

DE INJUSTICIAS DISTRIBUTIVAS Y POLÍTICAS IDENTITARIAS. UNA INTERVENCIÓN EN EL DEBATE BUTLER – FRASER

Claudia Bacci, Laura Fernández y Alejandra Oberti*

Cuando a la casa del lenguaje se le vuela el tejado y las palabras ya no guarecen, yo hablo.

Las damas de rojo se extraviaron dentro de sus máscaras aunque regresarán para sollozar entre flores.

No es muda la muerte. Escucho el canto de los enlutados sellar las hendiduras del silencio. Escucho tu dulcísimo llanto florecer mi silencio gris.

Alejandra Pizarnik, *Fragmentos para dominar el silencio*

Resumen: Este texto es una intervención en el debate que mantuvieron las teóricas del feminismo Nancy Fraser y Judith Butler. Ese intercambio polémico, que abre una serie de interrogantes en torno a la potencia crítica de la teoría feminista, es aquí abordado desde las implicancias políticas de las reflexiones de las autoras para pensar la cuestión de la unidad de la izquierda en la actual coyuntura, y el lugar del feminismo y la teoría queer en la necesaria transformación política y social.

Palabras-clave: teoría feminista; injusticia distributiva; identidades políticas.

Nos proponemos considerar algunas de las implicaciones teóricas y políticas del debate mantenido entre Judith Butler (1999) y Nancy Fraser (2000) en las páginas de la *New Left Review* y que la revista político cultural argentina *El Rodaballo* publicó en sus números 9 y 10. Este debate se enmarca en la discusión acerca del estado de la izquierda en la actualidad. Se trata de pensar cierta unidad de la izquierda en la coyuntura particular del capitalismo tardío y el lugar que

el feminismo y otras expresiones tendrían en ese espacio político.

Intervenir en este debate implica en primer lugar preguntarse acerca de la posición desde la cual se interviene. ¿Qué significa leer a esas autoras en la Argentina y en el comienzo del nuevo milenio? ¿Qué implicancias políticas y académicas tiene esta lectura? ¿Hasta qué punto nos involucra aquí, en el sur, en los márgenes, el intercambio polémico entre dos

mujeres situadas en el otro extremo del mundo académico?

A partir de estos interrogantes, produciremos una lectura acerca de la sujeta de conocimiento del saber feminista y en especial en torno de las sujetas y sujetos a cargo de la necesaria transformación social y política. Estos textos se nos ofrecen vivos en su productividad teórica y política, y tal productividad puede encontrarse tanto en los momentos de afirmación como en sus fallas y contradicciones. Para situarnos en la polémica, desarrollaremos algunos planteos teóricos de Judith Butler que son centrales para comprender la argumentación de "Meramente cultural". Luego incorporaremos las objeciones que le realiza Nancy Fraser.

En *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*, Butler (1998) plantea que contrariamente a la idea de sujeto constituido como una identidad estable y esencial preexistente a toda determinación estructural, el/la sujeto/a se conforma como una identidad inestable y difusa que se define actuando. Cruzando la teoría fenomenológica con el concepto de "actos de habla performativos" (tomado por ella del lingüista J. Austin), propone el uso del concepto "acto performativo de género", entendido como el proceso de constitución de la identidad genérica. Los actos de habla performativos son actos discursivos que en su enunciación otorgan realidad a aquello que nombran, y exceden ampliamente las producciones del lenguaje. A través de este concepto la autora rescata la capacidad productiva-reproductiva del discurso, ya que estos actos no son realizados de manera

voluntaria o espontánea: suponen siempre repetición y recitación. En este sentido, los actos performativos de género se asemejan a un libreto teatral, por el cual los sujetos y sujetas escenifican sus identidades en el mismo acto en que las conforman. Por lo tanto, no se puede pensar en sujetos/as que sostienen máscaras pues no hay un "yo" que asuma los diferentes "roles" sociales en los que se encuadra su accionar.

Se introduce así una nueva dimensión a la crítica del sujeto moderno, que problematiza la división cuerpo-mente. Butler (1998, p. 300) remitiendo a Merleau-Ponty nos habla de cuerpos actuantes, no como una mera materialidad, sino en su condición de portadores de significación: "[...] el cuerpo es una 'situación histórica', como lo declara de Beauvoir, y es una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica". Se trata de una metáfora teatral que Butler rescata y fusiona en su categoría de género, en tanto proceso en el cual la identidad de género es actuada, reproducida y producida en/por un cuerpo sexualizado, cuerpo que es materialización historizada de un sexo.

Butler diría entonces que el género es una actuación dramática del cuerpo que no refiere a ninguna esencia preexistente o manifiesta en el cuerpo mismo, a diferencia de una definición persistente en cierto feminismo que toma al género como resignificación cultural de lo biológico corporal. Esta definición "cultural" del género insiste en la idea de una base biológica de sustentación de las identidades genéricas, contra la cual se sitúa Butler. El género en tanto que actuación, por el contrario, es una especie de estrategia de supervivencia que se oculta a los

ojos de sus actores, un “fetiche” que confunde categorías biológicas y culturales: “encantamiento” y “cosificación” simultáneas de una ficción materializada en estilos corporales. El libreto así ritualizado es repetido discursivamente en forma paródica siempre, ya que no hay un “original” que reproducir. A su vez, el cuerpo generizado, investido con las marcas de “su” género, exige una correspondencia, una coherencia entre el cuerpo-sexo y el cuerpo-género.

El concepto de *parodia* deviene central en esta estrategia de producción /reproducción del género. Proveniente de la teoría literaria, la parodia fue definida por Bajtín (1978) como un “híbrido bilingüe premeditado”, exterior al poder que socava y del cual pone en escena el conflicto que lo anima. En este sentido, el “efecto paródico” alcanza a todo discurso:

Cualquier género, cualquier discurso directo - épico, trágico, lírico, filosófico- puede y debe convertirse en objeto de representación, “burla” paródica, travestizante. [...] la parodia obliga a percibir los aspectos del objeto que no entran en el género, en el estilo en cuestión” (BAJTÍN, 1978, p. 114, tradução nossa).

El carácter propio del discurso paródico es doble: exhaustividad, porque completa al discurso directo, repone lo parcializado; y disidencia, porque se alista siempre en el campo de los discursos dominados. Las posibilidades paródicas del género se encuadran así en las prescripciones punitivas disponibles culturalmente, en el complejo sentido que Foucault da al concepto de “poder” como instancia represiva-reproductiva-producc-

tiva de los cuerpos, sus estilos sexuales y sus géneros.

Aquí la distinción entre “*performance*” (“representación” que alude a la metáfora teatral anteriormente descrita) y “*performativity*” (tomado de la lingüística) se vuelve relevante, ya que si el primero presupone un sujeto constituido en actor de un papel, que lo sobreexiste, el segundo hace hincapié en la forma en que el género es “inventado” en el transcurso de su representación. De allí su carácter de ficción reguladora, que al volverse una “realidad” en los cuerpos, prácticas y deseos, se autolegitima como una “esencia” que se expresa, y a la vez oculta, su origen. Esta puesta en coherencia de géneros, sexos, prácticas sexuales y deseos es un efecto de dichas regulaciones, expresadas en la institución de una matriz cultural de inteligibilidad de las identidades genéricas, matriz que se basa en la oposición y binariedad de la heterosexualidad obligatoria. Esta matriz heterosexual se encuentra “abierta a la rearticulación”, sufre “fallas” y “desvíos” en el proceso de reproducción que señalan la “torpeza perpetua” de las prescripciones genéricas.

El género no está pasivamente inscrito en el cuerpo, y tampoco está determinado por la naturaleza, el lenguaje, lo simbólico o la apabullante historia del patriarcado. El género es lo que uno asume invariablemente, bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer, [...] (BUTLER, 1998, p. 314).

Entre esta multiplicidad de maneras de vivir el género, Butler recupera el lema feminista de “*lo personal es político*”, a fin de incorporar las posibilidades subversivas que contiene el acto de gé-

nero: la ambigüedad a la que da paso la ficción del género, regulada y regulativa ciertamente, pero a la vez inestable e históricamente construida. La repetición paródica y la representación de identidades "desviadas" subvierten el orden de los cuerpos y deseos en el sistema binario de géneros, confunden la lectura de las prácticas dentro de la matriz genérica. Sin embargo, Butler advierte el peligro de recuperación a que están sometidas dichas lecturas subversivas por parte de los discursos dominantes, luchando por la hegemonía discursiva acerca de las identidades sociales y subjetivas.

Respecto a la práctica feminista y su utilización de la categoría "*mujer*", señala el problema de enunciar una sujeta esencial para la política feminista en dos de las posturas que se reconocen como paradigmáticas. Por un lado, se encuentra la corriente que supone la existencia de una "*Mujer*" representable políticamente, y por otro las interpretaciones que, reconociendo la debilidad de esta ontología, recuperan el término "*mujeres*" como útil para la práctica política. Respecto de la primera, su teoría del género haría obvia la imposibilidad de una sujeta tal a ser representada, a riesgo de caer en un esencialismo universalizante y reductivista. En referencia a un uso político del término "*mujeres*", que contemple a la vez su inexistencia ontológica, señala que se corre el riesgo de borrar la base sobre la que sustentar la práctica. Por lo visto hasta aquí, Butler se opone a una idea de la práctica política basada en la representación, y por ello entiende que ambas posturas impiden la construcción de una genealogía crítica de la constitución del género tanto como de su flagrante producción. Ambos discursos harían pie finalmente en la "diferencia

sexual" como fundamento de una práctica feminista, cosificando las identidades genéricas y, en el mismo acto reproduciendo las prescripciones binarias del género y su carácter "heterosexual". La autora aclara que "se requiere cuidado respecto a ese lenguaje teórico, porque no reporta simplemente una experiencia pre-lingüística, sino que construye esa experiencia así como los límites de su análisis." (BUTLER, 1998, p. 314).

En este punto, Butler establece una correspondencia entre su conceptualización del género y una práctica política feminista deseable. Es decir, así como el género se *produce* performativamente, muta y trastoca los libretos, reacomoda a los actores y se fortalece, las estrategias de una política feminista deben contraponer una práctica disruptiva, subversiva y dinámica. Sin esta condición el feminismo corre el riesgo de ser una instancia más de la producción del género que supuestamente denuncia. De allí la potencialidad política que reclama a un concepto "género" así disperso e inubicable, que pueda contener críticamente "otros" complejos históricos referidos a cualquiera de las áreas que el género actualiza, incluyendo con ello también al propio cuerpo. Si aceptamos que "no hay nada en un sistema binario de género que esté dado" (BUTLER, 1998, p. 314), entonces las puertas al cambio y a la innovación están abiertas. También lo está la posibilidad de una adaptación a los esquemas dominantes, por lo cual una política feminista no puede anclarse en una retórica de la representación especular, a riesgo de renunciar a una perspectiva necesariamente crítica y revulsiva, resistente a la recuperación.

Nancy Fraser organiza su respuesta a Butler alrededor de tres argumentos principales. Intentaremos a continuación contraponer cada uno de ellos y proponer una tercera lectura. En primer lugar, Butler señala la aparición de algunos discursos que denuncian a los nuevos movimientos sociales como “meras” luchas culturales o identitarias que dejarían de lado la discusión por la distribución y coadyuvarían a la división de la izquierda. Para esta autora no sólo se trata de una argumentación anacrónica sino también la búsqueda forzada de una unidad que sólo puede resultar ortodoxa. Señala que el neomarxismo mantiene cierto aire conservador, incluso en algunos autores que han probado su compromiso con las causas que ella misma defiende. De allí, la referencia a Fraser quien a su vez interpreta que el rechazo de Butler tiene que ver con la caracterización de las luchas identitarias como de reconocimiento, relegadas al orden de lo simbólico.

En su respuesta Fraser (2000, p. 25) enfatiza que: “la distinción normativa entre injusticias de distribución e injusticias de reconocimiento es central en mi encuadre”. Acto seguido enuncia que ambas injusticias son igualmente importantes y que no es necesario demostrar que el no reconocimiento implica mala distribución para certificar que es injusto. Avanza en su planteo con lo que ella llama una “buena noticia”: las luchas por el reconocimiento no necesitan probar que amenazan al capitalismo para demostrar que son luchas justas. Según Fraser, las injusticias que provienen de un mal reconocimiento son tan graves como las distributivas, los daños culturales no son reflejos superestructurales de los daños económicos y ambos son irreductibles entre sí. Afirmar lo contrario

sería recaer en el modelo base superestructura y en el monismo economicista, propio de la ortodoxia marxista (de cierto marxismo que todos queremos olvidar). Sin embargo, su caracterización del orden social contemporáneo implica una escisión entre lo económico y lo cultural o simbólico, en contraposición con lo que se ha dado en llamar “sociedad de consumo”, definición propia del capitalismo en sociedades avanzadas. En estas sociedades podemos comprobar una expansión de las relaciones capitalistas de producción que resignifican las demás esferas de las relaciones sociales, incluidas lo que Fraser caracteriza como la vida privada y personal.

En el mismo sentido, creemos leer que Butler va un paso más allá en su análisis crítico de esa distinción. La cuestión no sería para esta autora un problema de localización sino más bien el hecho de que la política sexual y las prácticas del intercambio sexual, por sus mismas características, borran la separación – incluso analítica – entre lo económico y lo cultural.

Como fue dicho anteriormente, Butler parte del supuesto de la heteronormatividad del género, de la coherentización de las sujetas y los sujetos según esa regla binaria, oposición “sexual” que es la base de la institución familiar reproductora no sólo del sistema de sexo-género, sino de todo el constructo de la identidad social y subjetiva, lo cual por supuesto incluye las posiciones de clase, etnia y raza. La producción y reproducción de las/los sujetas/os no puede analizarse separadamente en un orden económico-social y otro cultural-simbólico. Los cuerpos mismos no

pueden ser desmembrados de sus instancias significativas. En tanto que materialidades cargadas dramáticamente de significación y de posibilidades disruptivas, los cuerpos son producidos en el acto mismo de reproducción de un orden social que excede ciertamente al género, pero que al contenerlo no puede soslayar esta estructura de corporización, este gerundio de los actos de género performativos. Así, la imbricación entre reglas de heterosexualidad, reglas de reproducción de un orden social y económico, y reglas de distribución de los cuerpos en el espacio simbólico y material, impide cualquier intento de "ordenar" jerárquicamente las luchas sociales según un patrón de "opresiones originarias", supuestamente más urgentes. El efecto fetichista que el género opera sobre el sexo, las prácticas, y los deseos sexuales, junto con su normativización, parecen estar ocultando a Fraser, sino la injusticia de las luchas queer, gay y lesbianas que ella está dispuesta a reconocer, al menos las implicancias políticas de desestimarlas como parte de las luchas por la transformación de la sociedad capitalista en tanto tal. Una operación similar, se diría que una lucha por la hegemonía dentro del marxismo, sustentaba las discusiones acerca de la pertinencia "estructural" de las luchas feministas en el contexto más amplio, de las luchas por el cambio social en décadas pasadas.

En relación con el segundo argumento de Butler, según el cual la familia es parte del modo de producción, en consecuencia la regulación heteronormativa de la sexualidad es central al funcionamiento de la economía política y las luchas contemporáneas contra esa regulación "amenazan la viabilidad del sistema

capitalista", Fraser responde que este razonamiento se presenta en dos variantes: una definicional y otra funcionalista. En la primera, la regulación heterosexual pertenece por definición a la estructura económica. Aquí Butler estaría deshistoricizando la idea de estructura económica y vaciándola de su fuerza conceptual. Perdería, de este modo, la especificidad de la sociedad capitalista como forma distinta y particular de organización social, donde el vínculo entre el modo de regulación sexual y el orden de las relaciones económicas, según Fraser, está atenuado. Borraría, así, la brecha entre el orden económico y el del parentesco, entre la familia y la vida personal, entre el status y la jerarquía de clase, que el capitalismo contemporáneo contiene. Butler, entonces, estaría ciega a la historia al considerar la regulación sexual como una parte de la estructura económica. En la variante funcionalista, la regulación heteronormativa sería funcional a la expansión de la plusvalía. Para responder a esta segunda variante, Fraser escoge una solución rápida: empíricamente el capitalismo, simplemente no necesita de esa normatividad.

No sería necesario, entonces, emprender la titánica tarea de destruir al capitalismo para lograr el reconocimiento de gays, lesbianas, transexuales, travestis y todas aquellas sexualidades no normativas, ellas pueden encontrar un lugar bajo el sol capitalista con sólo reestructurar las relaciones de reconocimiento. El problema que Fraser detecta en el argumento funcionalista de Butler es que éste habría actualizado lo peor del feminismo socialista de los 70, aquello que la autora denomina visión hipertotalizante de la sociedad, por la cual no es posible distinguir el estatuto diverso que tienen

las distintas formas de opresión; aunque con esa generalización no sabemos a qué autoras y planteos se refiere porque no aclara qué es para ella lo peor de dicha tradición.

Esta doble acusación se resume en la argumentación de Fraser en el sintagma "anacronismo teórico". Así, la autora marca la supuesta indiferencia de su interlocutora con respecto a la historia. Al contrario, vemos que esta dimensión es para Butler un supuesto implícito en el concepto actos performativos de género, el cual no se puede entender por fuera del tiempo y la historia. Es más, Fraser pierde de vista la misma historicidad que le exige a Butler, al no percibir la especificidad del capitalismo tardío al que remite su análisis. Considera al mismo como un orden regido por una lógica monolítica de acumulación de plusvalía, cuya relación con el orden de la regulación sexual se encuentra "atenuada". Sin embargo, en el capitalismo contemporáneo la división entre una lógica de la acumulación y otra de la regulación sexual no es pertinente, como ya fue señalado en este mismo apartado.

El tercer argumento, que según Fraser, Butler estaría utilizando, es tal vez el eje que permite comprender la enorme distancia en el pensamiento de ambas autoras: la distinción entre lo material y lo cultural. Aquí la tesis de Fraser es que Butler se equivoca cuando sostiene que ella separa la esfera material de la cultural, porque la distinción que estaría planteando es entre lo económico y lo cultural. Esta distinción no está situada, para Fraser, en el plano ontológico sino en el socio teórico. La separación sería

propia de las sociedades capitalistas y es por eso que habría que mantenerla en el análisis. Como ya fue mencionado, Fraser estaría prestando poca atención a las condiciones en que el capitalismo se reproduce en la actualidad. Citando a Mouffe y Laclau (1987, p. 183):

No se puede comprender la actual expansión de la conflictualidad social y la consecuente emergencia de nuevos sujetos políticos, sin situar a ambos en el contexto de mercantilización y burocratización de las relaciones sociales.

Así, los nuevos movimientos sociales no estarían reclamando "meramente" por un reconocimiento social denegado, sino que contendrían en sí mismos posibilidades de impugnación al orden capitalista hegemónico, al poner en cuestión su estabilidad interna.

Ya señalamos que para Butler la política sexual borra la distinción entre lo económico y lo cultural. Ahora agregamos que para ella la política sexual es "un modo específico de producción sexual e intercambio que se esfuerza en mantener la estabilidad de género, la heterosexualidad y la naturalización de la familia" (BUTLER, 1999, p. 57).

Quisiéramos agregar un punto de desencuentro implícito en la discusión y es, paradójicamente, el de la unidad. El artículo de Butler revisa las condiciones de la unidad de la izquierda y la inclusión de nuevos movimientos sociales. Le preocupa la forma de esa inclusión no sólo porque puede derivar en una nueva ortodoxia sino porque suprimiría la potencialidad de las diversas expresiones políticas.

Este rechazo a resubordinarse a una unidad que caricaturiza, disminuye y domestica la diferencia se transforma en la base de un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la "unidad" lleva consigo la cifra de la promesa democrática de la izquierda. (BUTLER, 1999, p. 57).

A Fraser también le preocupa el tema de la unidad pero no "lee" las comillas que Butler le impone a ese concepto. Cree que el problema se resuelve integrando las diversas corrientes al interior de la izquierda aceptando la validez de las luchas de reconocimiento. De ello infiere un acuerdo político con Butler por encima de los desacuerdos teóricos. Sin embargo, como vimos anteriormente, la obra de Butler supone una crítica radical a la concepción filosófica del sujeto y a las prácticas políticas tradicionales. Por lo tanto, la distancia teórica es, a la vez, una distancia política que la respuesta de Fraser elide.

Al principio de este artículo nos hacíamos una serie de preguntas acerca de la productividad política de estas lecturas. Retomemos uno de los interrogantes: ¿qué nos aporta involucrarnos en este intercambio?

Por supuesto no hay una única respuesta, por supuesto podríamos responder que la lectura en sí misma es productiva y placentera y que no necesita ninguna justificación más allá del "placer del texto", del placer que produce, que nos produce adentrarnos en este debate.

Sin embargo, hay algo que va más allá cuando las mujeres se ponen a discutir estos temas y cuando deciden escribir sobre ellos. Entonces, como

decíamos al principio, la lectura y la escritura toman la forma de una intervención entendida como la posibilidad de "trazar las líneas de demarcación adecuadas para abrir el camino a un planteamiento correcto de los problemas de la crisis" (ALTHUSSER, 1975, p. 78). Camino para plantear la crisis que toma aquí la forma de un debate acerca de las sujetas de conocimiento del feminismo y de las sujetas y los sujetos de la política feminista.

Lo que nos ayudan a poner en cuestión textos como éstos es precisamente el estatuto de esa subjetividad. Si el feminismo entendido como movimiento de reivindicación de derechos de las mujeres presupuso la existencia de una identidad *mujer* que fue la que dio origen a unos intereses a ser representados por el feminismo, la existencia de tal mujer está siendo puesta en duda por las más recientes teorías feministas. El sujeto inferido por esa lógica de la representación era el de la modernidad: un sujeto de la conciencia, unificado, transparente y coherente en sus prácticas y discursos, pero además de su cualidad universal, se trata de un sujeto "asexuado". La representación de la subjetividad de la filosofía occidental moderna nunca abandonó la masculinidad como sinónimo de humanidad relegando a la mujer al lugar de lo singular.

El problema de la subjetividad es hoy central no sólo para el feminismo sino para las ciencias sociales y para cualquier teoría de la cultura, ya que no se puede seguir tomándolo como si fuera el sujeto cartesiano transparente y absolutamente racional. Ahora bien, muerto el Sujeto ¿Qué se hace con las sujetas y los sujetos? ¿Cómo se hace para pensar en las

identidades sociales y junto con eso la cuestión de la política, reconociendo el cuestionamiento de la unidad del Sujeto, pero negándose a dejar de lado la posibilidad de las transformaciones sociales?

Hace años que las teóricas del feminismo vienen señalando que lo que existe no es *la mujer* -Sujeto, que inevitablemente remite a aquel que se escribe así, con mayúscula y en masculino – sino que existen *mujeres* reales y concretas – ahora sí, podemos respirar aliviadas y decir sujetas- mujeres que ocupan múltiples posiciones de sujeta, posiciones definidas por otras variables además del género. Existen, entonces, mujeres y experiencias, cada mujer con su experiencia también particular y concreta. Pero si sólo tenemos mujeres y experiencias particulares¹ ¿Tiene sentido continuar hablando de feminismo? Si una noción estable y unificada de mujeres no es posible, ¿Qué sentido y qué fuerza transgresora tiene seguir pretendiendo una política de representación para esas sujetas?

Pero, afortunadamente, y aquí viene la “buena noticia”, el feminismo va más allá de la representación de unos intereses ya sean éstos de la *mujer* y hasta incluso de *las mujeres*. Lo que nos permiten visualizar las teóricas de los feminismos, incluso aquí en el sur, es que la regulación heteronormativa, como cualquier otro sistema de normas, nunca es tan estable como se pretende. El orden social no es un muro de piedra sin fisuras, o como afirma Ernesto Laclau, todo orden hegemónico insiste en lograr un “cierre” de lo social, pero ese cierre no es más que un efecto momentáneo, “contingente”, un momento de “cierre”

del orden, de cristalización de determinados sentidos.

El feminismo o los feminismos vienen, precisamente, a mostrar las grietas en el muro, o dicho de otro modo, las posibilidades de impugnación, de negación del orden hegemónico. Vienen a señalar que todo orden social es contingente, artificial y como tal modificable. Pero, además y sobre todo, que la impugnación a ese orden le viene “de adentro”.

Tal como señala Rosi Braidotti (2000), hay múltiples maneras en que las feministas han intentado en los últimos tiempos explorar las diferentes formas de constitución de subjetividades femeninas; subjetividades que se construyen dentro de la ideología de género y no fuera de ella. Si la mayoría de las teorías disponibles están construidas sobre narrativas masculinas de género, limitadas por el contrato heterosexual, narrativas que tienden a reproducirse a sí mismas en las teorías feministas, la crítica de todos los discursos concernientes al género, incluidos los feministas, es una parte vital del feminismo como lo es el actual esfuerzo por establecer una perspectiva desde “otra parte”.² Pero, esa “otra parte” no es un pasado mítico, ni un futuro utópico, es la otra parte del discurso, aquí y ahora, los puntos ciegos, las fallas o las lagunas, espacios que están en los márgenes del discurso hegemónico. Y es allí donde puede darse una construcción de género diferente. No se trata de buscar afuera, salir de un espacio para ir a otro, sino de deslizarse dentro y fuera del género. Esos otros espacios tanto discursivos como sociales que existen, desde que las prácticas feministas los han construido, en los márgenes, a contrapelo de los discursos hegemónicos y en los

intersticios de las instituciones en prácticas de oposición. Vivir entre esos dos espacios es la condición del feminismo aquí y ahora. "El sujeto del feminismo es en-gendrado allí. Es decir, en otra parte" (DE LAURETIS, 1996, p. 33).

Ya dijimos que lo que perdió vigencia no es el feminismo, sino el feminismo vinculado a una lógica de la representación. Lógica que presupone un mecanismo de intermediación por el cual el representante toma el lugar del representado, lo sustituye y lo encarna a la vez, produciendo un efecto de transparencia.³ Si el feminismo quiere gozar de buena salud debe interpelar a las mujeres en toda su diversidad, en toda la diversidad de sus prácticas. Las preguntas acerca de la legitimidad de las prácticas no son otra cosa que preguntas acerca de las fuentes de su legitimidad. Preguntas que remiten, sin muchos rodeos, a la cuestión de *quién* y *dónde* dice que tal práctica es feminista y tal otra no, dónde se define la sujeta del feminismo, a través de qué tácticas, y cuáles estrategias son transformadoras y cuáles las que no hacen otra cosa que reforzar la dominación patriarcal.

Ya dijimos que el sistema de dominación heteronormativo no es un sistema cerrado destinado a mantener a las mujeres en posiciones de subordinación, sino formas hegemónicas de poder — masculino — que revelan sus propias fallas y fisuras en el mismo proceso de su reproducción. La tarea estratégica del feminismo es explotar esas grietas allí donde están, pero también es ayudar a producirlas. Aceptar términos como *hegemonía* y *decisión* implica que no se debe actuar como si no supiéramos que nosotras mismas, mujeres feministas, so-

mos producidas y reproducidas día a día por los discursos hegemónicos y que no estamos y no podemos estar al margen de esa producción.

Ahora bien, ¿Cuál es la falla, el principal intersticio, la fisura, la grieta? Por supuesto, no hay una única respuesta a esta pregunta, no hay *un* locus prefijado desde el cual se vaya a producir la falla del orden hegemónico. Este es un señalamiento que se le puede hacer al texto de Butler. En una determinada situación política, los lugares de los que puede surgir la negación al orden simbólico no están determinados a priori, ni por fuera del escenario antagónico donde hará su aparición la impugnación, eso quiere decir que cualquier término que sea capaz de nombrar la falta puede operar como elemento disruptivo. Pero no toda posición en la sociedad, no toda lucha es igualmente capaz de transformar sus contenidos en un punto nodal.

Butler opta por señalar a las luchas queer, gay y lesbianas como las que son en este momento del capitalismo, capaces de subvertir las normas y los mandatos emanados de la política sexual hegemónica. Su texto representa un significativo aporte para pensar la política feminista sin sujetas preconstituidas; sin embargo, observamos, un núcleo problemático: ¿A qué se refiere Butler con sexualidades no normativas?, ¿Sólo son no normativas las sexualidades queer, gay y lesbianas?

Vamos a tomar dos casos de circulación social de discursos vinculados a la sexualidad. Cuando en el año 2000 se votó en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires la Ley de Salud Sexual y Reproductiva, asistimos azoradas a un

debate en el cual miembros de agrupaciones de la derecha católica vernácula gritaban desaforadamente a las mujeres que nos habíamos acercado hasta allí para asistir a la sesión y a las legisladoras que elaboraron y defendieron la ley, epítetos tales como "nazi" o "genocida". Ante la sorpresa y el desagrado que produjo en muchas de nosotras la ferocidad que esos grupos demostraron para defender sus posiciones, una compañera señaló, muy acertadamente, "esto es un grupito contra toda la sociedad". Muy probablemente esté en lo cierto; la Ley tuvo apoyo de amplio sectores de la sociedad porteña, sin embargo, se sigue discutiendo y sigue habiendo presiones para que no se reglamente. Los principales puntos de conflicto fueron: el uso del DIU, la posibilidad que adolescentes de ambos sexos se acercaran a los servicios de anticoncepción y el recurso de los médicos que trabajan en esos servicios para objetar y por ende no prescribir anticonceptivos. Pareciera ser todavía en la actualidad en la Argentina hablar de sexualidades no normativas es precisamente hablar de estas cuestiones: el uso de anticonceptivos, la sexualidad adolescente, el aborto.

El segundo ejemplo se refiere a otro escándalo público. En la localidad bonaerense de San Miguel fue denunciada por "Telenoche investiga", un programa emitido por televisión abierta, la existencia de una serie de prostíbulos en los cuales se mantenían en condición de esclavitud a numerosas mujeres, muchas de ellas además habían sido traficadas desde países limítrofes y eran menores. El intendente de San Miguel, el carapintado Aldo Rico hoy devenido candidato a gobernador de la Provincia de Buenos Aires, al

ser interrogado sobre el tema, dijo en conferencia de prensa: "no vamos a convertir a San Miguel en un convento". Insinuó además que éste era un "negocio" y que él no iba a cerrar los prostíbulos.

Si seguimos esta lógica, según la cual la prostitución es un negocio más, ella se presenta como un contrato a través del cual las personas prostituidas pactan una cierta forma de su fuerza de trabajo, por un período dado, a cambio de dinero. Habría libre intercambio entre prostituta/o y cliente, en consecuencia sería un contrato como otro cualquiera, en el cual la/el prostituta/o es propietaria (de su vida, de su persona) y contrata parte de esa propiedad. No se vende, sino que contrata el uso de sus servicios sexuales. Puede pactar sin detrimento de sí misma/o. Una parte importante del pensamiento liberal plantea que relacionarse sexualmente a cambio de dinero es un derecho humano. Sin embargo, si nos preguntamos por qué la mayoría de los clientes son varones, se invierten los términos de la relación y se pasa de la afirmación "vender servicios sexuales es un derecho humano" al enunciado "comprar servicios sexuales es un derecho de los hombres". Esta inversión pone en el centro de la discusión un aspecto que en general está invisibilizado: la demanda. La pregunta debería ser: ¿Por qué los varones exigen que las mujeres y en algunos casos otros varones vendan sus cuerpos como bienes en el mercado capitalista? Y la respuesta es: la prostitución es parte del ejercicio de la ley del derecho sexual masculino, una de las formas de asegurar el acceso por parte de los varones a los cuerpos. Lo que venden las personas en prostitución no son servicios sexuales sino su cuerpo, aunque sea

momentáneamente, y por ello se las ha caracterizado como "esclavos/as sexuales". La relación que se establece es incomparable con el derecho que el empleador tiene sobre los cuerpos de los/as trabajadores/as ya que en esos casos no es directamente el cuerpo el objeto del contrato.

El aborto, los derechos sexuales y reproductivos incluido el derecho a la anticoncepción, la denuncia acerca del estatuto que tiene en las sociedades capitalistas avanzadas la prostitución, han sido y continúan siendo temas caros al movimiento feminista. En este sentido, el programa clásico del feminismo reaparece en la Argentina del presente como profundamente subversivo y desarticulador del orden hegemónico. Estas cuestiones desafían el vínculo entre sexualidad y reproducción, entre parentesco y reproducción sexual tanto como lo hace la política queer, gay y lesbiana.

El papel central otorgado a estas últimas parece ser la apuesta de Butler y así como no se puede dejar de reconocer la productividad que tiene su obra, tampoco podríamos dejar de advertir que sus conclusiones políticas constituyen un efecto de cierre. Al igualar analíticamente sexualidades no normativas a sexualidad no heterosexual, como única garantía de posibilidad de que la intervención teórica produzca los objetivos políticos buscados, se pierde la potencialidad de la deconstrucción presente en el campo de la teoría.

Retomar el tema de la unidad implica, como ya dijimos, que una articulación productiva entre diferentes luchas no se puede producir si unas subsumen a

otras. Cómo será esa unidad y qué características tendrá, sin duda, estará determinado por la contingencia. Sin embargo, es responsabilidad política de las sujetas y sujetos producir articulaciones que admitan la diversidad en su seno.

La aparente "guerra de pandillas", a la cual alude Butler, entre quienes pretenden confinar a los movimientos sociales al campo de los estudios culturales y quienes reclaman para éstos un status igual al de los movimientos "económicos" dentro del marxismo, devela otra "guerra" subterránea. La suposición de una estabilidad en la distinción vida cultural / vida material deja entrever un intento de subsumir las luchas y reclamos de los nuevos movimientos sociales en un movimiento político de izquierda más amplio, cuya prioridad por el cambio social impondría una jerarquía dentro de "temas relevantes" o urgentes, los "necesarios" polos de oposición al orden social capitalista. Quizá no casualmente, tal como lo enuncia Butler respecto de las luchas queer, gay y lesbianas, los temas "culturales" sean desestimados por esta unidad política, aunque reconocidos como instancias del cambio futuro.

La cuestión de la "unidad" en la acción política ha atravesado a la izquierda desde siempre. Y regularmente desde los setenta ha sido impugnada por algunos de estos "nuevos" movimientos sociales como un intento totalizador de imposición de un universal ficticio. Las luchas raciales y étnicas, así como el feminismo han provocado intensas discusiones acerca de dicho universal. Estos son buenos ejemplos de lo que Mouffe y Laclau, siguiendo a Gramsci, han denominado como "luchas por la hegemonía

discursiva”, que sólo pueden partir de la inevitable discontinuidad discursiva a la que nos somete el reconocimiento de la inexistencia de un universal que subsuma las particularidades. La “muerte del Sujeto” nos obliga a dejar de lado todo contenido “fundacional” en los discursos políticos. Las luchas por la hegemonía vienen a nominar las estrategias que buscan rearticular las relaciones de poder instaladas como “estructuradas”. Las identidades particulares no pueden ser apeladas como “identificaciones”, no pueden ser nunca “incluidas”, a riesgo de ser borradas o invisibilizadas de lo social.

Esto último implica repensar los modos en que se podrían articular las diferentes prácticas políticas de forma tal que unas no queden subsumidas en las otras. En términos del presente debate, la pregunta es acerca de la im/posibilidad de articular las luchas queer, gay y lesbianas – y feministas, dado el estado

de la cuestión en nuestra sociedad – con las de la izquierda.

Entendemos que la articulación de las demandas, en un sentido de sumatoria o superposición, no asegura una puesta en cuestión del orden contra el cual van dirigidas. Una práctica política que intente subvertir el estado de la sociedad actual debería necesariamente fundar un momento de sobredeterminación discursiva de las fuerzas sociales en lucha, que logre hacer presente un plus de significación. Una articulación de este tipo está todavía por darse.

~~Así~~
This
~~que~~
takes
part
into
the
dis-
pu-

te between the american feminist theorists Nancy Fraser and Judith Butler. The polemic draws attention to the feminist theory's critical approaches, taking up with the problem of the left parties' union and its political implications, and also with the potential role of the feminist and queer theories for political and social changes.

Keywords: Feminist theory; distributive injustice; political identities.

Notas

¹ Teresa de Lauretis desarrolló un concepto de experiencia acorde a este planteo: “Experiencia no alude al mero registro de datos sensoriales o a la relación puramente mental con objetos y acontecimientos o a la adquisición de habilidades y competencia por acumulación o exposición repeti-

da. Tampoco uso el término en el sentido individualista (...) sino más bien en el sentido de proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de esos procesos uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprende como algo subje-

tivo esas relaciones -materiales, económicas, interpersonales- que son de hecho sociales y en una perspectiva más amplia históricas. [...] no es un punto de partida o de llegada fijo desde donde uno interactúa con el mundo. Por el contrario, es al efecto de esa interacción que yo llamo experiencia". de Lauretis, T., Alicia Yano, Madrid, Cátedra, 1992, p. 253.

² Para un desarrollo conceptual: LAURETIS, Teresa de. La tecnología del género. *Mora*, N° 2, Buenos Aires, 1996.

³ Véase: Laclau, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel 1996; y Oberti, Alejandra y Labandeira, María Celia, "Emancipación y diferencia ¿una intervención con pedido de disculpas?", en *El Rodaballo*, N° 6/7, Buenos Aires, 1997.

Referencias

ALTHUSSER, Louis. *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Laia, 1975.

BAKHTINE, Mikhail M. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978.

BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

BUTLER, Judith. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, México, DF, año 9, v. 18, octubre 1998.

BUTLER, Judith. Sujetos de sexo/ género/ deseo. *Feminaria*, Buenos Aires, año 10, no. 19, 1997.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. *El Rodaballo*, Buenos Aires, año 5, no. 9, verano 1999.

DE LAURETIS, Teresa. La tecnología del género. *Mora*, Buenos Aires, no. 2, 1996.

DE LAURETIS, Teresa. *Alicia ya no*. Madrid: Cátedra, 1992.

FRASER, Nancy. Heterosexismo, no reconocimiento y capitalismo. *El Rodaballo*, Buenos Aires, año 6, no. 10, verano 2000.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI, 1987.