes consecuencias teóricas y políticas: “Hay una razón de las mujeres, o hay una razón humana. Hay una reconciliación de las mujeres consigo mismas, o hay una reconciliación del hombre (humano) consigo mismo. La dominación disimula una diferencia identificable o bien la dominación produce un puro engaño de diferencia” (Collin, 2006: 30). La teoría feminista, a la vez que critica al sujeto moderno —racional, estable, autónomo, masculino—, reclama el derecho de las mujeres a ser “sujetas”, pero lo hace en términos políticos, no ontológicos.⁵ El no-sujeto, el no-uno, reclama su condición de “sujeta” política, su posibilidad de aparecer a través de su discurso y sus acciones en el ámbito público tanto como en el privado.⁶

Para Collin, la diferencia de los sexos no encuentra expresión teórica pues es del orden de la praxis. En este sentido, “[h]ay diferencia, pero los diferentes no son esencializables. Las dos afirmaciones, ‘mujer no existe’, o ‘mujer es esto’, son similarmente especulativas y similarmente inquisitorias” (Collin, 2006: 37). La diferencia no es teóricamente decidible, sino que se pone en práctica en las relaciones entre varones y mujeres. El modo de sacudirnos de toda metafísica de los sexos no es mediante su indiferencia, ni relocalizando o revalorizando las diferencias, sino mediante el actuar de las y los diferentes. No se trata en todo caso de definir lo que las mujeres son o deberían ser, sino de luchar por superar las desigualdades mediante el acceso equitativo y plural a las palabras y las acciones. La diferencia sexual no es ni una idea ni un hecho, y por tanto no es

⁵ En la lengua castellana el sujeto como sustantivo solo admite la declinación masculina (no así el adjetivo, que permite su uso femenino). A pesar de esta regla, me permito aquí el uso del término *sujeta* como sustantivo en femenino, para remarcar el carácter político del hecho de referirnos también a las mujeres como “[e]spiritu humano, considerado en oposición al mundo externo, en cualquiera de las relaciones de sensibilidad o de conocimiento, y también en oposición a sí mismo como término de conciencia”. Véase definición de sujeto en el diccionario de la RAE (2001).

⁶ “Así se lleva a las mujeres a quererse sujetos, o sea, a ocupar la posición de sujetos, aunque no sea más que para hacer oír la destitución del sujeto” (Collin, 2006: 32).

representable. No es otra cosa que un actuar. Surgido del centro de estas contradicciones, ambigüedades, incoherencias, inconsistencias, el movimiento feminista no teme a los dilemas, sino todo lo contrario: su fortaleza radica en explotar las tensiones, en saber sacar provecho de las paradojas. Ante la variedad de posiciones que la teoría feminista ha expresado a lo largo de la historia y ante la diversidad en que esa identidad colectiva “mujeres” ha sido concebida y construida, podemos pensar que es tal vez allí, en el habitar la paradoja, donde es posible identificar las continuidades teóricas y políticas de esta corriente de pensamiento. Allí reside, en gran parte, su potencial subversivo y desestabilizador, y su poder creativo. La paradoja, a diferencia de la tensión o la contradicción, ancla en lo irresoluble. Pero la potencia de la paradoja radica en su capacidad para desafiar lo dado, la autoridad establecida, la opinión dominante. En su uso coloquial, la paradoja desafía la ortodoxia: “Quienes ponen en circulación una serie de verdades que desafían pero no desplazan a las creencias ortodoxas, crean una situación que vagamente coincide con la definición técnica de paradoja” (Scott, 1996: 4-5). El feminismo surgió argumentando sobre los derechos de las mujeres y su libertad, en un contexto en que estos conceptos eran exclusivamente masculinos. Las mujeres reclamaban “los derechos del hombre” para las mujeres. Parecía una paradoja, pero se trataba de reclamar una transformación en la naturaleza de ese régimen político. La paradoja siguió siendo, de todos modos, estructuradora del discurso político feminista. No trataremos aquí de resolver estas paradojas, pues su sentido mismo radica en su carácter irresoluble. Pero tampoco se trata solamente de abrazar y celebrar la paradoja, sino de pensar y esbozar alternativas.

La raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad, complejizan las identidades, alteran los estatus de género, ponen en cuestión el significado de “mujeres”. Pero un mero énfasis en las diferencias, la heterogeneidad, la pluralidad, la multiplicidad, no basta. No se trata de adicionar atributos, ni siquiera de pensar en términos de intersección. Pues no somos solo oprimidas/os sino también producidas/os por estos discursos, a través de complejos mecanismos y múltiples poderes sociales, en un proceso que no siempre es coherente ni estable. Es necesario trabajar desde una condición situada, encarnada, contextualizada, histórica del sujeto. La pregunta central pareciera ser entonces ¿es posible enunciar un nosotras que incorpore las diferencias y la diversidad? La política feminista necesita una concepción de las mujeres como colectivo social, sin que esto indique una identidad previa del sujeto femenino. Sostener la crítica al sujeto unificado no implica la imposibilidad de hablar de nuestras experiencias en tanto mujeres, solo las sitúa como experiencias de un contexto y condiciones determinadas, que no pueden ser promovidas como una verdad incontestable. Pero esto no supone que se consideren experiencias individuales imposible de ser recogidas en ciertas generalizaciones situadas, medidas y contingentes. Como sugeríamos unas líneas más arriba, el tema no parece estar bien planteado cuando se describen dos alternativas extremas: o bien existe una “condición

femenina” inmutable fundada en un *a priori* del ser mujer, o esta premisa es negada y entonces no puede existir ninguna forma de unidad colectiva ni de política feminista. El desafío es complejizar y situar esa identidad colectiva: dar cuenta no solo de las interacciones entre posiciones de sujeto y subjetividades, sino también de las que ocurren al interior de cada individuo.

Ahora bien, ¿es posible hacer compatibles la universalidad y las diferencias? ¿Pueden articularse principios generales y abstractos de justicia y derechos en el marco de un feminismo transcultural atento a la diversidad? Si bien debemos redoblar los esfuerzos para evitar los riesgos de reproducir prácticas neocolonialistas o sesgadas por la propia cultura occidental, podemos pensar categorías de análisis acerca de la desigualdad entre los sexos compatibles con el respeto por las diferencias culturales. La especificidad contextual no debería hacernos caer en un relativismo que valore de igual modo la libertad y la opresión.

Recorramos brevemente, a modo de ordenar lo expuesto hasta aquí, las tres fases propuestas por Nancy Fraser (1997) en su genealogía de los debates sobre la diferencia en el feminismo norteamericano. La primera, centrada en la “diferencia de género”, amparó a las “feministas de la igualdad” y “feministas de la diferencia” confrontando acerca de la naturaleza y causas de la injusticia de género, y sobre sus posibles soluciones. En segundo lugar, el debate se focalizó en las “diferencias entre mujeres” a partir especialmente de la producción teórica y política de mujeres lesbianas y afroamericanas, quienes criticaron al feminismo hegemónico por privilegiar el punto de vista de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media. En palabras de Fraser, “el movimiento había estado preocupado de manera tan exclusiva por la diferencia de género, que había dejado de lado las diferencias entre las mujeres” (Fraser, 1997: 236). La tercera fase —muy difícilmente separable de la segunda, aunque Fraser así la presente— avanza hacia “las diferencias múltiples que intersectan” (Fraser, 1997: 249). De este modo, no solo el género sino también la clase, la raza, la sexualidad, la nacionalidad, la religión, la etnia, pasaron a formar parte fundamental de la teorización y de la política feminista. En este marco, los debates a los que ya hemos hecho mención en torno al “antiesencialismo” —escéptico frente a la diferencia y a la identidad— y al “multiculturalismo” —promotor de ambas—, amenazan con volver a encerrarnos en dilemas imposibles mientras resuenan en ellos los ecos del enfrentamiento igualdad-diferencia.

La intención aquí no es afirmar de ningún modo que se haya superado el debate igualdad-diferencia, ni que deba ser superado. Considero que debemos seguir formulando —pues siguen siendo necesarias— muchas de las viejas preguntas, pero en el marco de las nuevas problemáticas que la teoría feminista ha venido planteando. Si bien el antisencialismo y el multiculturalismo han contribuido —y mucho— al análisis de las identidades y la pluralidad, no deberíamos permitir que la fiebre deconstructiva o la *multiplurimania* nos hagan desembocar en la impotencia política y el abandono de las preguntas acerca de la

igualdad o del valor de la diferencia. Las reflexiones de MacKinnon a este respecto resultan reveladoras:

si no existen las mujeres, porque solo hay mujeres particulares, tal vez las personas negras no existan tampoco, porque se encuentran divididos/as por sexo. Probablemente las lesbianas no puedan existir tampoco, porque están divididas por raza y por clase; si no existen las mujeres, la mujer identificada con las mujeres tampoco existe, excepto en su cabeza. Nos vemos reducidas/os a individuales/os que, vaya coincidencia, es justamente el lugar en el que el liberalismo nos coloca. Con su afirmación de los elementos que las mujeres tienen en común en toda su diversidad, es el feminismo quien rechaza la idea de que “la mujer” es una categoría pre-social, es decir, determinada biológicamente, y la idea de que todas las mujeres son iguales. El feminismo y el esencialismo no pueden ocupar el mismo espacio. (MacKinnon, 2000: 698)

Las identidades y los esencialismos

Sin embargo, las discusiones en torno al esencialismo y al antiesencialismo siguen cruzando los debates de la teoría feminista. Pero, ¿cuál es el problema con los esencialismos? ¿Por qué, cada vez que en los últimos años una feminista amaga una generalización sobre la categoría mujeres, se apresura a fundamentar que su postura no es esencialista? En primer lugar debemos señalar que las características sobre las que se construyen las esencias, lejos de ser dotes naturales, son atributos, méritos y fortalezas que las mujeres han desarrollado bajo las condiciones de opresión, obstáculos y restricciones en las que sus vidas se despliegan. Y si bien resulta útil destacar, reconocer y apoyar estos valores, debemos tener cuidado de no promover las condiciones que han permitido que estos se desarrollen. En segundo lugar, el problema radica en la noción de identidad a la que el esencialismo nos hace arribar. Esta noción pareciera desconocer que una vez dinamitada la unidad y estabilidad del sujeto moderno, la historia del sujeto se entiende como la historia de sus identificaciones, sin ninguna identidad trascendente o verdadera que deba ser recuperada. Asumir la estabilidad de la categoría “mujeres” implica además asumir su corolario: una estable categoría “hombres” en el marco de un sistema de relaciones de poder, que se traducirían como incontestables e inevitables relaciones de subordinación. Pero si no hay detrás de la “mujer” una esencia unificadora, no necesitamos seguir teorizando caminos para encontrarla. No hay identidades estables dadas de antemano, no existen puntos de fijación preestablecidos sino fijaciones parciales, que se enmarcan en lo que Chantal Mouffe llama una “dialéctica de inestabilidad/fijación” (Mouffe, 1999: 109 y ss.).

El peligro que ven muchas teóricas feministas en la deconstrucción de las identidades “esenciales” es que devuelva como resultado la imposibilidad de la

acción política feminista. Es decir, si no mantenemos, aunque de manera precaria, al sujeto mujeres como una identidad coherente, ¿de qué modo construir un movimiento político con objetivos centrados en las mujeres? La propuesta de Françoise Collin de una política no metafísica nos puede guiar hacia la salida del atolladero en el que nos encontramos cuando intentamos armonizar la crítica del sujeto moderno con la afirmación del sujeto que necesita toda teoría y práctica política. La llamada muerte del sujeto es en realidad para Collin su inscripción entre la vida y la muerte: “La toma de conciencia de la alteración, es decir, del hecho de que el sujeto no es amo, y no es transparencia de sí mismo para sí mismo, no significa su muerte más que para quien confunde al sujeto con lo Uno” (Collin, 2006: 41).

Otras autoras, como es el caso de la mencionada Mouffe, discurren en un sentido similar: “Solo 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 acerca de la multiplicidad de las relaciones de subordinación” (Mouffe, 1999: 110). La idea de una diversidad de “posiciones de sujeto” en la que cada una/o de nosotras/os se encuentra es ciertamente atractiva, igual que la afirmación de que estamos atravesadas/os por una diversidad de discursos en un constante fluir de sobredeterminaciones y desplazamientos. En este marco de sujetos inestables y contradictorios y de identidades precarias y siempre contingentes, de formaciones discursivas que construyen las diferentes posiciones de sujeto, ¿hay lugar para la agencia? En otras palabras ¿queda espacio para la acción política?

Sostendremos que sí, si evitamos caer en dos peligrosos extremos en el marco de estos debates: un antiesencialismo radical que concibe todas las identidades y diferencias como opresivas, y su inverso, un multiculturalismo exacerbado que celebra todas las identidades y diferencias como merecedoras de reconocimiento. Una vía posible para evitar esa encrucijada podría alcanzarse apelando a la noción de cadena de equivalencias propuesta por Laclau & Mouffe (2006: 129-190). La posibilidad de articular las diferentes luchas de diversos grupos y sectores subalternos, de establecer vínculos —aunque contingentes— entre ellos, es lo que habilita la transformación en el campo político. Es posible hablar de “mujeres” —un significante que refiere a un sujeto colectivo— sin tener que pedir perdón, sabiendo que con esto no referimos a una esencia común compartida, sino al “resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales” (Mouffe, 1999: 112). El valor de la propuesta de Mouffe radica entonces en que, a diferencia de otras corrientes críticas no-esencialistas, la dispersión de posiciones de sujeto no desemboca en la impotencia política.

Otro desarrollo teórico importante en esta dirección está representado por la propuesta de Linda Alcoff (1988) de entender la definición del concepto “mujer”

no a través de un conjunto de atributos sino de una posición particular, pues reorienta la atención al contexto en el que las personas están situadas en lugar de a sus características internas. Las definiciones esencialistas se basan en nociones innatas que por tanto son independientes de toda situación externa con respecto a posiciones relativas en relación a otras/os, a contextos históricos o sociales. Por el contrario, una definición en términos posicionales como la propuesta por Alcoff, coloca las identidades en una relación constante con su entorno, con sus contextos sociales, económicos, culturales, ideológicos y políticos. Se trata de poder identificar a las mujeres por su posición relativa en esta trama de relaciones, a la vez que la identidad de las mujeres se constituye a partir de esa posición, desde su propia interpretación y reconstrucción. De este modo, entendido en términos de identidad política, el género —no natural, ni universal, ni biológico, ni ahistórico— se revela como una posición desde la que actuar políticamente. Alcoff define la posicionalidad del siguiente modo:

Por lo tanto, el concepto de posicionalidad incluye dos puntos: primero [...] que el concepto de mujeres es un término relacional identificable sólo dentro de un contexto (en constante movimiento); pero, en segundo lugar, que la posición en la que las mujeres se encuentran se puede utilizar de forma activa (más que trascenderla) como un lugar para la construcción de sentido, un lugar desde donde se construye un significado, en vez de simplemente el lugar donde un significado puede ser *descubierto* (el significado de la feminidad). (Alcoff, 1988: 434, énfasis en el original)

La teoría feminista necesita un sujeto que sea entendido desde la propia idea de posicionalidad, con una identidad que se va conformando a partir de “elecciones” enmarcadas en un contexto fluido y cambiante. Desde esta concepción, podemos enunciar la categoría “mujeres” como una posición desde la que la política feminista puede emerger y actuar. Ser mujer es ocupar una posición en un contexto determinado y sobre todo, es tener la capacidad de decidir qué hacer con esa posición y la posibilidad de actuar políticamente para alterarla, modificando el contexto.

De este modo es posible pensar en diversas formas de unidad y de acción conjunta. Para usar términos de Mouffe, pueden darse “fijaciones parciales” que establezcan modos “precarios de identificación” en torno a la categoría mujeres, que sirvan de base para articular una identidad que sostenga la lucha política feminista (Mouffe, 1999: 107-126). La crítica al esencialismo no debiera conducir al rechazo de la categoría misma de identidad. Pero si sostenemos un proyecto teórico y político que se alce contra las formas de subordinación que existen en las diversas relaciones sociales, resulta más pertinente entender las identidades como construidas a partir de diferentes posiciones de sujeto que interpretarlas reduciéndolas a una posición singular o a un conjunto de atributos o características.

El escenario en el que nos encontramos es complejo y la articulación con otros movimientos sociales resulta imprescindible. Es preciso seguir contribuyendo al avance de una teoría feminista que repiense y cuestione los conceptos universales y ponga de relieve las paradojas de la lógica de los derechos, consciente de que la totalidad o lo universal es radicalmente inconmensurable. Que cuestione las identidades esenciales, pero que no permita que el “qué hacer” se diluya sin más en un “quiénes somos”. Las luchas políticas son complejas, y están plagadas de ambigüedades. El movimiento feminista no puede permitir que sus argumentos deban encajar en categorías preexistentes y que su política se vea encorsetada en dicotomías que no le pertenecen. En este artículo hemos abogado por un feminismo que visibilice y socave las relaciones de poder que sostiene el concepto de igualdad como opuesto a la diferencia, sin por eso renunciar a la exigencia de igualdad política —necesaria justamente porque somos diversas/os y plurales—, y al reconocimiento e inclusión de las diferencias en el marco de la justicia. Las mujeres debemos ser concebidas como personas libres e iguales desde los orígenes en las narraciones de la génesis del poder político y, a partir de allí, desde esa plena inclusión en la comunidad política, reclamar un tratamiento justo de nuestras diferencias. De este modo se garantizarían iguales oportunidades, recursos y capacidades a todas/os las/os ciudadanas/os. Una igualdad que solo se logra en la semejanza es siempre una igualdad para pocos. Por eso la necesidad de insistir en las diferencias: como constitutivas de las identidades individuales y al interior de las identidades colectivas, como históricamente cambiables, contingentes, inestables. Como significado mismo de la igualdad y como fundamento de la libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, Linda (1988), “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs*, 13, 3: 405-436.
- Birulés, Fina (2014), *Entreactes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, Canet de Rosselló, Edicions Trabucaire.
- Collin, Françoise (2006), *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria.
- Fraisse, Geneviève (2002), *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid, Minerva. [2001]
- Fraser, Nancy (1997), *Iustitia Interrrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2006), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. [1987]
- MacKinnon, Catharine (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra. [1989]

- (2000), “Points against Postmodernism”, *Chicago-Kent Law Review*, 75, 3: 687-712.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós. [1993]
- Pateman, Carole (1990), “Sex and Power”, *Ethics*, 100, 2: 398-407.
- (1995a), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos. [1988]
- (1995b), “The Patriarchal Welfare State”, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press: 195-204. [1989]
- Real Academia Española (2001), *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe.
- Scott, Joan. W. (1992), “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, *Debate feminista*, 3, 5: 87-107. [1988]
- (1996), *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press.

