

*¿Qué hacer cuando la identidad se convierte en un malestar?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?*

La delimitación de la identidad en las principales corrientes teóricas del feminismo reciente, el perfil de la identidad femenina como figura eminente de la alteridad y la discusión acerca del sujeto y su crisis en el pensamiento actual es el tema de reflexión en este libro, que a su vez se convierte en un diálogo a tres voces, donde tienen la ocasión de confrontarse las perspectivas de Nancy Fraser, Judith Butler y Seyla Benhabib.

A lo largo del libro se pretende poner en valor las herramientas conceptuales filosóficas con las que se han venido analizando las identidades y el género. El objetivo es reconstruir un entramado teórico-conceptual lo suficientemente amplio que permita comprender la complejidad de los procesos de construcción identitaria.



María Nohemí González Martínez. Doctora en Estudios de Género, Identidad y Ciudadanía por la Universidad de Cádiz, España. Especialista en Estudios de las Mujeres por la Lund University de Suecia y el Instituto de Derechos Humanos de Costa Rica. Investigadora del grupo HUM 536 de la Universidad de Cádiz. Docente investigadora del Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla, Colombia. Coordinadora de la Red Iberoamericana en Ciencias Sociales con Enfoque de Género, RED-HILA.

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR



RED HILA
RED IBEROAMERICANA
EN CIENCIAS SOCIALES
CON ENFOQUE DE GÉNERO

ISBN 978-958-8715-44-5



9 789588 715445

¿Qué hacer con la Identidad de Género?

María Nohemí González Martínez

¿Qué hacer con la Identidad de Género?

¿Subvertirla, situarla o disolverla?

Reflexiones desde la filosofía crítica feminista



María Nohemí González Martínez



RED HILA
RED IBEROAMERICANA
EN CIENCIAS SOCIALES
CON ENFOQUE DE GÉNERO

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR



RED HILA
RED IBEROAMERICANA
EN CIENCIAS SOCIALES
CON ENFOQUE DE GÉNERO

RED-HILA se concibe como un conjunto de instituciones e investigadores que agrupa expertos de diversas áreas del conocimiento de las Ciencias Sociales, comprometidos con el estudio, análisis, investigación e intervención de realidades sociales desde una óptica interdisciplinaria y un enfoque de género que pretende establecer un espacio de colaboración, dentro de las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales, a nivel iberoamericano, para realizar conjuntamente actividades y trabajos de estudio, docencia e investigación y desarrollo; facilitando y promoviendo tanto el intercambio de información y del conocimiento como el asesoramiento mutuo.

¿Qué hacer con la Identidad de Género?

¿Subvertirla, situarla o disolverla?

Reflexiones desde la filosofía crítica feminista



RED
HILA | RED IBEROAMERICANA
EN CIENCIAS SOCIALES
CON ENFOQUE DE GÉNERO

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR

González Martínez, María Nohemí.

¿Qué hacer con la identidad de género? : ¿Subvertirla, situarla o disolverla?. Reflexiones desde la filosofía crítica feminista / María Nohemí González Martínez. -- Barranquilla : Universidad Simón Bolívar, 2013.
331 p. ; 17 x 24 cm.

ISBN: 978-958-8715-44-5

1. Mujeres -- Identidad. 2. Feminismo. 3. Teoría feminista. 4. Mujeres -- Aspectos sociales. 5. Autorrealización en la mujer. 6. Discriminación sexual contra la mujer I. Tit.
305.42 G643 2013 cd 21 ed.

¿Qué hacer con la Identidad de Género?

¿Subvertirla, situarla o disolverla?

Reflexiones desde la filosofía crítica feminista

María Nohemí González Martínez



RED
HILA | RED IBEROAMERICANA
EN CIENCIAS SOCIALES
CON ENFOQUE DE GÉNERO

EDICIONES
UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR



PRESIDENTA SALA GENERAL
ANA BOLÍVAR DE CONSUEGRA

RECTOR FUNDADOR
JOSÉ CONSUEGRA HIGGINS

RECTOR EJECUTIVO
JOSÉ CONSUEGRA BOLÍVAR

DIRECTORA INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ HERNÁNDEZ

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
FRANCISCO JAVIER VÁSQUEZ DE LA HOZ

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?
Reflexiones desde la filosofía crítica feminista
María Nohemí González Martínez©

ISBN: 978-958-8715-44-5

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma por medios electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin la previa autorización por escrito de Ediciones Universidad Simón Bolívar y del autor. Los conceptos expresados de este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Universidad Simón Bolívar y da cumplimiento al Depósito Legal según lo establecido en la Ley 44 de 1993, los Decretos 460 del 16 de marzo de 1995, el 2150 de 1995, el 358 de 2000 y la Ley 1379 de 2010.

Ediciones
Universidad Simón Bolívar ©
Carrera 54 No. 59-102
www.unisimon.edu.co/es/publicaciones
dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co
Barranquilla - Cúcuta

Impresión
Artes Gráficas Industriales
Calle 58 No. 70-30
info@editorialmejoras.co
editorial_mejoras@yahoo.com
www.editorialmejoras.co

A este libro se le aplicó
Patente de Invención No. 29069

1era. edición, julio de 2013

Printed and made in Colombia

Contenido

Prólogo

El Malestar de las Identidades:

Una Propuesta Educativa de Alcance

Latinoamericano..... 9

Presentación

¿Qué hacer con la Identidad de Género?

¿Subvertirla, Situarla o Disolverla?

Reflexiones desde la Filosofía Crítica Feminista..... 15

Introducción..... 21

Primera Parte

Aportes teóricos del feminismo

de inspiración socio-crítica y postestructuralista

al concepto de identidad..... 25

La identidad como categoría de análisis social..... 27

Capítulo I 31

Capítulo II 65

Segunda Parte

Aportes teóricos del feminismo de inspiración

socio-crítica y postestructuralista al concepto

de identidad..... 117

Capítulo III.....	125
Capítulo IV.....	179
Capítulo V	221
Conclusiones.....	255
 Tercera Parte	
La convivencia de los discursos críticos y feministas en América Latina. Un análisis a través de la producción académica de Colombia, México y Costa Rica.	269
Informe de investigación.....	271
 Cuarta Parte	
Aportes teóricos para la revisión de la categoría de identidad en el discurso educativo dentro del contexto latinoamericano.	301
Referencias	309

Dedicatoria

Una y otra vez a María Camila, mi hija.
A Juan Antonio Quiñones, por los trazos de cariño
en esta etapa de mi vida.

A un rayo de esperanza en mi vida.

Prólogo

EL MALESTAR DE LAS IDENTIDADES: UNA PROPUESTA EDUCATIVA DE ALCANCE LATINOAMERICANO

Desaparecidos los rasgos donde se había grabado, ya que no la juventud, sí la belleza de las mujeres, éstas habían procurado hacerse otra con la cara que les quedaba, cambiando el centro, si no de gravedad, al menos de perspectiva, de su rostro, componiendo los rasgos en torno a él con arreglo a otro carácter, comenzaban a los cincuenta años una nueva especie de belleza, como quien emprende con retraso un nuevo oficio, o como quien dedica a producir remolacha una tierra que ya no sirve para la vid. En torno a estos rasgos nuevos hacían florecer una nueva juventud (Proust, M. En busca del tiempo perdido. El tiempo recobrado. Madrid: Alianza Editorial, trad. española de Consuelo Berges, 2000, p. 302).

Los procesos de circulación internacional de las ideas tienen algo de caprichoso, de modo que siempre parecen implicar el peligro del malentendido. Tomar en préstamo un argumento o los elementos de una discusión nacidos en un determinado universo lingüístico y cultural y trasplantarlos a otra región del mapamundi es una operación compleja y delicada. Exige extraer de su contexto de origen

esos elementos simbólicos con objeto de acomodarlos a un entorno completamente diferente. La maniobra recrea por completo los conceptos importados injertándolos en lo que al final acaba siendo un diseño de nueva planta.

Un trabajo creativo de esta índole es el que el lector tiene ahora entre sus manos. Su desafío consiste precisamente en tratar de fecundar la semilla del “género” en los debates latinoamericanos concernientes a la educación, introduciendo en estos los resultados de una controversia feminista surgida originalmente en el mundo académico estadounidense. Esta, a su vez, se nutre de la polémica europea, continental, que confronta entre sí a dos conocidas perspectivas epistémicas: la teoría crítica de filiación frankfurtiana y el postestructuralismo francés.

La complicada maniobra, consistente en adaptar los frutos de la discusión feminista norteamericana al universo de los saberes educativos cultivados en el mundo latino, explica la compleja trama de este libro. Su autora, sin embargo, como el lector podrá comprobar, ha sabido salir airoso de un envite tan comprometido, construyendo su obra pacientemente, valiéndose de una estructura que, al modo de una sonata, viene ritmada en cuatro tiempos diferentes, cada uno de ellos correspondiéndose con los capítulos que componen el conjunto. En la tarea para confeccionar y armonizar las partes, ha tenido que poner en liza un empeño ciclópeo, combinando al mismo tiempo disciplinas muy diversas –psicología social, psicoanálisis, antropología, sociología, Ciencias de la Educación, historia de las ideas– y metodologías muy dispares –desde el comentario filosófico de textos hasta el análisis bibliométrico pasando por el estudio comparado de instituciones y de regímenes discursivos–.

El resultado de estos afanes es un texto de lectura amena, ágil en la redacción y fácil de seguir gracias a las indicaciones proporcionadas por las recapitulaciones y cuadros sinópticos que lo ilustran. Pero por encima de estas cualidades, se trata de un libro útil, una excelente “caja de herramientas” que servirá a los educadores e investigadores educativos para poner al día las armas teóricas de su reflexión, incorporando críticamente la “identidad de género”, una pieza insoslayable que podrán encontrar conceptualmente refinada gracias al trabajo de María Nohemí González.

El primer *tempo* de esta sonata cuatripartita es un *allegro* que toma la medida de la noción de “identidad personal” y de su importancia en las Ciencias Sociales y en el feminismo filosófico contemporáneo. Se despliega aquí un laborioso esfuerzo de síntesis en torno a cuatro grandes motivos: el debate entre enfoques esencialistas y construccionistas, la delimitación de la identidad en las principales corrientes teóricas del feminismo reciente, el perfil de la identidad femenina como figura eminente de la alteridad, y la discusión acerca del sujeto y su crisis en el pensamiento actual.

A continuación y superponiéndose sobre ese primer movimiento, arranca un segundo tiempo de *adagio* dominado por un diálogo a tres voces, donde tienen la ocasión de confrontarse las perspectivas de Nancy Fraser, Judith Butler y Seyla Benhabib. En el primer caso domina el *leit-motiv* del conflicto entre la igualdad y la diferencia, con la difícil e indecisa conciliación entre las políticas de redistribución y las políticas de reconocimiento, así como la propuesta frase-riana a favor de una noción tridimensional de la justicia, leyendo a Rawls desde el doble prisma del feminismo y de la teoría crítica.

Los argumentos de Fraser son confrontados con la crítica butle-

riana. Esta apunta a la vez a hacer estallar la diferencia entre sexo y género y a subvertir la categoría misma de identidad, último refugio de nuestro rígido binarismo sexual. Las tinieblas de ese Viernes Santo de la identidad que representa la demoledora deconstrucción butleriana parecen disiparse con la tentativa pascual representada por Seyla Benhabib. A la sombra de una posmodernidad que amenaza con arruinar definitivamente los proyectos emancipatorios, incluido el de las mujeres, esta autora pretende resucitar a costa de transformarlo, el viejo concepto de identidad subjetiva. La clave de su experimento la suministra la noción de “narratividad”, comprendida como estrategia emancipatoria en la conformación de identidades personales y colectivas.

El tercer movimiento de esta sonata es un dilatado *scherzo* a tres bandas que traslada en el epílogo el argumento del libro a tierras latinoamericanas. En este viaje al sur se trata de sondear el nivel de presencia de la perspectiva de género en la investigación educativa latinoamericana. Para ello, y a título de muestra, se toman como referencia tres revistas significativas de Colombia, México y Costa Rica. Los regímenes discursivos que, desde la tradición crítica, predominan en ellas –de modo variable según cada país– incluyen a la pedagogía socialista (Basil Bernstein, Giroux, entre otros), el análisis genealógico foucaultiano, la teoría bourdieusiana de la reproducción y el capital cultural y la pedagogía “decolonial” de Paulo Freire. El enfoque de género tiene allí una presencia escasa, algo mayor en las facultades universitarias “dominantes” (Humanidades, Ciencias Sociales) y muy poco significativa en la facultad “dominada” (Ciencias de la Educación).

Este panorama permite advertir entonces la necesidad de un *aggiornamento* conceptual. Se trata de integrar en las prácticas y

en la reflexión educativa de radio latinoamericana la atención a la identidad de género en su complementariedad y en sus tensiones con las identidades de etnia, de edad y de clase. Alguien, olvidando lo que al principio de este prólogo se dijo acerca de la circulación internacional de las ideas, podría pensar que la apertura latinoamericana a semejantes debates surgidos en las universidades del subcontinente norte significa ceder al chantaje de la colonización cultural estadounidense. Nada más contrario al gesto de María Nohe-mí González; este consiste en enriquecer las propias tradiciones latinas –en primera fila la pedagogía de Freire– haciéndolas florecer de nuevo (con la “nueva juventud” evocada en el texto de Proust), actualizándolas al hibridarlas con un debate que, más allá de su localización en el *campus* universitario del vecino norteño, hunde sus raíces teóricas en el viejo continente y en sus –hoy tan necesarias– tradiciones de pensamiento crítico.

En esas circunstancias se abre el último periodo del libro; su movimiento de bucle, retomando las teorías antes discutidas, recuerda a un *rondó* final, pasándose, en la sonata, del análisis a la propuesta. Esta apunta a construir una comunidad discursiva que estimule cauces de diálogo entre la teoría crítica educativa y la teoría feminista. Se pretende así fecundar el potencial reflexivo y la vigilancia crítica de unos procesos de reforma del sistema educativo que hasta la fecha parecían emprenderse bajo el dictado de la globalización neoliberal. Sucede como si el debate sobre la educación empezara a acompasarse con el nuevo orden político, más atento a las demandas de democracia y de protección social por parte de las poblaciones, que asoma en el horizonte latinoamericano.

Aportaciones como la revisión butleriana de la matriz heterosexual en las dinámicas de dominación de género, la articulación

de las políticas de reconocimiento y redistributivas apelando a la idea fraseriana de “justicia anormal” o el énfasis en la narratividad como alternativa pedagógica, permiten afrontar este “malestar del género” con nuevas herramientas. Esto se produce en el seno de un movimiento feminista latinoamericano cuyo potencial emancipatorio y cuya capacidad de autoorganización y empoderamiento, tanto en la ciudad como en las comunidades campesinas, tanto en las naciones indígenas como en otros universos étnicos y culturales, son cada vez más pujantes.

En este cuadro prometedor se inserta el trabajo de María Nohe-mí González. Su apuesta sabe reunir a un tiempo la sabiduría y el coraje, pues no hay que olvidar que lucha en un escenario donde las desigualdades y la violencia de género –simbólica y económica pero también física– nutridas por la herencia patriarcal recibida, siguen dejando tras de sí un inmenso reguero de víctimas. Por eso, para todos los compañeros del grupo de investigación HUM-536 “El problema de la alteridad en el mundo actual” en el que se ha desarrollado este trabajo, constituye un honor y una inmensa alegría, recibir la noticia de su publicación.

Francisco Vázquez García

Presentación

¿Qué hacer con la identidad de género? ¿Subvertirla, situarla o disolverla? Reflexiones desde la filosofía crítica feminista

Este texto es el producto de la reflexión que trata de dilucidar y distinguir los discursos implicados en la producción filosófica en torno a la categoría de identidad de género, así como los referentes teóricos que deslindan los debates actuales sobre el análisis de dicha categoría. El presente trabajo se enmarca en el discurso académico, filosófico y político de Nancy Fraser, Judith Butler y Seyla Benhabib, y su revisión de la categoría de identidad en la teoría social a partir de los referentes de la teoría feminista. El continuo cuestionamiento alrededor de este tópico se refleja en el proceso de maduración de una temática, que al lado del investigador Francisco Vázquez García, catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz, en el grupo HUM-536 “El problema de la alteridad en el mundo actual” va dando forma a una tesis doctoral, auspiciada por instituciones de cooperación internacional españolas (Fundación Carolina, Becas MAE-AECID, Universidad de Cádiz, AUIP) y que al día de hoy se convierte en el resultado de este libro. En el marco del grupo de investigación Educación, Pedagogía y Cultura en el Caribe Colombiano, de la Universidad Simón Bolívar, la presente reflexión se suma a

los debates académicos en torno a la categoría de identidad, la cual es centro de investigación interdisciplinaria en los espacios académicos de la región.

La forma que encuentro más sencilla para abordar la presentación del libro *¿Qué hacer con la identidad de género? ¿Subvertirla, situarla o disolverla? Reflexiones desde la filosofía crítica feminista*, es utilizando una red de narraciones que me permitan intentar rescatar mi subjetividad a través de mis experiencias, mi trayectoria y mis expectativas. La noción de identidad ha estado presente en mi vida de forma constante, resaltando mis marcos de referencia. He experimentado que la identidad es un concepto que, queriendo unir, divide y queriendo dividir, excluye, pero a pesar de todo ello, sé que necesito identificarme conmigo misma.

Son varias las marcas identitarias que me resultan incomprensibles, pero quiero compartir la experiencia de vida que define mi trayectoria y me acerca de manera personal y académica a la identidad, y especialmente a la identidad de género como tema de reflexión. En América Latina, particularmente en la universidad donde me formé, no está presente en la currícula de las universidades. La teoría feminista y los estudios de género, mi encuentro con el feminismo, el género y la filosofía llegó sorprendentemente desde un espacio religioso, un Seminario Mayor, institución para la que trabajé. Esta entidad compartió en varias jornadas diversos estudios acerca de los peligros del género para la iglesia, la familia, el matrimonio y la moral. Este nuevo mensaje me enfrentó con una nueva lucha identitaria: Soy mujer.

La información planteada desde esta institución tuvo un efecto en mí contrario a lo que ellos esperaban que yo comprendiera. Su

mensaje acerca de los peligros sobre los estudios de género no se correspondía con dos realidades: la primera, con el malestar al que no le encontraba nombre, que referencia Betty Friedan y la segunda, con la problemática que teníamos en el Instituto de Educación Secundaria, donde también trabajaba: la alta deserción escolar por embarazo adolescente y los altos niveles de violencia de género que experimentaban las estudiantes en el contexto escolar, familiar y comunitario.

Es aquí donde se inicia mi preocupación personal y académica por la teoría feminista como referente de reflexión, reconociendo su impacto en mi realidad personal y su importancia en mi vida profesional. Mi interés por la identidad de los sujetos, especialmente por la identidad de las mujeres a través de su conformación genérica como factor de clasificación, se convirtió en reflexiones que hoy se expresa en este texto. El libro se centra en desvelar, distinguir y analizar las revisiones que han realizado las teorías contemporáneas de género, en particular las vinculadas a la tradición socio-crítica (Nancy Fraser, Seyla Benhabib) y postestructuralista (Judith Butler) con el objetivo de examinar sus implicaciones en diversos terrenos de la teoría social.

Pero ¿qué motivación académica me conduce a estudiar un concepto tan problemático en las Ciencias Sociales de inspiración socio-crítica y postestructuralista como es la noción de identidad? En primera instancia, porque esta es una forma de romper con posiciones complacientes, ya fuera del lado de la estructura o de la acción, que ha caracterizado a una parte de la literatura sobre género, dotando de sustantividad a unas diferencias sexuales. En segundo lugar, por el convencimiento de que la teoría social requiere la incorporación, en esa cartografía cambiante, de herramientas que le

permitan acercarse a una realidad que ha desbordado los rígidos conceptos modernos que pretendía abarcar.

La aportación que realiza el feminismo frente a la temática de este libro, además de constituir un cuerpo teórico que desenmascara la visión androcéntrica de la realidad, contribuye como instrumento de investigación óptico-analítico para la tematización y la desnaturalización de los procesos identitarios ligados a los cuerpos sexuados, pues desvela la dicotomía naturaleza/cultura que sustentaba la división tradicional de los sexos. Ejemplo de ello es la doscencialización de la dicotomía espacial (espacio privado/espacio público), que ha permitido establecer la exclusión de las mujeres en determinadas esferas.

La revisión realizada por el feminismo a partir de la distinción mujer/mujeres. “Mujer” sometida a análisis por los postulados críticos y postestructuralistas permite mostrar que la identidad no es una como noción homogénea y unitaria. Estas reflexiones unidas a una lucha política han logrado la incorporación de las mujeres al espacio sociocultural. Pero dicha incorporación no ha logrado rebasar el silenciamiento y control de lo natural expresado en términos conceptuales por la pareja sexo/género, donde el primer término se identifica con lo biológico, mientras que el segundo lo hace con lo cultural. Es por ello que se ha hecho necesario seguir insistiendo en esa pareja conceptual, convertida en el núcleo de la identidad.

Al persistir en el análisis del sistema sexo/género, el libro centra la argumentación de la identidad desde una visión socio-crítica y postestructuralista, en el que se revisa la preocupación ideológica de Nancy Fraser. La autora afirma que se hace necesario disolver la identidad como categoría de análisis por ser teóricamente deficiente y causar división en los grupos sociales.

Fraser sostiene que la identidad de género es solo una dimensión más de la vida social. Una sola categoría identitaria no puede contener lo que una persona es, por ello se requiere indagar sobre las condiciones materiales, la problemática cultural y la representación política de los individuos, y a partir de allí abordar el tema de la identidad.

El libro también recoge el argumento planteado por Judith Butler en referencia a la identidad personal y se sustenta en que esta categoría es una ficción en que respaldada en la noción de naturaleza, en el marco binario sexo/género. Mediante el sexo, somos producidos como objetos controlables y así aparecen las diferencias y desigualdades generadas como un inscriptor social natural. De este modo, el marco binario sexo/género y la matriz heterosexual obligatoria se toman como clave de identificación colectiva, la cual presenta a los cuerpos que no se adecúan a su norma como no inteligibles o abyectos.

El potencial que tienen los argumentos de la autora, radica en presentar la *matriz heterosexual* como una categoría de conocimiento que clasifica, define y establece los parámetros que regulan la identidad y la aceptación de los miembros de un colectivo. Por lo tanto, la diferencia sexual tiene límites para la emergencia de la identidad. Seyla Benhabib argumenta que la categoría de identidad ideada por el proyecto moderno, necesita ser revisada, pero debe mantenerse como una categoría de agencia política, ya que funciona como “exilio interior”, donde los sujetos se pueden reafirmar; para ello sostiene que la identidad emerge en una red de narraciones.

“La identidad personal como ‘una red de narraciones’ de la que somos a la vez autores y objetos” es el potencial encontrado en la

narratividad como herramienta y estrategia, para abordar el tema de la identidad en contextos educativos. El libro no tiene como finalidad cerrar el debate en torno a la categoría de identidad, al contrario, se hace necesario ampliarla. Las reflexiones encontradas, no me satisfacen aún y me generan dos nuevos interrogantes: el primero, desde el contexto académico: ¿cómo podemos presentar y explorar la identidad y la diferencia, no como un instrumento de división, sino como fuerza unificadora, pero sin crear una ficción de unidad represiva? Y el segundo, desde mi reflexión personal: ¿cómo aceptamos el nomadismo identitario?

El epílogo se presenta como la parte que resume a modo de artículo académico, el informe de investigación que se realizó en el proceso de la elaboración de la tesis doctoral que da los insumos a este libro. Es una síntesis inacabada de una propuesta que apunta a la conformación de una comunidad discursiva que sirva de puente entre la teoría crítica educativa con el aporte de las nociones y categorías de análisis que estudian la educación como un factor de cambio social y la teoría crítica feminista, la cual proporciona su revisión al concepto de identidad con el propósito de multiplicar reflexiones que faciliten el análisis de los procesos educativos (y del papel que en ellos desempeña el género) en el contexto latinoamericano.

María Nohemí González Martínez

Introducción

Cuando Milan Kundera (2004), en su libro *La insoportable levedad del ser*, escribió, refiriéndose a Teresa, la protagonista de la obra: “Se miraba durante mucho tiempo y, a veces, le molestaba ver en su cara los rasgos de su madre. Se miraba entonces con aún mayor ahínco y trataba, con su fuerza de voluntad, de hacer abstracción de la fisonomía de la madre, de restarla, de modo que en su cara quedase solo lo que era ella misma. Cuando lo lograba, aquél era un momento de embriaguez: el alma salía a la superficie del cuerpo como cuando los marinos salen de la bodega, ocupan toda la cubierta, agitan los brazos hacia el cielo y cantan” (p. 45), pude sentir que la búsqueda de la protagonista se identificaba con la mía.

La búsqueda de la explicación de lo que es y llamamos identidad partió de un espacio literario y fue generando más inquietud, tomando forma y ubicación en el contexto de la producción académica de las Ciencias Sociales cuando Francisco Vázquez García, desde un espacio académico, plantea que “La circunstancia de tener que orientarse por marcos de referencia es algo consustancial a la acción humana. Por eso, la identidad personal no es un objeto, no es una cosa entre las cosas... Sin marcos de referencia la vida queda sin orientación y el yo acaba disuelto y desarraigado en una experiencia del vacío (2005, p. 47). Esta visión me ayudó a comprender que la búsqueda de la significación de la identidad, es un libre trán-

sito y un cruce de fronteras que van más allá de la estabilidad que otorga los procesos discursivos que buscan fijarla.

El resultado de estas reflexiones está sintetizado en el presente libro que pretende mostrar los procesos de construcción socio-cognitiva de las identidades de género revisando los aportes desarrollados por las corrientes del feminismo de la teoría crítica y el feminismo postestructuralista al concepto de identidad. Para ello se parte de un reconocimiento de las herramientas conceptuales filosóficas con las que se han venido analizando las identidades y el género. El objetivo es reconstruir un entramado teórico-conceptual lo suficientemente amplio como para aprender la complejidad de esos procesos de construcción identitaria.

En la primera parte se realiza un recorrido desde una perspectiva histórica del concepto de identidad femenina y las características de los modelos que creaban o reforzaban la concepción normativizada de la mujer. Al seguir el recorrido de la filosofía predominante en cada época, se analizan las diversas prácticas discursivas utilizadas como argumentos de legitimación de una ideología androcéntrica y estrategia de control y dominación de una sociedad jerarquizada desde el punto de vista de género. Es importante aclarar que, aunque en este capítulo se implica necesariamente una perspectiva histórica, este trabajo no es estrictamente un análisis lineal. Por tanto, las referencias se abordan para realizar dos procesos: el primero es poner de relieve las dinámicas socio-cognitivas por las que se crea y recrea la identidad femenina, transitando no solo por la inscripción, la inculcación corporal o la institucionalización –cargadas de prejuicios androcéntricos–, sino también por su permanencia y resistencia en el tiempo. Y el segundo es realizar un examen crítico de los principales conceptos y procesos aplicados a los feminismos políticos y académicos.

En la segunda parte se intenta presentar un recorrido por algunos de los hitos teóricos de la teoría feminista y su debate actual sobre la noción de identidad. Este apartado repite parcialmente la estructura narrativa del primero, pero se centra en la identidad de género y en los aportes teóricos del feminismo de inspiración socio-crítica y postestructuralista al debate de la identidad como categoría de análisis social. Estos aportes los han realizado las filósofas Nancy Fraser, Judith Butler y Seyla Benhabib, autoras que trabajan el tema de la redefinición y la reinterpretación de la categoría de identidad femenina, explicándose además las alternativas teóricas ofrecidas por cada autora en relación con este problema.

De Nancy Fraser se analizan sus reflexiones deconstructivas de las políticas de reconocimiento y su búsqueda de un *constructo* teórico que disuelva la categoría de identidad. Todo ello nos lleva al estudio de Judith Butler, de la que tomamos dos argumentos. El primero, su afirmación en la que señala que el discurso de la identidad genérica no es más que una ficción reguladora sin bases biológicas y el segundo, su propuesta de subvertir la categoría de identidad como una forma de romper con el binarismo sexual.

De Seyla Benhabib se analizan sus argumentos en torno a la viabilidad y continuidad del proyecto moderno, además de su propuesta para una reforma conceptual en el interior de la teoría crítica social y, por ende, en la teoría crítica feminista, apostando por vincular la *narratividad* como una estrategia de conformación de las identidades desde una visión contextualizada.

En el transcurso de estos capítulos vuelvo a retomar recuerdos de *Los testamentos traicionados*, de Kundera (2004) cuando dice que: "... es otro u otros los que piensan y actúan en nosotros: cos-

tumbres inmemoriales, arquetipos que, convertidos en mitos, transmitidos de una generación a otra, poseen una inmensa fuerza de seducción y nos teledirigen desde (como dice Mann) *el pozo del pasado*” (p. 19). De todo ello se vislumbra que el proceso de comprender al individuo que lucha por ser él mismo en el flujo impersonal de la identidad consiste en saber que la lucha por ser él mismo es una lucha por apropiarse de rostros, de gestos y biografías que, en el fondo, son y serán impersonales. De esta manera se cierra un espacio de reflexión que deja de estar sometido a mi autoridad narrativa y que espera articularse con otros textos, miradas y autoridades. No es fácil desprenderse de él, ni escapar al deseo de control sobre sus lecturas e interpretaciones, tal vez porque el texto y la autora estuvieron enredados durante mucho tiempo. Ambos se constituyeron como tales durante el proceso de investigación. Pero se hace preciso desatarse de él porque desde un espacio académico Zygmunt Bauman (2005) en *Identidad*, me recuerda que:

La ambivalencia que la mayoría de nosotros [as] experimentamos la mayor parte del tiempo al intentar responder la cuestión de nuestra identidad es auténtica. La confusión mental que nos causa también es auténtica. No hay ninguna receta infalible para resolver los problemas a los que conduce dicha confusión y no hay apañes rápidos ni formas desprovistas de riesgos para tratar con todo ello. Yo diría también que, a pesar de todo eso, tendremos la tarea de identificarnos con nosotros mismos una y otra vez y que dicha tarea tiene pocas probabilidades de ser coronada con éxito de forma permanentemente satisfactoria (p. 208).

PRIMERA PARTE

**APORTES TEÓRICOS DEL FEMINISMO
DE INSPIRACIÓN SOCIO-CRÍTICA Y
POSTESTRUCTURALISTA AL CONCEPTO
DE IDENTIDAD**

La identidad, como categoría de análisis social

Desde diversas lecturas provenientes de las Ciencias Sociales sabemos que el mundo se está conformando a partir de las múltiples reestructuraciones de los escenarios locales e internacionales. La mundialización ha dado lugar a un nuevo contexto sociocultural y político, con la emergencia de identidades signadas por la globalización y las diversidades culturales (Sassen, 2003). En la actualidad, el proceso de conformación de las identidades se ha reestructurado, y el “don de la flexibilidad” es uno de los requisitos indispensables para su adaptación a los escenarios de la imprevisibilidad (Bauman, 1999). Estas profundas transformaciones socioeconómicas y culturales encuentran, como correlato, una acentuación de los particularismos, es decir, una tendencia creciente a la diferenciación que se manifiesta en el acaecimiento de nuevas identidades políticas, multiculturales, étnicas, religiosas y sexuales, entre otras. En este contexto, las Ciencias Sociales abogan por la resignificación de sus categorías de análisis para pensar la noción de sujeto en las nuevas circunstancias históricas. La corriente teórico-filosófica postestructuralista ha esgrimido las principales críticas a la modernidad, valiéndose del concepto de “deconstrucción” de Jacques Derrida (1994), desde el cual se cuestiona la racionalidad occidental basada en esquemas binarios y etnocéntricos. Por su parte, las teorías feministas también han trabajado en la deconstrucción de las categorías

sexo y género. No obstante, se considera que las teorías feministas recientes –que han incorporado la operación deconstructiva– han renovado, a su vez, líneas teóricas en relación con la especificidad de su objeto de estudio y con sus posicionamientos políticos. Las corrientes del pensamiento feminista plantean el dilema de quién y cómo debe ser el sujeto, cómo debe definirse su identidad y por qué esta categoría de análisis es importante en la proliferación de identidades y sujetos que hoy reclaman nuevos sitios de pertenencia social. En la teoría feminista, la distinción entre sexo y género ha permitido abandonar los supuestos que señalaban la identidad sexual como producto de la naturaleza. Esto facilitó repensar los modos en que los cuerpos son leídos e interpretados por la cultura. Desde esta posición teórica surgen nuevos interrogantes acerca de la identidad y el género. Nos preguntamos si es posible pensar en un sujeto que autoconstruye su identidad o si, por el contrario, estará determinado por la estructura social, o si ambos procesos intervienen de forma recíproca.

El pensamiento feminista de las últimas décadas ha intentado explicar las relaciones de dominación de género y puede resumirse en dos grandes proposiciones teóricas. Se puede abarcar, tanto al feminismo de la igualdad como al feminismo de la diferencia, en el llamado feminismo cultural, pues ambas corrientes no lograron romper con la “lógica de la identidad” criticada por los postestructuralistas a partir de la noción de *différence* esbozada por Jacques Derrida (2001). Por un lado, el feminismo cultural sostuvo que el problema radicaba –desde su particular punto de vista– en que la cultura masculina dominante definía intereses que no se correspondían con los del mundo femenino. Así, las feministas culturales señalaron la importancia de recuperar la esencia femenina subyugada por el patriarcado y plantearon la construcción de una cultura centrada en

la mujer como la acción políticamente correcta. Estos planteamientos generaron rupturas ideológicas frente a las feministas liberales y dieron lugar a la reconciliación con los valores y virtudes femeninas. Sin embargo, el feminismo cultural quedó atrapado en la propuesta de una “feminidad” redefinida. No consiguió ir más allá, no logró elaborar un programa político de largo plazo que pudiera impulsar al movimiento feminista, sino que terminó configurando un sujeto femenino cultural esencializado.

Por otro lado, desde la perspectiva del feminismo postestructuralista, se abogó por la “deconstrucción” de la categoría “mujer” y, en este sentido, todo esfuerzo por definir la identidad femenina fue considerado en términos de reproducción de lógicas y estrategias misóginas. Se señaló la inexistencia de un núcleo esencial natural y se entendió la experiencia de la subjetividad como una construcción mediatizada por un discurso social que excedía el control individual. Las feministas postestructuralistas dieron al sujeto la capacidad de trascender el discurso social. Sin duda, esta mirada fomentó la idea de una mayor libertad para las mujeres, entendida como una proliferación de las diferencias despojadas de la identidad de género predeterminada por el patriarcado. Además, en discrepancia con el feminismo liberal y el feminismo cultural, el feminismo postestructuralista problematizó la cuestión de la construcción de la subjetividad. No obstante, en el terreno de la práctica política, no logró despegar del momento negativo. Detenidas en la operación de “deconstrucción”, las feministas postestructuralistas no fueron capaces de formular y fundamentar una política feminista positiva (Butler, 1997).

Es importante subrayar que las corrientes teóricas actuales del feminismo sitúan el tema de la identidad en el centro de la lucha política y coinciden, a su manera, en la crítica al liberalismo y cuestio-

nan el individualismo, la noción de sujeto, el modelo de racionalidad, de justicia y universalidad.

Finalmente, la intención de esta primera parte es presentar un marco teórico-conceptual en torno a la identidad y su relación con las transformaciones sociales de finales del siglo XX analizando los principales aportes de las Ciencias Sociales en el estudio de la identidad. Se le presta mayor atención en este capítulo al tratamiento de la identidad de género en la teoría feminista, fundamentalmente en las más importantes corrientes: la liberal, la marxista, la radical y sus distintas vertientes, tales como la psicoanalítica y la cultural, así como en las posiciones del feminismo de la igualdad y de la diferencia y en las últimas teorizaciones que afrontan la deconstrucción del sujeto “mujer”.

CAPÍTULO I

1. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS

La circunstancia de tener que orientarse por marcos de referencia es algo consustancial a la acción humana. Por eso la identidad personal no es un objeto, no es una cosa entre las cosas. Sin marcos de referencia la vida queda sin orientación y el yo acaba disuelto y desarraigado en una experiencia del vacío (Vázquez, 2005, p. 47).

1.1. El concepto de identidad: un recorrido desde las Ciencias Sociales

El concepto de identidad se ha convertido en una categoría de estudio cada vez más importante en las Ciencias Sociales. Todo ello se relaciona con las transformaciones políticas, sociales y culturales de las sociedades occidentales de finales del siglo XX. En su texto *¿Qué es la democracia?*, Touraine (1994) pone de manifiesto este fenómeno al señalar que la lucha de clases, propia de la sociedad industrial, fue relegada por la defensa de la personalidad y la cultura del sujeto.

Una de las formas de ver la importancia que ha tomado la noción de identidad es el ritmo con el que crece la producción académica

y literaria que reflexiona sobre ella¹, lo que limita su abordaje desde todas las perspectivas. Si bien es complejo abarcar todos los campos, la intención es abordar el estudio de la categoría y sus reflexiones desde la producción teórica y filosófica del pensamiento crítico y de la crítica postestructuralista feminista.

Para plantear los antecedentes de la categoría de identidad, se presenta un recorrido teórico teniendo en cuenta la localización geoespacial del discurso, situación que facilita realizar lecturas acotadas que permite comprender los procesos de distinción, convivencia y negociación simbólica que articulan el concepto de identidad.

Para abordar el concepto de identidad desde la producción académica norteamericana es necesario señalar que este se remonta a la segunda mitad del siglo XX con los estudios de Erikson (2004), quien en *Childhood and Society* parte del supuesto teórico de que la identidad del yo es un objetivo psicológico de los individuos que se ajusta al contexto histórico. Es decir, la identidad individual sería el resultado de los factores históricos y socio-culturales, lo que demuestra las conexiones entre identidad, sociedad e historia. Posteriormente, en 1963, Erving Goffman impulsa el estudio de la identidad con su conocida obra *Estigma: la identidad deteriorada*. Señala tres tipos de identidad: la identidad social, la identidad personal y la identidad del yo (1980). El mismo autor indica que:

La sociedad establece los medios para categorizar a las personas; la primera impresión que recibimos de un extraño

1 El concepto en Sociología se desarrolla en Jenkins (1996), Touraine (1994; 1997; 2005). En Psicología puede verse un detallado estudio en Weigert *et al.* (1986). La discusión en ciencia política véase en Laclau (1994), Laclau y Zac (1994), Norton (1988) y Preston (1997). El debate en los estudios culturales lo aborda Hall (1996) y la génesis de la identidad en Filosofía debe consultarse en Williams (1989).

nos permite presentir en qué categoría ubicarlo y definir sus atributos, su “identidad social” –para utilizar un término más adecuado que el de estatus social–, ya que en él se incluyen atributos personales, como la honestidad, y atributos estructurales, como la ocupación (p. 12).

Con esta distinción Goffman (1980) define el estigma como “una clase especial de relación entre atributo y estereotipo”, además plantea que la identidad personal, en oposición a la identidad social, constituye “las marcas positivas o soportes de la identidad, y la combinación única de los ítem de la historia vital, adherida al individuo por medio de esos soportes de la identidad” (p. 73). Este autor plantea a su vez que “la identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua” (p. 73).

La identidad personal, entonces, sería el producto de la asociación de contrastes personales y referencias biográficas. Las identidades sociales y personales integran las definiciones que tienen los otros sobre el individuo. En contraste, la identidad del yo describe “el sentido subjetivo de su propia situación, continuidad y carácter que un individuo alcanza así como las diversas experiencias sociales por las que atraviesa” (Goffman, 1980, p. 126). Para este autor, la identidad del yo es el sentido de continuidad existencial resultante de experiencias sociales.

Berger y Luckmann (2006a) en su libro *La construcción social de la realidad* definen la identidad como una realidad construida socialmente y asumida de forma subjetiva; es producida en tanto que

se mantiene, se modifica y se reforma en las interacciones sociales. Partiendo del enfoque estructural, los autores sostienen que los procesos sociales interrelacionados con la construcción y mantenimiento de la identidad son delimitados por la estructura social, por lo que esta interrelación es la que produciría tipos de identidades. Un elemento central en la obra de estos sociólogos es el reconocimiento de que las identidades son observables y verificables.

La perspectiva europea de la identidad, desarrollada a mediados de los años setenta, difiere del enfoque norteamericano expuesto anteriormente. Jürgen Habermas (2003), desde la teoría crítica, recurre a George Herbert Mead, a Marx y Freud para perfilar la identidad y el sí mismo. En su planteamiento, la identidad social, desde la “fundación” de la sociedad hasta la sociedad contemporánea, se caracteriza por la racionalidad y las relaciones comunicativas. Este autor define la identidad según la competencia comunicativa, la racionalidad y la tolerancia².

En los años ochenta, el debate sobre la identidad cobra mayor importancia en las Ciencias Sociales. La asociación se produce entre la emergencia de las luchas nacionalistas y étnicas y las impulsadas por el movimiento feminista, que reivindica la identidad de género y plantea el debate unidad/diversidad. Aquí se incluye la discusión sobre el tratamiento de la diferencia, una vez que se clarifica la imposibilidad de reducirla mediante un proceso homogeneizador. Por esta razón, el tratamiento de la identidad y de la diferencia se vuelve complejo. En su libro *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Giddens amplía el concepto de identidad del yo basándose en Freud, Erikson y Goffman.

2 Véase *Teoría de la acción comunicativa*, volumen II. Taurus, 2003.

Para este sociólogo, el yo es un fenómeno un tanto informe; de ahí que la identidad del yo no se refiera a su mera persistencia a lo largo del tiempo. Requiere conciencia refleja, es aquello de lo que es consciente el individuo en la expresión “conciencia del yo”, es la mediación entre uno y el mundo. “En otras palabras, la identidad del yo no es algo meramente dado como resultado de las continuidades del sistema de acción individual, sino algo que ha de ser acabado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo” (1995a, p. 72). Para este autor, la identidad del yo no es un rasgo distintivo, sino que:

Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía. Aquí identidad supone continuidad en el tiempo y en el espacio; la identidad del yo es esa continuidad interpretada reflejamente por el agente. Esto incluye el componente cognitivo de la personalidad. Ser una persona no es simplemente ser un actor reflejo sino tener un concepto de persona (Giddens, 1995a, p. 72).

La identidad del yo se construye en la relación con los otros y para ello es fundamental el proceso de identificación. Esta implica la apropiación de rasgos y pautas de comportamiento de los otros y es parcial y contextual: “Hacerse parte de los demás fomenta, en otras palabras, una comprensión gradual de la ausencia, y de lo que el otro es en cuanto persona distinta” (Giddens, 1995b, p. 64). Para este autor, lo fundamental es la mutación que estarían provocando los dramáticos cambios de la sociedad actual en la identidad del yo. En efecto, la vida social moderna está sufriendo transformaciones, como los profundos procesos de reorganización del tiempo y el espacio, los mecanismos de desenclave que están liberando las

relaciones sociales de su anclaje a circunstancias locales específicas, re combinándolas a lo largo de grandes distancias espacio-temporales y la *reflexividad institucional*, es decir, la capacidad de las instituciones de pensarse a sí mismas.

La separación espacio-temporal ha llevado al desarrollo de una dimensión de espacio vacío. La influencia de acontecimientos distantes sobre sucesos próximos se ha convertido en algo común en la sociedad actual. Para ello ha sido fundamental la transformación de los medios de comunicación impresos y electrónicos. Además, esta es una sociedad del riesgo. La *modernidad tardía* estaría introduciendo nuevos tipos de riesgos desconocidos en gran medida en épocas anteriores. Estos procesos de la *modernidad tardía* tendrían fuertes impactos en la construcción de la identidad del yo.

Los cambios han sido tan profundos que han transformado la vida íntima, y las relaciones sociales, amorosas, de género y de poder son un ejemplo de ello. Según el autor inglés, hoy es posible un nuevo contrato social entre hombres y mujeres basado en la expresión de las emociones y la intimidad del cuerpo, una nueva forma de sexualidad que denomina “plástica” y que está asentada en la negociación. La reflexividad de las sociedades actuales se extiende al yo como autoproyecto y nos aparta de la tradición. Es la creación de una “sexualidad plástica”, esto es, “...una sexualidad descentrada, liberada de las necesidades de la reproducción al mismo tiempo –en principio– que libera la sexualidad de la hegemonía fálica, del desmedido predominio de la experiencia sexual masculina” (Giddens, 1995b, p. 12).

Sin embargo, es relevante indicar que hombres y mujeres han

desarrollado actitudes y valores diferentes y complementarios en el transcurso de la historia. Entonces, el devenir lógico es el cambio en la modernidad tardía, que genera posiciones individualizadas para los géneros. No obstante, para algunos autores, el problema fundamental radica en que la individualización es parte constituyente de la identidad masculina, pero no de la femenina. De esta manera, los cambios que se están generando en la subjetividad femenina son particulares y tienen un carácter distinto al de los hombres (Hernando, 2000).

En la obra de Castells (1998) se utiliza la expresión “fuerza de la identidad” para explicar que la sociedad red se caracteriza, entre otros aspectos, por la emergencia de movimientos sociales que apelan a la identidad, definida de esta manera:

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción, tanto en la representación de uno mismo como en la acción social...Es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué (Castells, 1998, pp. 28-29).

Castells propone distinguir tres formas y orígenes de la identidad, teniendo en cuenta que esta tiene lugar en un contexto caracterizado por relaciones de poder:

- Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales.
- Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por lógicas de dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos que impregnan a las instituciones de la sociedad.
- Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Es el caso, por ejemplo, de las feministas cuando salen de las trincheras de resistencia de la identidad y los derechos de las mujeres para desafiar el patriarcado y, por tanto, a la familia patriarcal y a toda la estructura de producción, reproducción, sexualidad y personalidad sobre las que nuestras sociedades se han basado a lo largo de la historia (1998, p. 30).

Como se observa, el interés que la identidad despierta en las Ciencias Sociales obedece a la interpretación que psicólogos, filósofos, sociólogos, politólogos y antropólogos han dado a los acontecimientos que han convulsionado a la sociedad de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Desde el punto de vista conceptual, este conjunto de fenómenos ha generado un acuerdo implícito entre los científicos sociales acerca de la importancia del estatus teórico de este concepto. Si bien hay un acuerdo implícito sobre la importancia teórica del concepto de identidad, también hay dos enfoques desde donde se piensa dicho concepto en las Ciencias Sociales contemporáneas: el esencialismo y el constructivismo.

1.2. El esencialismo y el constructivismo desde el tratamiento de la identidad de género

1.2.1. *El esencialismo*

La perspectiva esencialista sostiene como hipótesis básica que la identidad responde a una cualidad profunda de la esencia humana que se mantiene, a pesar del paso del tiempo, por una fuerza que es intrínseca a la naturaleza de hombres y mujeres. En este sentido, la identidad sería un proceso objetivo y el hecho de categorizarnos como femeninas o masculinos establecería el elemento más decisivo de la identidad personal.

Tras la determinación genética del sexo en el momento de la concepción, cada uno avanza hacia una serie de estadios del desarrollo en los que aprendemos a etiquetarnos a nosotros y a los demás como mujeres o varones. La identidad genérica se nos recuerda de múltiples maneras. El nombre, el vestir o la forma en la que los demás nos responden son formas de internalizar la identidad de género como parte de nuestros autoconceptos. Aprendemos también a adquirir los detalles específicos de los estereotipos de género presentes en nuestra cultura y, eventualmente, a adoptar un rol de género que puede o no corresponder con dichos estereotipos. Y es aquí donde la estructura social se afirma en las diferencias psicológicas intersexuales, justifica las desiguales oportunidades que tienen las personas en función de su sexo, a pesar de la escasa evidencia existente de esas diferencias (Barberá, 1988, p. 123).

Esa asimetría del poder en función del sexo se extiende a casi la totalidad de campos humanos (económico, social, político, familiar, religioso y cultural) y el consiguiente androcentrismo que surge a partir de esa “supremacía varonil” que transforma las posibles dife-

rencias entre los sexos en desventajas manifiestas para las mujeres. La búsqueda de alternativas a esa visión del mundo y la transformación de cualquier diferencia en estatus de superioridad/inferioridad es una necesidad a la que responden, desde hace varias décadas, los planteamientos feministas.

Se puede decir que la visión androcéntrica es la que ha mantenido mayor predominio sobre la base de las consideraciones anteriores. Esta se fortaleció con los enfoques falocéntricos contruidos como derivación de la anatomía del varón y responsables de una sexualidad excesivamente genitalizada y que tienen una clara preeminencia sobre los ginecéntricos (la envidia del pene como mecanismo psicológico fundamental del desarrollo de la mujer; la sexualidad femenina considerada como pasiva y vaginal, siempre orientada a la satisfacción del varón).

Esa supremacía establecida de los varones los definió como el patrón de lo óptimo y normal. En ese sentido, fueron considerados ciudadanos de primera, mientras que las mujeres se excluían de la ciudadanía. De este modo se fue generando cierta misoginia (Chodorow, 1978). Pero no todos los sesgos favorecen al varón: mujeres y hombres heterosexuales suelen practicar el heterosexismo, del que se deriva la homofobia y el no reconocimiento de otras identidades de género diferentes a la masculina y la femenina.

Es una constante histórica el hecho de que las prácticas culturales han producido identidades femeninas y masculinas, y que sus diferencias se han basado en atributos, actitudes y conductas que constituyen modos específicos del comportamiento “masculino” y “femenino” sometidos a una jerarquía de género. Todo ello queda sustentado, muchas veces, en la reproducción de mitos que

infravaloran lo femenino, mientras que mantienen en alta consideración los atributos masculinos. La base de esta jerarquía se halla en la dicotomía instinto/razón, subjetivo/objetivo, inferior/superior o naturaleza/cultura, que aparece como sistema de pensamiento de la mayoría de las culturas que utilizan el criterio biológico como base de atribución del género, a pesar de que los contenidos del ámbito de lo masculino y lo femenino no sean universales (Martínez, 1998).

Muchas disciplinas han estudiado las diferencias entre los sexos, pero existen distintivos importantes que deben tenerse en cuenta. Mientras la biología, la genética, la endocrinología y la neurología se refieren al dimorfismo sexual (varón/mujer, sujeto ambiguo) y a los estilos/rasgos de personalidad (masculino/femenino, instrumentalidad/expresividad), la sexología y la generología indagan en los roles y estereotipos sexuales y de género. Por su parte, las Ciencias Sociales (la psicología, la sociología y la antropología, entre otras) tratan de explicar el estatus y la asimetría: sexual y de género (Fernández, 1996).

Sin embargo, es en la psicología donde el estudio de las posibles diferencias entre los sexos constituye un campo con amplia y remota tradición. Sin lugar a dudas, la disciplina que más se preocupa por el estudio de las identidades sexuales y, posteriormente, por las identidades de género, ha sido la psicología diferencial, encargada de ofrecer síntesis sobre todas y cada una de las diferencias y semejanzas psicológicas entre varones y mujeres. Aún se pueden encontrar estudios realizados en esta materia en los que persiste un sesgo a favor de las diferencias, y dentro de estas un subsesgo valorativo que casi siempre favorece a los varones, a los que se considera más inteligentes, más fuertes, más racionales, más científicos, es decir, superiores a las mujeres. De algún modo, esta disciplina ha

ofrecido un apoyo empírico desde finales del siglo XIX y buena parte del siglo XX, a creencias infundadas provenientes de los estudios de filósofos, teólogos, médicos y otros profesionales, que fueron subsiguientemente asumidas por la mayoría de los afectados –ellos y ellas– (Fernández, 1998).

En el marco específico de la psicología diferencial se han ido desarrollando de manera sistemática numerosos trabajos que se pueden agrupar en dos grandes áreas. De un lado, se impulsó el estudio de los estereotipos y los roles de género; de otro, se analizaron las diferencias en el dimorfismo sexual aparente en todo tipo de variables intrapersonales (inteligencia, motivación, personalidad, etc.). Más adelante, el análisis se extendió a la etiología de esas diferencias, atribuyéndolas a factores biológicos o ambientales. Pero por regla general, las investigaciones clásicas partieron del “dimorfismo sexual que, al permitir establecer comparaciones entre mujeres y varones, favorece la categorización científica de creencias que estabilizan las condiciones sociales requeridas para perpetuar la hegemonía del grupo dominante. Entre dichas creencias, la investigación psicológica ha destacado históricamente el determinismo biológico por un lado, y por otro la idea de complementariedad de aptitudes e intereses entre los sexos” (Martínez, 1998, p. 44).

En los antecedentes históricos de la investigación clásica que presenta Martínez en su artículo “El sexo como variable sujeto: aportaciones de la psicología diferencial” hace referencia al trabajo de Huarte de San Juan³ *Examen de ingenios para las ciencias* (1575). En él se muestra la diferencia de habilidades que hay entre los hom-

3 Un análisis sobre el papel de la mujer en la obra de Huarte de San Juan, en el contexto cultural renacentista de los siglos XV y XVI, se encuentra en García (2005), García y Moya (1991) y Femenías (1992).

bres y las mujeres y el género de letras que a cada uno responde en particular:

Las referencias de Huarte a un orden divino parecen más bien producto de las amenazas inquisitoriales. Recogiendo la herencia de los humores hipocrático-galénicos como base biológica para su diferenciación de ingenios, caracteriza a las mujeres como húmedas y frías –temperamento apropiado para ser fecundas y parideras– y a los varones como cálidos y secos. El entendimiento y la imaginación quedan bajo la tutela de los humores masculinos –la sequedad y el calor–; mientras que la memoria nace de la humedad, cualidad femenina. Supeditan el desarrollo de la inteligencia a cualidades humorales propias de machos (calor, sequedad) y hembras (frío, humedad) (Martínez, 1998, p. 45).

Sin embargo, García (2003) afirma que “Huarte caracteriza a la mujer inteligente –que se aproxima al temperamento del hombre por tener escasa humedad y frialdad– como ‘avisada, de mala condición, con voz abultada, de pocas carnes, verdinegra, vellosa y fea’. Si bien este tipo de mujer puede destacar en habilidad e ingenio, siempre será por debajo del más frío y húmedo de los varones” (p. 63).

Pero es en el siglo XIX, cuando biólogos y físicos, entre otros profesionales, desarrollan un buen número de investigaciones con la finalidad de establecer la complementariedad de funciones psicológicas entre las mujeres y los varones a partir del morfismo diferente observable entre ambos sexos. En el siglo XIX la ciencia se constituye en un nuevo dispositivo de saber legítimo, en el símbolo del progreso social y del espíritu crítico revolucionario⁴, planteán-

4 Sobre los antecedentes dieciochescos de este discurso científico decimonónico que actúa justificando la exclusión femenina de la ciudadanía, véase Canterla (2009, pp. 39-54).

dose como un conocimiento desinteresado y objetivo, distante del autoritarismo religioso del antiguo régimen. Sin embargo, la ciencia terminó aliándose con el romanticismo sexual y la división sexual del trabajo. En consecuencia, los trabajos científicos se dieron la tarea de demostrar la inferioridad intelectual de la mujer y, por ende, la exclusión de la misma en diferentes campos⁵.

De acuerdo con Shields (1975), tres cuestiones fueron fundamentales para la conceptualización de “la mujer” en los estudios realizados por la frenología: la primera alude a las diferencias en el tamaño y estructura del cerebro y sus efectos sobre el desarrollo de la inteligencia y el temperamento. Los localicionistas se encargaron de realizar craneoscopias y proporcionar, de esta manera, un método “objetivo” que determinara las bases cerebrales de las diferencias sexuales en inteligencia y temperamento. Para los frenólogos, las facultades mentales y morales estaban localizadas en áreas específicas de la superficie del cerebro; por lo tanto, era posible detectar cualquier diferencia-deficiencia mediante un examen externo del cráneo⁶, que aminora la parte racional. La segunda cuestión alude a la hipótesis de una mayor variabilidad interindividual entre los varones. Y la tercera enfatiza en el estudio del instinto maternal y su influencia sobre “la naturaleza femenina”. Los argumentos neuroanatómicos sostenían que la inferioridad intelectual de las mujeres se compensaba con la superioridad emocional que poseían. Las mu-

5 Como análisis del origen dieciochesco del dimorfismo de género en el discurso médico, el libro de Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* es una obra esencial.

6 Auguste Comte, el padre de la sociología, intentó disuadir a Stuart Mill de su postura feminista con argumentos basados en los descubrimientos de los frenólogos. Si estos habían demostrado la simplicidad de la estructura cerebral de las mujeres y, por lo tanto, su incapacidad para el razonamiento complejo, el feminismo sería, de acuerdo con Comte, un signo ineludible de la “deplorable anarquía mental de nuestro tiempo” (De Miguel, 1994, p. 49).

jeros, al estar privadas de controles superiores, se convertían en seres atados a sus instintos primarios –por ejemplo, al maternal–. Por lo tanto, estaban predispuestas a la debilidad afectiva (García, 2003, p. 80).

Por su parte, las explicaciones derivadas del evolucionismo utilizaron los análisis comparativos entre los sexos en relación con las aptitudes sensoriales, motrices e intelectuales. De esta forma obtuvieron conclusiones análogas a las que justifican las diferencias entre razas, clases sociales y grupos marginales. La teoría de la evolución proporcionó una explicación global de la existencia y necesidad de esas diferencias. Para esta teoría, la selección natural interviene en todo grupo que posea las propiedades de reproducción, variación y herencia. Por ello, la teoría evolutiva no solo fue utilizada para explicar las diferencias sexuales, sino también para dar cuenta de por qué estas son necesarias para la supervivencia de la especie. Bajo estos supuestos se apoyó “científicamente” la segregación sexual de esferas y la subordinación de las mujeres en beneficio del progreso civilizatorio. “La selección sexual natural” de Darwin (2007), presentada en “La descendencia del hombre” en 1871, y la filosofía conservadora liberal spenceriana asentada en la “supervivencia de los más aptos” fueron el sustento teórico para naturalizar la posición socialmente superior del varón-blanco-protestante anglosajón.

El darwinismo social presentaba a las mujeres, a las personas negras, a los judíos o a los inmigrantes como evolutivamente inferiores y peor adaptados. La fisiología reproductiva de las mujeres era la causa de su estancamiento en un estadio evolutivo anterior al de los varones: “El varón mal engendrado aristotélico se convertía, así, en un varón involucionado darwiniano” (García, 2003, p. 83). Otros científicos de principios del siglo XX se dedicaron a demostrar, me-

diante la investigación empírica realizada en sus laboratorios antropométricos, la inferioridad de las mujeres en todas las capacidades intelectuales. Thorndike (1910), citado por Martínez (1998), defendía que el instinto maternal, es decir, “la naturaleza femenina” era la que separaba a las mujeres de los intereses intelectuales.

También la teoría psicoanalítica proporcionó una explicación teórica comprensiva de las diferencias entre varones y mujeres. La mujer vuelve a situarse como “lo otro” –diferente e inferior del sujeto del discurso–, como un “varón castrado imperfecto”, una criatura sin pene. Con la introducción del psicoanálisis, la mujer vuelve a ser interpelada. Su rechazo a las ataduras de la feminidad y sus intereses profesionales fueron analizados psicoanalíticamente como casos clínicos de “envidia de pene” o “complejos de masculinidad” (De Beauvoir, 2005, pp. 101-114).

A partir de 1930 se desarrollarán las primeras escalas de medida en psicología. Barberá (2004) en su artículo “Perspectiva sociocognitiva: estereotipos y esquemas de género” analiza las cuatro principales escalas utilizadas: la primera escala evaluadora fue construida por Terman y Miles: *Attitude Interest Analysis Survey* (AIAS) –publicada en 1936–. En ella se incluían 456 preguntas diferenciadoras y el criterio de definición de masculino y femenino se basó exclusivamente en las respuestas diferenciales de niños y niñas de primaria y secundaria. La hipótesis de partida era que los varones tenían mayor dominio en áreas como la geografía, el deporte, la historia y la política, mientras que las mujeres se destacaban en el conocimiento de las plantas, el manejo del hogar o la costura.

La segunda escala realizada por Strong (1936) fue incluida dentro de un cuestionario más amplio: *Strong Vocational Interest Blank*

(SVIB), dedicado a medir los intereses vocacionales a partir de las preferencias personales. Los resultados de las diferencias intersexuales encontradas se rotularon como masculinos cuando los intereses vocacionales estaban referidos a las actividades científicas, el atletismo, la política y las ventas. Por el contrario, las vocaciones femeninas se vincularon con la música, el arte, la literatura, el secretariado, la enseñanza y el trabajo social.

La tercera escala aparece en 1940, cuando Hathaway y McKinley dan a conocer el *Minnesota Multiphasic Personality Inventory* (MMPI). En esta nueva escala se incluyeron ocupacionales, niveles de altruismo, sensibilidad emocional, identidad de género y preferencias sexuales. Paradójicamente, las mujeres estuvieron ausentes en la construcción de la escala. Las preguntas se validaron consultando a soldados varones con distintas orientaciones sexuales. Los soldados heterosexuales configuraron el perfil masculino y los homosexuales, el femenino. De hecho, los rasgos femeninos se consideraban un factor de predisposición a la homosexualidad de los varones.

En 1949, Frank y Rosen construyen el *Projective Test of Masculinity and Femininity*, que consistía en una serie de dibujos incompletos que hombres y mujeres deberían terminar. De esta forma, se buscaba analizar las reacciones a estimulaciones ambiguas o preguntas abiertas para acceder a sus verdaderas motivaciones. Los autores enfatizaron en la medición de la aceptación o el rechazo de los roles estereotipados de género, aunque su cuestionario fue también utilizado como escala evaluadora.

A pesar de su especificidad, estas escalas comparten como criterio común el hecho de que la pertenencia de una conducta, un

rasgo o una habilidad ligada a lo masculino o a lo femenino derivaba exclusivamente de la proporción de respuestas emitidas por varones y mujeres. Es decir, que en todos los diseños de las escalas se observa preocupación por la identificación, descripción y análisis de las características prototípicas asociadas a varones y mujeres⁷, lo que configuraría los contenidos de la masculinidad y la feminidad.

Estas escalas corresponden al modelo de congruencia que concibe el género de manera unidimensional, donde la masculinidad es lo opuesto a la feminidad. En esta representación, cuando se clasificaba a una persona como muy masculina, se reconocía al mismo tiempo su falta de feminidad. Esta conceptualización de masculinidad y feminidad como polaridades opuestas afectaba el contenido de los estereotipos de género. De ahí que los “atributos” masculinos se contrastaran con las “debilidades” femeninas. Este dominará hasta la década de los setenta, cuando surge un segundo modelo de representación de masculinidad y feminidad: el andrógino o bidimensional. Este modelo, contrario al de congruencia, asume una relación de independencia entre los contenidos de masculinidad y feminidad, de manera que los opuestos no tienen por qué ser características femeninas o masculinas (Fernández, 1998).

A mediados de los setenta se desarrollaron también aportes de otras visiones de orientaciones constructivistas y antiesencialistas. No obstante, la primacía del enfoque esencial hizo que se continuaran publicando resultados de diversas investigaciones que insistían en las supuestas semejanzas y diferencias entre los sexos. Según Fernández (1998), no hay científico destacado en psicología que no

7 Véase Cattell, J. M. (1903). A Statistical Study of Eminent Men in *Popular Science Monthly*, 62, pp. 352-377; Ellis, H. (1904). *A Study of British Genius*, Londres. Hurst, citado en Martínez (1998, p. 45).

haya tratado de desvelar las posibles semejanzas y diferencias entre varones y mujeres dentro —como es lógico— de lo que son los comportamientos sexuales en su sentido más estricto. Masters y Johnson (1966) en *La respuesta sexual humana*; Kinsey, Pomeroy y Martín (1948) en *La conducta sexual del hombre*, y Kinsey, Pomeroy, Martín y Gebhard (1953) en *La conducta sexual de la mujer* son solo tres de las obras más representativas de la sexología del siglo XX que dan cuenta de las preocupaciones de los psicólogos, según lo referencia Fernández (1998). Debido a esas desigualdades que favorecen el dominio de los varones, las investigaciones se centraron, desde las diferentes disciplinas, en exponer las posibles bases de esta supuesta subordinación universal.

El esencialismo se ha nutrido de toda la producción discursiva de la psicología para determinar diferencias basadas en el sexo, creando estereotipos que continúan perpetuando mitos y alimentando ideas que refuerzan las desigualdades, como la que afirma que las mujeres son, de forma innata, seres destinados al ámbito privado y la reproducción, mientras que los varones están biológicamente mejor adaptados para la vida pública, es decir, para las competencias laborales y políticas. No obstante, la lucha entre este enfoque y los conocimientos multidisciplinarios de diversas ciencias desarrolladas a lo largo del presente siglo —biología, psicología, psicología social, sociología y antropología— ha hecho que se cuestione la presente neutralidad de las derivaciones indicadas, surgiendo la doble realidad del sexo y el género como un marco más adecuado para su comprensión y explicación⁸.

8 Un libro crucial en el que se analiza esa mitología esencialista es el de Fausto-Sterling, A. (1992). *Myths of gender. Biological theories about women and men*.

De acuerdo con Deaux y LaFrance (1998), la perspectiva anterior, que enfatizaba las diferencias entre hombres y mujeres e ignoraba sus semejanzas, es superada en los setenta cuando surge un nuevo enfoque que plantea el estudio de las actitudes y asume “el género como señal o estímulo”⁹. Desde esta óptica se analiza la influencia del género en las percepciones, interpretaciones y conductas de las personas sin magnificar el papel de la biología en el desarrollo de la personalidad, como lo hacía el modelo anterior. En el pasado, los investigadores se preguntaban si hombres y mujeres eran diferentes; ahora se interrogarán si “la gente piensa que hombres y mujeres son diferentes” (Deaux, 1999, p. 18).

Para responder a esta nueva preocupación fue necesario indagar a través del funcionamiento de tres tipos de creencias relacionadas con el género: los estereotipos, la ideología y la identidad de género. En primer lugar, esta explicación abordó el tratamiento del contenido de los estereotipos, es decir, de los rasgos, los roles, las ocupaciones, las características o la apariencia física, la orientación sexual, las actitudes y creencias, las conductas y preferencias conductuales asociadas a cada género. Estos estudios revelaron que las personas relacionan de manera diferenciada unas características a los hombres y otras a las mujeres. Asimismo observaron una progresiva flexibilización de los estereotipos de género respecto a los patrones tradicionales.

9 Los antecedentes de esta disociación del género respecto a la biología y la acuñación misma del concepto de género derivan de los trabajos del psicólogo John Money y de su equipo (en la Universidad John Hopkins de Baltimore, USA) con los intersexuales, realizados a partir de finales de los cuarenta y comienzo de los cincuenta. Sobre esto, véase Reis, E. (2009, pp. 115-152), la obra de Elisabeth Reis se titula *Bodies in doubt. An American History of Intersex*. Baltimore: The John Hopkins U. P. Estos trabajos coinciden cronológicamente, desde la psicología, con la disociación de sexo y género planteada en el campo filosófico por Simone de Beauvoir (1946) en *El segundo sexo*.

A pesar de las alentadoras conclusiones sobre los cambios producidos en las últimas décadas, todavía persiste en nuestra cultura “un conjunto estructurado de creencias compartidas acerca de los atributos o características que poseen hombres y mujeres” (Moya, 2003, p. 179). Es decir, que los estereotipos de género perviven en la sociedad. Pero ya no se afirma con la misma certeza de antaño que las causas se encuentren en las características físicas o psicológicas de unos y otras.

Los investigadores aseguran que, pese al acercamiento mutuo de los estereotipos de género, no se puede obviar la existencia de ciertas desigualdades, pues mientras el estereotipo femenino ha incorporado rasgos asociados tradicionalmente a la masculinidad, no pasa lo mismo con el estereotipo masculino, que si bien incorpora algunas características consideradas femeninas, no lo hace con la misma intensidad que ocurre en el caso contrario. Y del mismo modo advierten que ese aparente cambio de criterio, con respecto a los atributos de hombres y mujeres, debe ser sopesado a partir del conocimiento de que estos usualmente sirven para interpretar la realidad, pero también como criterio de comparación. Y en ese sentido, por ejemplo, en casos de evaluación, los conceptos estereotipados utilizados pueden perjudicar especialmente a los individuos que entran en competencia, pues ellos terminan siendo evaluados de acuerdo con los atributos asignados al grupo al que pertenecen.

Los estereotipos de género, como aseguran Fiske & Stevens (1993), tienen un carácter fundamentalmente prescriptivo, que en esencia se presenta por la fuerte interrelación entre hombres y mujeres, porque la estereotipia de género se adquiere desde edades muy tempranas y porque los preceptos de género son más prominentes que los relativos a otras categorías sociales. En un trabajo

posterior, Glick & Fiske (1999) añadirían a esta explicación la defensa de los intereses individuales o grupales.

Autores como Tajfel (1996), Huici (1984), Jost & Banaji (1994) ya habían indicado que los estereotipos como las ideologías desempeñan dos tipos de funciones asociadas a la defensa de los intereses. La primera es la necesidad de encontrar una explicación psicológica de los hechos sociales (Huici, 1984; Tajfel, 1984; 1996) y la segunda tiene que ver con el desarrollo de ideologías justificadoras prescriptivas (Jost & Banaji, 1994). Con respecto al análisis de estas funciones sociales de los estereotipos, el énfasis se puso en explicar cómo operan esas marcas que se imponen a los grupos subordinados y estigmatizados en la sociedad y cómo estos son asumidos tanto por quienes estigmatizan como por los grupos estigmatizados.

Esta identificación de percepciones estereotipadas ha permitido explicar la relación entre estereotipo, prejuicio y discriminación, que se puede distinguir cuando se comprueba una actitud negativa hacia un grupo o categoría social. En este caso, de acuerdo con Moya (2003), “el estereotipo sería un conjunto de creencias acerca de los atributos asignados al grupo, el prejuicio sería, por su parte, el efecto o la evaluación negativa del grupo y la discriminación, por último, sería la conducta o la falta de igualdad en el tratamiento otorgado a las personas en virtud de su pertenencia al grupo o categoría en cuestión” (p. 180). Los seres humanos atribuimos a las categorías naturales diferentes esencias o, lo que es igual, una cualidad fundamental que nos hace particulares. Lo preocupante es que concebimos lo mismo con las categorías sociales y, de ese modo, hemos justificado la exclusión de algunos grupos por su supuesta inferioridad; por ejemplo, blancos vs negros; hombres vs mujeres. Lo que sería, de acuerdo con estos autores, arbitrario, pues no se sustentaría en ningún referente objetivo.

Por su parte, el sexismo ambivalente o la coexistencia entre la antipatía sexista y las actitudes favorables consideran a las mujeres de forma estereotipada, por lo tanto, limitadas a ciertos roles sociales. Según Glick & Fiske (1996), este sexismo se sustenta en la dominación tradicional del varón, el cual mediante el paternalismo protector, la diferenciación de género complementaria y la intimidad heterosexual –sus tres componentes básicos– va debilitando la resistencia de las mujeres al patriarcado, ofreciéndoles recompensas, protección, idealización y afecto si se mantienen en sus roles tradicionales.

Por último, el neosexismo, en consonancia con el antiguo sexismo, considera que las reivindicaciones otorgadas a las mujeres son excesivas. De acuerdo con Tougas, Brown, Beaton & Joly (1995), esta nueva forma de discriminación se define como “la manifestación de un conflicto entre los valores igualitarios y los sentimientos residuales negativos hacia las mujeres” (p. 843). Según esta tendencia, las mujeres ya no estarían discriminadas, por lo tanto, sus pretensiones, así como los derechos que exigen, serían injustificados. Los varones perciben en estos reconocimientos una amenaza para sus intereses colectivos.

Ambos tipos de sexismo, el abierto como el encubierto –ambivalente y neosexismo–, obtienen su sustento de las condiciones biológicas y sociales y constituyen ideologías legitimadoras complementarias. En consecuencia, las actitudes sexistas se basan en el mantenimiento del poder y de una identidad distintiva y positiva por parte de los hombres respecto de las mujeres, denominada también ideología “justificadora del sistema”, que muchas veces las mujeres terminan aceptando como instrumento para su defensa.

La última creencia respecto al género es, precisamente, la relacionada con la identidad social de género, que se vincula no solo con la pertenencia sexual, sino con la aceptación de comportamientos, roles, actitudes y características asociadas a un género determinado, lo que implica, en última instancia, la adscripción a un género que a veces puede ser individual y autónomo, es decir, que el individuo tiene autoconciencia de la pertenencia grupal o por inclusión prescriptiva de la persona en una categoría social (Tajfel & Turner, 1986). Para la Teoría de la Identidad Social “los grupos y categorías sociales a los que pertenecemos influyen o forman parte de nuestra identidad, fundamentalmente porque los demás nos tratan en virtud de esas pertenencias grupales” (Tajfel, 1984, pp. 7-24). En el caso de hombres y mujeres, pueden identificarse de formas diferentes. Es decir, que la intensidad con la que asumen la identidad de género no es igual ni significa lo mismo. Oakes (1990) ha planteado al respecto que:

...si bien desde la teoría de la categorización del yo se pone el énfasis en el hecho de que el silencio de una categoría depende del contexto social, no se excluye que una categoría pueda ser accesible para una persona de forma permanente o crónica, como cuando una categoría es central o importante para una persona y está dotada de una significación emocional (p. 167).

En las mujeres, por ejemplo, su identificación con el género femenino es mayor que con otros polos de identidad; por lo tanto, sus valoraciones respecto a distintos ámbitos de la vida social estarán condicionadas por esta identificación y, en consecuencia, sus actitudes y sus opiniones muchas veces se restringirán por esta identificación.

1.2.2. La perspectiva constructivista

En contraste con el enfoque anterior, los constructivistas¹⁰ sustentan que no existe ninguna identidad originaria ni inmutable. Lo que observamos son identidades que resultan de las relaciones de poder en un momento dado. La perspectiva constructivista se puede resumir en los siguientes términos: no hay una identidad esencial, ni étnica, ni cultural, ni nacional, ni de género. Las formaciones sociales, como los grupos étnicos, las culturas, las naciones o los géneros no deben ser consideradas como totalidades suprasubjetivas que generan y determinan la acción humana. Por el contrario, deben ser interpretadas como construcciones políticas, resultados de la historia, es decir, provisionales y reemplazables. En otros términos, deben ser consideradas como fronteras, como márgenes, que están constantemente permeados y mezclados.

Para Scott, la identidad no solo puede ser definida como “un signo referencial de un conjunto fijo de costumbres, prácticas y significado, una herencia imperecedera, una categoría sociológica fácilmente identificable, un campo de rangos y experiencias compartidas” (pp. 13-14). La crítica de esta autora pondría de manifiesto que lo problemático no es la diversidad, la pluralidad de identidades, sino la diferencia en tanto que conlleva jerarquías y asimetrías de poder, al ser producida por la discriminación, entendida como “un proceso que establece la superioridad, la tipicidad o la universalidad de alguien en términos de inferioridad, atipicidad o particularidad de otros” (Scott, 1992, p. 15).

De acuerdo con Scott (1990), no se puede asumir que los colectivos o las personas son discriminados porque son, de hecho, diferentes. Para ella es necesario analizar el proceso de producción

10 Véase Bhabha, 1994; Castells, 1998; Hall, 1996, 1998; Laclau, 1994; Laclau y Zac, 1994; Wicker, 1997.

de la identidad, no presentarla como algo preexistente, anterior a la discriminación. En otras palabras, no se trata de identidades o diferencias, individuales o de grupo, preconstituidas y definidas que lo que necesitan es ser representadas transparentemente, apelando a la autenticidad e impidiendo toda intervención. Esto significaría naturalizar y esencializar la identidad.

Al contrario de la visión naturalizada y esencialista de la identidad, la crítica posmoderna, deconstructivista, ha impulsado la lucha política en torno a la identidad y a cierta forma de multiculturalismo. Para este enfoque las identidades son “construcciones sociales”; tanto las individuales como las colectivas son el resultado de los procesos de lucha social, cultural y política. Es decir, de luchas por el poder y por imponer unas definiciones frente a otras. El género, la sexualidad o la raza no son algo dado, preconstituido, sino fruto de la lucha que opera en la construcción de identidades. Para la concepción antiesencialista todas las identidades y diferencias serían represivas y excluyentes, por tanto, producidas a través del discurso (Agra, 2000).

En cuanto a las mujeres, ellas particularmente no tienen unas necesidades intrínsecas a su naturaleza biológica ni desarrollan la misma percepción de lo que constituye su subordinación. Son los discursos –específicos, situados, contextualizados– la materia prima con la que los individuos, incluidas las mujeres, construyen su identidad. En otras palabras, las personas no nacen con una identidad, sino que se la construyen a partir de los discursos que circulan en su entorno¹¹.

11 Esta absoluta primacía del discurso en la producción de la identidad ha sido muy criticada por Bourdieu, P. (2000, pp. 20-23) en *La dominación masculina*, cuando niega que la dominación masculina se sustenta en la ideología. Bourdieu se refiere a un trabajo sordo y prediscursivo de “incorporación” o “somatización” de las estructuras sociales en las que se inscribe la distinción de géneros. Por lo que hay que tener en cuenta que “constructivismo social” no significa simplemente “constructivismo discursivo”.

Esta visión no esencialista de la identidad tuvo como punto de partida una crítica a la existencia de un sujeto racional, unificado, homogéneo y transparente, es decir, el sujeto cartesiano. Esta crítica fue llevada a cabo por autores como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Freud, Lacan, Foucault y Derrida que, desde diferentes disciplinas –lingüística, filosofía, psicoanálisis–, cuestionaron la existencia de una identidad esencial. Por ejemplo: el alegato central de Freud (1996) es que la mente humana está necesariamente sujeta a una división entre dos sistemas, uno de los cuales no es ni puede ser consciente. Ampliando la visión de Freud, Lacan ha mostrado la pluralidad de registros –simbólico, real e imaginario– que penetra cualquier identidad y el lugar del sujeto como el lugar de la carencia, la cual –aunque se representa dentro de una estructura– es el sitio vacío que al mismo tiempo subvierte y es la condición de la constitución de toda identidad. “Así la historia del sujeto es la historia de sus identificaciones y no existe ninguna identidad oculta que sea necesario rescatar” (Mouffe, 1999, p. 109). Es decir, que los individuos actúan no solo de forma razonada, sino también inspirados en identificaciones con lo simbólico e imaginario donde operan claves y lógicas diferentes a las racionales.

En otros términos, los seres humanos no solo basan su actuación en consideraciones racional-instrumentales, sino que también están inspirados por los afectos y desafectos, pulsiones, compulsiones y deseos que siguen una lógica arraigada en historias de identificaciones emocionales y simbólicas de índole personal y colectiva. Pero no solo el psicoanálisis ha criticado las nociones de un individuo congruente y unitario; otras disciplinas también han demostrado cómo, por ejemplo, una mujer puede identificarse con distintas posiciones. Aunque en la esfera doméstica ocupa una posición subor-

dinada, ello no impide que en el mundo laboral se ubique en una posición dominante (Laclau & Mouffe, 1987).

Estos autores introducen dimensiones que permiten transformar algunos paradigmas clásicos en las Ciencias Sociales. Una de ellas, la que más nos interesa en este estudio, es la de la subjetividad y las relaciones entre el individuo y la historia. Recordemos que, de acuerdo con cierta tradición marxista, el sujeto de la historia era la clase obrera y que con el desarrollo de la conciencia de clase se resolvía el problema del sujeto histórico. Aquí el individuo y la subjetividad quedaban subsumidos en este concepto metahistórico totalizante. Las identidades específicas e históricas de los individuos y de los actores no eran consideradas. Cualquier referencia a lo subjetivo era tratada como idealista o como una desviación burguesa. Una situación similar a la de este marxismo dogmático se observa en el estructural funcionalismo, que todo lo explica a partir de funciones y estructuras que moldean las acciones individuales.

En oposición a esta perspectiva determinista, las categorías de “sujeto” y “subjetividad” se vienen reformulando desde los años sesenta. Ello ha permitido comprobar que existen otras identidades en permanente conformación que atraviesan las clases sociales, es decir, que están en proceso continuo de construcción-deconstrucción. Estas distintas posiciones adquieren sentido a través de diferentes discursos. Lo que el liberalismo concebía como “uno” se vuelve entonces múltiple. Así, existe entonces “un movimiento de descentramiento que evita la fijación de un conjunto de posiciones alrededor de un punto preconstruido” (Mouffe, 1999, p. 109).

Otro ámbito en el que se ha desarrollado creativamente una visión constructivista de la identidad es en los llamados estudios cul-

turales y poscoloniales¹². En ellos se ha utilizado un dispositivo conceptual antiesencialista para desvelar cómo se construye la identidad en contextos de relaciones de dominación. Son ejemplo de ello las relaciones esclavo-esclavista, colonizado-colono, negro-blanco, mujeres-hombres, en algunos contextos sociales. Una conjunción de cambios históricos –como el derrumbe de los imperios coloniales, los efectos en la academia de la diáspora negra, la fragmentación de las identidades de género y la complejidad de la identidad política en el mundo contemporáneo– han conducido a los culturalistas a realizar investigaciones sobre la identidad de género, la raza y la identidad nacional, que muestran que el llamado “yo” (*self*) no está unificado, sino que es un *constructo* social contradictorio.

Por lo tanto, la identidad no se concibe fija, sino situacional y contingente. La propuesta de analizarla desde una perspectiva no binaria de la diferencia muestra los mecanismos ideológicos mediante los cuales, desde una posición de poder, se construyen identidades subvaloradas como la del negro, la del indio salvaje, la del africano colonizado y la de las mujeres (Laclau, 1994a). La mujer se reconoce en el varón, su identidad le es concedida si se acepta como inferior al hombre; de lo contrario es poco femenina. Ella es definida por referencia al hombre y está siempre en relación de asimetría con él. La relación hombre/mujer se ha construido como una relación antagónica, en la que la identidad masculina niega la existencia de la identidad femenina. La fuerza antagonizante cumple a la vez dos papeles cruciales y contradictorios: por un lado, ella bloquea la plena constitución de la identidad a la que se opone –y en este sentido muestra su contingencia–, pero por otro lado, esta última identidad,

12 Para un análisis de lo que significan los estudios culturales y su relación con el problema de la construcción de la identidad véase Hall (1996; 1998).

como todas las identidades, es puramente relacional y no sería lo que es al margen de la relación con la fuerza que la antagoniza. Esta fuerza es también parte de las condiciones de existencia de aquella identidad (Laclau, 1990).

Esta forma de producción de identidades no parte de considerar al otro como diferente. Al contrario, lo que no se asemeja al polo dominante de la relación es inferior: el esclavo frente al esclavista, el nativo americano frente al europeo, el negro frente al blanco, el homosexual frente al heterosexual, la mujer frente al hombre. En estas relaciones asimétricas se llega a despreciar la propia identidad subvalorada y se quiere ocupar la posición de la identidad valorada y dominante (Laclau, 1994b). De este modo, las diferencias visibles entre cuerpo masculino y cuerpo femenino, al ser percibidas y construidas de acuerdo con esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en la garantía más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo (Bourdieu, 2000). Por lo tanto, los géneros aparecen como dos esencias sociales jerarquizadas. Quizá el efecto más contundente de los estudios culturales y poscoloniales ha sido “desencializar” la categoría de identidad. Este proceso se ha extendido a los conceptos de raza, clase, nacionalidad, etnicidad, género y sexualidad, invocando una identidad colectiva basada en similitudes políticas y no biológicas.

También la redefinición de la identidad de género que ha conseguido la teoría feminista demuestra que aquella no es natural, sino construida, que la identidad femenina no está esperando ser descubierta en el vocabulario de la naturaleza, sino que tiene que ser política y culturalmente construida a través del antagonismo político y de la lucha cultural. Mouffe (1996), en su artículo “Por una política de

la identidad nómada” planteó que no solo no hay identidades “naturales” u “originales” —dado que toda identidad es el resultado de un proceso de constitución— sino que ese proceso en sí debe considerarse como un movimiento permanente de mestizaje. De hecho, la identidad se construye a partir de una multiplicidad de interacciones y esto no ocurre dentro de unos espacios cuyos contornos podrían ser delimitados.

En este mismo escrito, la autora hace referencia a cómo las investigaciones feministas inspiradas por la corriente poscolonial han mostrado que la construcción de la identidad femenina:

...se trata siempre de un proceso de ‘sobredeterminación’ que teje vínculos muy complejos entre muchas formas de identificación y una red compleja de diferencias... Para pensar en la identidad, hay que tener en cuenta a la vez la multiplicidad de los discursos y de las relaciones de poder que la atraviesan y el carácter complejo de complicidad y de resistencia que proporcionan la trama de las prácticas en las que queda implicada esa identidad. En lugar de ver las distintas formas de identidad y de pertenencia como una perspectiva y una experiencia hay que reconocer allí lo que se juega siempre como una relación de fuerzas (Mouffe, 1996, p. 9).

En este sentido, para la perspectiva constructivista las mujeres, por el solo hecho de ser nombradas, han sido inscritas en múltiples discursividades. El mismo feminismo construyó una falacia en torno a un sujeto mítico: “las mujeres”. En otras palabras, el significado con base en connotaciones naturales del término “mujer” fue desarticulado de los códigos dominantes del discurso patriarcal y rearticulado en signos de alianza y solidaridad entre grupos dispersos y diferentes culturalmente, pero que compartían experiencias históricas del patriarcalismo.

No solo era el sujeto androcéntrico el que velaba las diferencias y las revestía de los valores supuestamente neutrales y universales, sino que el propio sujeto que el feminismo había construido mostraba esas mismas limitaciones con respecto a otras categorizaciones sociales, a otras fronteras, a otras subjetividades. Es más, la diferencia dejaba de situarse entre identidades para habitar en el interior de ellas (Butler, 1990; Fuss, 1989). En efecto, la deconstrucción de identidades esenciales debe ser vista como una condición necesaria para el adecuado entendimiento de la variedad de relaciones sociales en las que los principios de libertad e igualdad se aplicarían solamente cuando subvertimos la perspectiva del sujeto como un sujeto racional y transparente en sí mismo y la supuesta unidad y homogeneidad de sus posiciones significa que estamos ante la posibilidad de teorizar la multiplicidad de relaciones de subordinación (Mouffe, 1992).

Aceptar tal enfoque ha tenido consecuencias muy importantes para la formulación de la lucha política feminista. Si la categoría “mujer” no corresponde a ninguna esencia unificada, la consecuencia no puede ser unificarla. El problema central es cómo la mujer ha sido construida a partir de una pluralidad discursiva cómo las relaciones de subordinación son producidas a través de tal distinción. El falso dilema igualdad vs diferencia es explotado desde que no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada a otro tipo de entidad homogénea “hombre”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que las diferencias sexuales se construyen de diversas formas y las que la lucha contra la subordinación debe ser visualizada en formas específicas y distintas. Si la mujer debe ser idéntica al hombre para ser reconocida como igual o si ella debe afirmar su diferencia a costa de la igualdad es irrelevante, una vez la identidad esencial ha sido puesta en cuestión (Mouffe, 1992).

En consecuencia, la lucha por la igualdad de las mujeres no debe ser entendida como la lucha por la realización de la igualdad de un grupo empírico definible, con una identidad y una esencia comunes: “las mujeres”. Por el contrario, ella debe plantearse contra múltiples formas en las que la categoría “mujer” es construida en la subordinación. Butler (2001a) plantea que “esa forma de hacer teoría feminista ha sido criticada por tratar de colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para apoyar ideas de opresión muy occidentales” (p. 36). De acuerdo con esta autora, lo anterior lleva a que algunas veces se trate de universalizar de forma categórica y ficticia la estructura de dominación, que parece ser que produce la experiencia de subyugación común a las mujeres. Es decir, que así como no hay una clase obrera universal, tampoco hay una mujer universal. Existen más bien distintas identidades, tanto obreras como femeninas, y menos aún existiría una mujer cuya visión del mundo e intereses estén definidos por su condición biológica, sobre todo por su capacidad de engendrar vida.

El reconocimiento de esa multiplicidad de identidades ha hecho posible la explosión de movimientos de mujeres, cada uno con su perspectiva política. No obstante, más que poner en evidencia una crisis del movimiento feminista, todo ello ha permitido demostrar que no existe una esencia femenina o un núcleo compartido entre todas las mujeres de intereses, necesidades y valores (Wills, 1999).

CAPÍTULO II

2. APORTES TEÓRICOS DEL FEMINISMO AL CONCEPTO DE IDENTIDAD: UN RECORRIDO HISTÓRICO

Ella, sin detenerse, cruza siglos y edades con paso breve y firme, símbolo eterno de su femenina autonomía. Y viendo en el camino a millares de mujeres veladas, obedientes e inmóviles, piensa en lo bueno de no ser buena; en el gozo de saberse dueña de su propio cuerpo y no reconocerle a nadie el derecho de ordenarle qué debe o qué no debe hacer con él
(Calvo, 2004, p. 145).

Repensar la feminidad es una labor teórica que vienen realizando las corrientes de Pensamiento Feminista desde hace varias décadas, logrando importantes niveles en la labor de deconstrucción de la definición clásica y canónica de la feminidad, de tal forma que hoy, a nivel académico, no se considera que la mujer esté predeterminada biológicamente a ser el segundo sexo. A pesar de que los pensadores ilustrados se valieron de todos los medios y argumentos para demostrar la inferioridad de las mujeres, las y los autores feministas han luchado para desmontar los “prejuicios” sobre las diferencias sexuales basados en la naturaleza esencial –inmutable y universal– de varones y mujeres.

Aunque existen numerosas prácticas discursivas –como hemos

señalado anteriormente— en torno a la idea de identidad, nos hemos de centrar en el discurso filosófico que genera una epistemología, una “tecnología del género” para definir la feminidad. Hemos de mostrar cómo el transcurso histórico permite apreciar una diversidad de conceptos de identidad femenina, que incluye desde el modelo de identidad clásico hasta las actuales concepciones feministas contemporáneas.

Ya en 1792, Wollstonecraft, en desacuerdo con Rousseau (1762), había señalado que lo supuestamente natural e innato de las mujeres no era más que un producto de la socialización generizada de las costumbres y hábitos arraigados¹³. La autora realizó una crítica de la “falacia naturalista” de este pensador al construir un “deber ser” de mujer, a la que luego le atribuyó un carácter natural, una segunda naturaleza social. Ese ideal de mujer que fabrica Rousseau, la “verdadera ontología femenina”, tendría una naturaleza inferior a la del hombre y, en consecuencia, un lugar social subordinado. Por lo tanto, para esta autora “su concepto de naturaleza es una impostura y una trampa para las mujeres” (2000).

En la *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792 y en obras anteriores, Wollstonecraft, basándose en el iusnaturalismo contractualista defendió la igualdad de la especie y, por consiguiente, entre los géneros, una ciudadanía universal que vinculara a las mujeres, la lucha radical contra los prejuicios y la exigencia de una educación igualitaria para las mujeres (Amorós & Cobo, 2005). De este modo, Wollstonecraft pone de manifiesto el carácter artificial de “lo femenino”. La feminidad normativa se mostraba así como una construcción social (Amorós & De Miguel, 2005a). Más adelante, en los desarrollos contemporáneos de la teoría feminista que se inscriben

13 Sobre los antecedentes ilustrados de la crítica a la naturalización de las diferencias de género, véase Canterla (2009, pp. 93-110).

en los enfoques liberal, marxista, radical, de la igualdad y de la diferencia –entre otros– también ha estado presente, con mayor o menor incidencia, la discusión sobre la identidad. Por ello, es importante aclarar en qué medida estas perspectivas han contribuido al debate sobre la identidad de género en el marco de la filosofía.

Para el feminismo liberal, que se caracteriza por el continuismo de las campañas reivindicativas, el cuestionamiento acerca del hecho de ser mujer no es una preocupación sustantiva. Esta tendencia se distingue por insistir en la importancia que tiene para las mujeres, como colectivo, la conquista de la igualdad de derechos dentro de un marco político y social pluralista. Es decir, en el reconocimiento de la condición de ciudadana mediante la que se obtendría la equiparación de derechos y oportunidades y se avanzaría hacia la construcción de la mujer como sujeto político (Amorós, 1994). Esta vertiente asume que las injusticias sufridas por las mujeres se relacionan con su sexo, por ello su mirada se dirige hacia la redistribución igualitaria. Solicita la igualdad de derechos civiles, el ingreso a los centros educativos, al mundo del trabajo y a los servicios de salud y acceso al proceso político y democrático.

Esta línea de pensamiento sigue considerando a la mujer dentro de una categoría esencial, no discute –como otras corrientes feministas– sobre la designación que se ha construido de aquella como producto de las relaciones de poder. Por el contrario, sostiene que es cuestión de tiempo lograr la plena igualdad entre los sexos. La separación de las esferas públicas y privadas que instaura el liberalismo clásico¹⁴ no solo mantiene la subordinación de las mujeres en el ámbito doméstico e invisibiliza las relaciones violentas que este

14 Esto es válido para el liberalismo clásico, no para el liberalismo radical, cuyo primer defensor (autor además del primer alegato en defensa del Sufragio Universal inclusive de las mujeres) fue Thomas Paine (Wollstonecraft continúa esa senda del liberalismo radical). Sobre esta diferencia entre liberalismo clásico y radical, véase Canterla (2009, pp. 93-110).

alberga, sino que excluye lo femenino del mundo político. Es decir, niega a las mujeres el derecho a participar en la política formal y, de manera más sutil, instituye códigos de distinción y decoro que les cierran el acceso al espacio público.

Para fundamentar estas exclusiones, el liberalismo clásico concibe lo doméstico como el terreno de expresión natural de lo femenino. Esta postura asume que es aquí donde la mujer se realiza como madre y esposa y hace su aporte a la sociedad. Según esta perspectiva, mujeres y hombres se comportan de manera diferente en razón de su sexo. A las primeras, en su condición “natural” de madres, se les atribuye una esencia femenina —emocional, intuitiva y más cercana del mundo animal que de las convenciones culturales—, mientras que a los hombres, por el contrario, se les atribuye la razón y la cultura, características imprescindibles para ingresar en el ámbito público y la política, los cuales nacen como espacios sobresaturados de atributos viriles absolutamente excluyentes de los comportamientos catalogados como femeninos.

De este modo, la esfera doméstica, donde el discurso dominante recluye a la mujer, es vista con un creciente menosprecio (1999). No obstante, con la aparición del libro de Betty Friedan (2009) *La mística de la feminidad*, el feminismo liberal norteamericano se ocupa del problema de la identidad femenina ligada a la preponderancia de un estereotipo de mujer lejano a las mujeres reales. Esta obra constituye un ejemplo reconocido de feminismo liberal, “entendiendo por tal aquél que pone el énfasis en la idea de que la subordinación de las mujeres hunde sus raíces en una serie de restricciones legales y consuetudinarias que impiden la entrada y/o el éxito de las mujeres en el espacio público” (Perona, 2005, p. 18).

En este texto, Friedan (2009) analiza la situación de las mujeres estadounidenses de la postguerra. Su interés era mostrar el sometimiento y dominación sobre ellas desde una lectura psicosocial de la identidad, pues estas habían sido definidas por su domesticidad, es decir, como esposas y madres, aspectos a los que se reducían las fuentes de su identidad personal. En otras palabras, eran víctimas de la heterodesignación, una designación impuesta, pero que había sido aceptada por la mayoría de ellas. Las profesionales, las que no se ajustaban a estos estereotipos, no eran consideradas verdaderas mujeres.

El conflicto, para esta autora, residía en aquellas que aceptaban la heterodesignación, pues los roles impuestos las constreñían en sus potencialidades y aspiraciones individuales, por lo que desarrollaban problemas asociados con la represión. Friedan (2009) llamó a esta situación “el problema que no tiene nombre” porque, a pesar del gran número de mujeres que lo padecían, eran incapaces de nombrarlo. La causa de todo ello se encontraba en que “ese problema” había sido imbuido en las mujeres a través de los estereotipos de género. Friedan (2009) reivindica para las mujeres el reconocimiento del estatuto ontológico de seres humanos dotados de razón, descartando esa supuesta identidad esencial y natural. Un ser que no sea definido solo por sus funciones biológicas (reproductivas), sino como un ser humano completo. De esta forma, la cultura constituiría un factor decisivo en la formación de su yo.

Entre otras ideas ilustradas, esta autora plantea que el feminismo debe luchar contra los prejuicios y los dogmas heredados, legitimadores de la subordinación de las mujeres. Con estas concepciones y argumentos ilustrados, Friedan (2009) desarticula lo que considera las fuentes generadoras de “la mística de la feminidad”, es decir,

la concepción esencialista de la feminidad, la naturaleza especial y consustancial de las mujeres que se desarrolla plenamente en “la pasividad sexual, en el sometimiento al varón y en consagrarse amorosamente a la crianza de los hijos”. *La mística de la feminidad* es un modelo mítico que se presenta como inevitable para todas las mujeres y en tanto definición ontológica, las hace idénticas entre sí (Friedan, 2009, p. 132). De acuerdo con este modelo, las mujeres nacen condicionadas y con unas funciones predeterminadas que las hacen iguales entre sí.

En los años ochenta, los aportes de esta autora se dirigen nuevamente a analizar los problemas de identidad, pero ahora enfatiza la situación de la supermujer (*superwoman*), es decir, subraya las contradicciones que se generan en las mujeres por la doble jornada: las funciones en el mundo del trabajo y en la vida doméstica a las que deben responder de manera simultánea y perfecta. La discusión sobre la identidad aparece con mayor claridad en el feminismo marxista que en el enfoque anterior. La teoría marxista, en su versión ortodoxa y esencialista, definía la existencia de un sujeto histórico: la clase obrera, cuya unidad se constituye en torno a intereses determinados por su posición en las relaciones de producción. Por lo tanto, la clase era la identidad esencial. Cualquier lucha tenía que subordinarse a la contradicción fundamental del capitalismo: el enfrentamiento entre burguesía y proletariado, las clases antagónicas del modo de producción capitalista. Esta posición teórica y práctica del marxismo se observa con mayor nitidez en la interpretación de las luchas de las mujeres.

La reflexión sobre las reivindicaciones de las mujeres estaba influenciada por la interpretación que introdujo Engels (1884/2003) en su texto *La familia, la propiedad privada y el estado*. En este texto,

Engels, con base en los trabajos desarrollados por Morgan (1970), sostenía que en el comunismo primitivo la mujer tenía un estatus igual al del hombre. Es entonces, con el surgimiento de la propiedad privada, cuando el hombre somete sexualmente a la mujer, apartándola del proceso productivo y confinándola al ámbito doméstico. De este tipo de interpretación se derivan, entre otras, dos consecuencias centrales. En primer lugar, que el sometimiento de la mujer desaparecería con la abolición de la propiedad privada. En segundo lugar, que no existe una especificidad en la lucha de ellas. Estas deben luchar al lado del proletariado, como el sujeto histórico universal, para acabar con la propiedad privada de los medios de producción.

Las marxistas feministas criticaban la ideología dominante sobre la feminidad en sociedades capitalistas que, además de invisibilizar el trabajo doméstico, desconocía a las mujeres como asalariadas, al definir el hogar como el terreno exclusivo para la plena realización de la feminidad. De acuerdo con esta perspectiva, esa desvalorización de tareas e identidades explicaría por qué las mujeres aceptan el lugar subordinado que ocupan en muchas relaciones sociales.

Nash (2004) afirma que entre las mujeres socialistas y comunistas que tuvieron una gran actividad política o intelectual se destacan la alemana Clara Zetkin y la rusa Alexandra Kollontai. La primera impulsó el Movimiento Internacional de Mujeres Socialistas a finales del siglo XIX y alcanzó posiciones importantes en la socialdemocracia internacional y en el movimiento comunista. En su alocución en la Segunda Internacional (1889) Clara Zetkin afirmó que las mujeres estaban oprimidas de forma especial por el capital, posición que repetiría en el Congreso de Gotha (1896) y que fue compartida por Lenin. De acuerdo con su perspectiva, la liberación de las mujeres estaba íntimamente relacionada con la cuestión social y el sistema

capitalista y, por lo tanto, debía supeditarse a la lucha de clases. Zetkin catalogaba el feminismo como un movimiento burgués y defensor de los intereses capitalistas, hecho que impedía su acercamiento a los postulados socialistas. “Por lo tanto, las mujeres socialistas, en contrapartida de las feministas, debían propiciar la destrucción del capitalismo, lo que facilitaría su independencia económica y el logro de la emancipación plena basada en sus intereses comunes con el proletariado” (Nash, 2004, pp. 91-92).

El análisis de algunas teóricas feministas planteó la ausencia de especificidad de la lucha feminista en la tradición socialista y su subsumición en una causa más importante: la lucha contra la sociedad clasista. Una de ellas fue Simone de Beauvoir, que criticó tal posición al plantear que la lucha de las mujeres y la de los proletarios tenían los mismos objetivos, pero al mismo tiempo era necesario separarlas: “la lucha feminista tiene un sentido propio y es prioritaria” (De Beauvoir, 1949/1999, p. 32). También Heidi Hartmann (1980), en su polémico artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, señaló que: “las categorías analíticas del marxismo son ciegas al sexo y que la cuestión ‘femenina’ no fue nunca la ‘cuestión feminista’. En definitiva, y como mínimo, la cuestión femenina se convirtió en la causa siempre aplazada... hasta el triunfo del socialismo” (Hartmann, 1980, citada por De Miguel, 1994, pp. 92-93).

En oposición a las marxistas, las democrático-radicales plantean que las contradicciones de clase no abarcan ni determinan ni agotan las lógicas de raza, género, generacionales, entre otras. “Por eso, según esta corriente, analizar un orden exige agudeza para explicar cuándo las subordinaciones o las discriminaciones de clase, género y raza se refuerzan mutuamente; cuándo, por el contrario, desplie-

gan entre sí altos grados de autonomía y cuándo una de las categorías determina a las demás. El peso de cada una depende más del momento histórico por el que atraviesan las luchas sociales que de una ley ineludible de determinación” (Wills, 1999, p. 21).

Recientemente, autoras como Jónasdóttir (1993), adherida a la línea de pensamiento que ella misma denomina “materialismo histórico feminista”, asumen una postura crítica y radical frente a la teoría feminista socialista. A esta se le acusa de orientarse muy poco por las preocupaciones del feminismo y de continuar inspirada por el materialismo histórico y el marxismo. Sugiere que el marxismo, como teoría totalitaria que explicaba el proceso histórico de la Humanidad, desvirtuaba el feminismo por considerarlo peligroso para la lucha política, puesto que introducía una división en el seno de la sociedad. Posteriormente, la misma autora discute las limitaciones de la teoría de la construcción del género y señala su preocupación por completar el enfoque marxista con los aportes del psicoanálisis.

Si bien la discusión anterior ocupó a la mayoría de las feministas marxistas, el neofeminismo de los años sesenta y setenta inició la crítica al androcentrismo. El feminismo radical, en sus diversas vertientes, se origina en los movimientos contestatarios de los años sesenta, cuyas influencias van a marcar la militancia feminista. Por esta época, es notable el influjo del Black Power, reconocido antecedente de las políticas de la identidad, para analizar otras relaciones sociales de dominación (Puleo, 2000). Efectivamente, el tratamiento teórico del sexo como categoría social y política se sustenta en el modelo racial para explicar las relaciones de poder entre hombres y mujeres y demostrar, como lo había hecho la crítica al racismo, que la relación entre los sexos es política. Otra influencia importante la constituye la aparición de las teorías europeas que estudian los mo-

vimientos de descolonización, en especial destaca el trabajo pionero de la feminista radical materialista Guillaumin (1995) sobre la relación conceptual entre racismo y sexismo. Esta autora, desde su particular visión, se dedicó a combatir la naturalización y ontologización de los rasgos identitarios que resultan de la relación dialéctica de dominación (Puleo, 2005, p. 39).

Desde 1967, las mujeres se unieron en pequeños grupos que no aceptaban la subordinación femenina como una simple consecuencia del capitalismo. El feminismo radical se definirá como anticapitalista, antirracista y antisupremacía masculina. Por ello se denominan radicales y serán consecuentes con su nombre tanto en la teoría como en la práctica (Puleo, 2005, p. 39). Los feminismos radicales de esta época amplían así el radio de la crítica feminista como crítica antipatriarcal, a la vez que concretan una posición cultural y política.

Su ataque al androcentrismo, desde la sociología del conocimiento, se articula en la medida en que se acuña y analiza el concepto de patriarcado (Amorós & De Miguel, 2005b, p. 45)¹⁵, el cual resulta clave para evidenciar la usurpación del poder por parte de los hombres, pero también como una forma de análisis de la historia y del pensamiento de las mujeres. Su faceta inicial era la victimización de la mujer a causa de su existencia. En la base de esta categoría se encuentran dos conceptos y dos instituciones que garantizan su

15 Las definiciones de patriarcado más usadas en este análisis son las de "Toma de poder histórico por parte de los hombres que pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina y la apropiación de la fuerza de trabajo" la de Gerda Lerner: "La manifestación e institucionalidad del dominio masculino sobre mujeres y niños y la extensión del dominio sobre mujeres a la sociedad en general" (Sau, 1989 y Lerner, 1990, citados por Rivera, 1994). "La definición Hartmanniana de patriarcado como conjunto de pactos –no estables– interclasistas entre los varones que, aunque manteniendo entre ellos relaciones jerárquicas, les permiten en conjunto dominar a las mujeres, no es para nada esencialista ni ahistórica: no considera el entramado de la dominación masculina como una unidad ontológica" (Amorós & De Miguel, 2005, p. 45).

presencia: la heterosexualidad obligatoria y el contrato sexual. La última acepción de este término plantea su organización como un modo de producción doméstico en el que el padre o compañero explota el cuerpo de la mujer. Desde esta perspectiva se considera a la mujer como una clase social y económica que debe luchar por la desaparición del capitalismo y la abolición del sistema patriarcal¹⁶.

Este feminismo también introdujo el concepto de género para distinguir los aspectos socio-culturales, contruidos, de los innatos, biológicos —el sexo—; realizó un análisis de la sexualidad como una construcción política y denunció la violencia patriarcal. “La sexualidad se convierte en el principal vector de opresión, y valores como la libertad, la igualdad, el individuo, el consentimiento y la elección son vistos como sospechosos en lo que a las mujeres concierne”. Por ello, “la sexualidad se analizó como una parte constitutiva de la problemática de género y fuente heurística para explicar la opresión de las mujeres” (Osborne, 2005, p. 215).

La elaboración de ese *constructo* discursivo será la gran aportación de las radicales de los años setenta. Es particularmente relevante en estos momentos la aparición de Nicholson (1995; 1998) y la publicación del libro *La política sexual* de Kate Millet (1997), obra que lanza la consigna de “lo personal es político” y que promovió la desnaturalización de la esfera de lo privado (Amorós & De Miguel, 2005b). También lo es el texto de Sulamith Firestone (1976), *La dialéctica del sexo*, una lectura feminista de las relaciones entre los

16 No obstante, las críticas del concepto, como las que hace Joan Scott, afirman que la primacía del sistema patriarcal en toda organización social es un error. Para ella, “las teorías del patriarcado no demuestran cómo la desigualdad de géneros estructura el resto de desigualdades o, en realidad, cómo afecta el género a aquellas áreas de la vida que no parecen conectadas con él” (Scott, 1990, p. 32). Por lo tanto, la explicación de las teóricas del patriarcado plantearía problemas para el análisis histórico de las relaciones de dominación entre hombres y mujeres.

sexos elaborada desde las teorías marxista y freudiana, en la que Firestone da a las reivindicaciones de las mujeres una plena legitimidad y sustantividad (Amorós & De Miguel, 2005a).

A finales de los años sesenta surgió en Occidente un nuevo feminismo considerado como la segunda ola del feminismo contemporáneo: el Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLM), que emerge en el contexto de los nuevos movimientos sociales y que, como todo movimiento de la identidad, empezó a fomentar la innovación y la acción colectiva estratégica. El MLM propició la construcción de una identidad colectiva de las mujeres. Su epicentro definitorio era la enunciación: “Lo personal es político”, que desvanecía las fronteras entre lo público y lo privado. La intimidad y la vida privada constituyeron una dimensión central en la identificación de la opresión femenina y en el proyecto de transformación personal y social de las mujeres. De hecho, el desarrollo personal, la autoestima y la nueva identidad individual eran las principales metas del MLM que fueron decisivas en la conquista de la liberación personal (Nash, 2004).

Este nuevo feminismo concentró su movilización en aspectos culturales y simbólicos “asociados con la noción de identidad y de pertenencia a una comunidad, a un grupo social. Esta idea de pertenencia y de identidad colectiva realzó la importancia de un esfuerzo identitario utilizado como instrumento poderoso de transformación social y cultural” (Nash, 2004, p. 164). Las feministas de este movimiento empezaron a obtener reconocimiento social a través de nombrarse y dar la palabra a las mujeres en los grupos de autoconciencia. Allí trataban de encontrar su “habitación propia”, tal como había propuesto Woolf (1999); un espacio entre y para mujeres en el que pudieran expresar libremente sus experiencias vitales.

La consigna del feminismo radical en *Sisterhood is powerfull* de 1970 empujó a las mujeres al autorreconocimiento y a la consolidación de su identidad colectiva femenina. Esta construcción identitaria impulsó la aparición de una única categoría universal de “mujer” con una opresión y una lucha en común que ignoraba las diferencias entre mujeres: todas eran iguales por el hecho de compartir el mismo sexo (Nash, 2004). El concepto de patriarcado, desde su representación como una estructura con base material, en el caso del feminismo marxista se desliza así hacia su función ideológica, como sistema de representación de relaciones de dominación vividas por las mujeres sujetas a la opresión universal ejercida por los hombres. El feminismo radical había dado así un paso fundamental en la recuperación de la sexualidad en los análisis de la posición diferencial de hombres y mujeres, pero lo había hecho aún desde una cierta retórica de la producción de valor como esfera privilegiada.

A partir de sus principios, pero otorgando un papel central a la sexualidad en detrimento de lo económico-productivo, la corriente que en Estados Unidos se llamó el feminismo cultural, reformula el concepto de clases sexuales en términos no ya de producción o reproducción, sino de relaciones sexuales entre hombres y mujeres (Dworkin, 1980; Rich, 1983; MacKinnon, 1995; Barry, 1988). Partiendo de unos principios situados entre el construccionismo social y el esencialismo, puesto que mantienen la consideración ideológica del patriarcado y sus aparatos de producción corporal al tiempo que defienden la existencia de sexualidades dicotómicas, sustantivamente diferentes, abandonan la representación privilegiada del sistema capitalista y/o la familia como centros de opresión fundamental y la sustituyen por la sexualidad como ámbito productor de ordenamiento y jerarquización sexual, MacKinnon (1982) lo plantea de la siguiente manera:

La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo... Así, como la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros define a una clase –los trabajadores–, la expropiación organizada de la sexualidad de algunas para el uso de otros define al sexo, a la mujer (p. 515).

La búsqueda, pues, de esa base sobre la que sustentar la constitución de un sujeto colectivo homogéneo, las mujeres, lleva al feminismo radical y cultural a la reintroducción del cuerpo y la sexualidad en la reflexión feminista. Pero además, otro aspecto importante que se deriva de los planteamientos de MacKinnon (1982) es la introducción en el debate sobre el deseo, aunque sea de manera paradójica, y del concepto de representación. En efecto, como señala Haraway (1995), “MacKinnon conceptualiza la construcción de la mujer como la construcción material e ideológica del objeto de deseo de otros” (p. 239). De manera que su deseo se interpreta como alienado y silenciado, lo que impide, por tanto, su conversión en sujetos de discurso. Esta alineación del deseo feminista se produce, según esta autora, porque las mujeres encarnan las representaciones que se les imponen, asumiéndose así como objetos del discurso de otros, que son quienes ostentan el poder sobre las cartografías sexuales.

El determinismo biológico es una de las explicaciones ofrecidas para entender esta dualidad en las sexualidades respectivas. Al parecer, hay un retorno a las teorías de la diferenciación sexual que se suponían superadas por el feminismo en sus distintas versiones. Lo que distinguió, en sus orígenes, al feminismo radical del liberal y el socialista fue precisamente que los hombres, individualmente, oprimían a las mujeres. No obstante, en esta posición, las radicales buscaron identificar la raíz de la opresión en la masculinidad, entendida como un proceso de apropiación de roles y no con el hecho

de ser hombres en su sentido biológico. Echols (1983) señalaba que para esta posición:

...los hombres eran el enemigo solo en tanto que se identificaran con su rol. Como señalaba Anne Koedt, “el macho biológico es el opresor, no por razón de su biología sino a causa de que racionaliza su supremacía sobre la base de esa diferencia biológica”. Esta distinción, tan significativa en sus implicaciones, ha quedado soterrada con el surgimiento del feminismo cultural. Al interpretar la masculinidad como algo inmutable, el feminismo cultural asume que los hombres constituyen el enemigo por el hecho de ser hombres más que por el poder que un sistema patriarcal les ofrece (p. 441).

Esta corriente seguirá abogando por una crítica a la racionalidad androcéntrica y en su búsqueda por la transformación social reconsiderará políticamente la esfera de lo privado. El lema de la época, “lo personal es político”, supuso un reto para la definición de lo político y para la participación en la política activa, que luego se juzgó como un movimiento precursor de la política de la identidad. Las mujeres comenzaron a organizarse alrededor de ciertos asuntos de índole privada como la salud, la reproducción, el cuidado de los hijos y la violencia doméstica, problemas que nunca habían sido definidos como políticos. La perspectiva de estos movimientos se orientó también a reevaluar identidades devaluadas y a atacar las dicotomías que son producto de relaciones hegemónicas de dominación: masculino/femenino y heterosexual/homosexual.

Esta tendencia discute con la teoría liberal y con el marxismo acerca de que las relaciones de poder no solo se circunscriben a las instituciones ni se limitan al ámbito económico o de las relaciones

de clase, sino que también están presentes en las relaciones entre hombres y mujeres. Se hablará entonces de “clases sexuales” y no de relaciones de producción:

Se pasa así de la consideración del sistema capitalista y/o de la familia como “centros de opresión fundamental” a plantear la sexualidad como ámbito productor de ordenamiento y jerarquización social... La Ilustración se había olvidado de las mujeres..., se había levantado sobre la negación y la dominación del “otro”. Se daban así los primeros pasos en la deconstrucción del sujeto y los diversos “otros” encontraban el caldo de cultivo propicio no solo para esa puesta en cuestión, sino para afirmar simultáneamente su existencia, su diferencia, su “ser sujeto” (Casado, 1999, p. 74).

El movimiento de mujeres de estos años trata de liberarse de la dominación masculina con la lógica de un sujeto autónomo e independiente que tenga igualdad de derechos y oportunidades. Su objetivo, por lo tanto, es ser sujeto de la historia. Pese a estas reivindicaciones —claramente abolicionistas de la condición de opresión de las mujeres—, la perspectiva cultural intenta rescatar los elementos esenciales de la denominada “mujer” por el pensamiento androcéntrico, para consolidar una contracultura femenina que se superpusiera a la cultura dominante. De este modo, algunas de sus representantes teóricas exploraron la revalorización de virtudes y prácticas tradicionales femeninas, reflexiones que desembocaron en feminismos de la diferencia que practicaron políticas de la identidad. Se pasó de culpabilizar al patriarcado a atacar a los hombres individual y colectivamente. La naturaleza masculina, por lo tanto, se concibió en esencia agresiva. Los hombres fueron considerados como auténticos depredadores sexuales.

La feminidad, por el contrario, fue exaltada, así como los comportamientos que de ella se derivan, los roles femeninos tradicionales: la maternidad, la abnegación por el cuidado de los niños, la dulzura y demás cualidades “entrañables” de las mujeres que las hacían salvadoras del mundo ante los desastres naturales y las guerras, espacios de los cuales habían sido excluidas (Osborne, 1993). En conclusión, lo que se deduce de estos planteamientos del feminismo cultural es la creencia en la existencia de dos esencias: la femenina y la masculina. No obstante, la idea inicial de “sororidad”¹⁷, desde algunas posiciones feministas actuales, se ha propuesto reconocer la “autoridad” de las mujeres, como un modo de hermandad entre ellas sustentadas por el feminismo radical, pero esta perspectiva no pudo hacer frente a las críticas de los feminismos: negro, socialista y posmoderno, que argumentaban no la unidad, sino la pluralidad del sujeto colectivo femenino y que denunciaban la existencia de relaciones de explotación no solo entre los sexos, sino entre las mismas mujeres. De este modo, se perdió la unidad y el impulso revolucionario, pero también se superó cierta ingenuidad propia de los momentos de gran cohesión contestaria (Puleo, 2005).

A diferencia del feminismo cultural, la corriente postestructuralista sostiene que es un error concebir lo femenino como una esencia natural e invariable. Alcoff (1988) plantea que “la tarea feminista

17 Este término ha sido definido como la “otra cara” de la “hermandad de los iguales” (varones) o “fraternidad”. Desde algunas posiciones feministas actuales se ha propuesto reconocer la “autoridad”, de las mujeres, de modo que ese reconocimiento, es decir, la sororidad, queda planteado como “la manifestación más positiva de un igualitarismo feminista”. Es posible aceptar la comprensión de la “sororidad” como una progresiva conciencia que, desde lo simbólico, llega a plasmarse en las posiciones políticas donde las “hermanas” la construyen “entre individuos, que libre y mutuamente se la conceden”. Y desde esta perspectiva pasaría de ser un “misticismo inadecuado” a convertirse en el camino hacia la pelea política feminista por el reconocimiento de la igualdad. En este sentido, la conciencia común que han ido tejiendo las mujeres sobre la necesidad de “hermanarse” con otras mujeres confiere al término “sororidad” (Posada Kubisa, 2002, p. 32).

consiste en deconstruir todos los conceptos de mujer, desmontar la idea humanista de la existencia de una esencia humana unificada y dismantelar activa y subversivamente la ficción del género” (p. 410). No obstante, advierte sobre el peligro que constituye la posición postestructuralista para el feminismo, pues la práctica feminista de la negatividad solo conduce al aislamiento político y a la marginalidad.

Alcoff (1988) parte del análisis de Teresa de Lauretis en 1984 sobre la importancia de la interacción personal con el lenguaje y la cultura en la formación de la subjetividad y redefine “el ser mujer” en términos de los resultados de una experiencia histórica. Para ella, ser mujer es tener en una posición cultural que asume, consciente o inconscientemente, una serie de actitudes frente a lo que la cultura exige como la conducta y las características femeninas. La identidad de género aparece como un producto histórico, construido a partir de la relación de cada individuo con “un contexto cambiante, una red de elementos que tiene que ver con los otros, con las condiciones económicas, con las instituciones culturales y políticas, con las ideologías” (p. 433). También, en los años setenta, en el feminismo francés, Luce Irigaray, Hélène Cixous y Monique Wittig, sus principales exponentes, innovaron la teoría feminista al insistir en la subversión del lenguaje masculino, la reivindicación de la escritura femenina y la creación de un saber femenino a partir de una reflexión desde el psicoanálisis y la política. El grupo que representó una tendencia feminista de orientación teórica psicoanalítica y al que pertenecían estas pensadoras, utilizó el psicoanálisis como instrumento para elaborar una teoría explicativa de la subalternidad femenina a partir del inconsciente. Desde un feminismo más intelectual que activista, las militantes de esta corriente desarrollaron el marco teórico de la especificidad femenina y de una diferencia sexual que superaba la falocracia (Palma, 2001).

Este feminismo adoptó una posición crítica frente al psicoanálisis y su teoría de la diferenciación de hombres y mujeres, sobre la noción naturalista determinante de las características de unos y otros y de la supuesta envidia del falo como símbolo masculino de poder. Las que se inscriben en esta tendencia asumen tanto la formulación de la teoría psicoanalítica de la feminidad como de la sexualidad femenina y masculina. Una de sus vertientes enfatiza en que la reproducción de las desigualdades entre hombres y mujeres se ha perpetuado porque la educación de los hijos ha sido asumida históricamente por las mujeres (Chodorow, 1978). De este modo, las mujeres no solo son objeto de satisfacción, sino también de la frustración de los niños. En efecto, la mujer es la que debe forjar la identificación y por ello no solo es receptora de amor, sino de hostilidad (Balbus, 1990). El grupo francés originario contradice críticamente al feminismo que reclamaba la igualdad, por considerarlo reformista y por reivindicar los derechos entre mujeres y hombres, en lugar de ahondar en la diferencia entre ellos.

Una de las autoras más polémicas y controvertidas es Luce Irigaray. Amorós & De Miguel (2005b) sostienen que en su obra, ella continúa insistiendo en el debate “en torno a cómo interpretar esa identidad femenina incontaminada por el logofalocentrismo y la búsqueda de la irreductibilidad, plantea que es, desde esta presunta irreductibilidad, desde donde será posible la deconstrucción del orden logofalocéntrico” (p. 54). Amorós & De Miguel (2005b), continúan diciendo que “...en este punto Irigaray, como todos los discursos sagrados y proféticos –en su deriva italiana se profetiza la era del *le done*–, presenta una constitutiva ambigüedad, pues la identidad femenina autoconstituyente, incólume ante cualquier mestizaje, aparece en ocasiones como estando o habiendo estado ya ahí” (Amorós & De Miguel, p. 54). A pesar de la reflexión anterior, Irigaray (1985),

en una de sus publicaciones más importantes, insiste en que no se puede definir a la mujer conforme a unos rasgos únicos de identidad:

La mujer no se puede relacionar con ningún ser, sujeto o ente que pueda describirse de manera simple. Tampoco se puede hacer tal cosa respecto de todo el grupo (así denominado) de mujeres. Una mujer nunca dará por resultado un ente genérico: la mujer. (La/una) mujer da cuenta de aquello que no puede ser definido, enumerado, formulado o formalizado. “Mujer” es un sustantivo común para el cual no se puede definir una identidad (p. 230).

En su discurso es visible la influencia del filósofo postestructuralista francés Deleuze y, sobre todo, de Derrida. De ellos retoma el concepto de diferencia y, además, reinterpreta las claves del psicoanálisis lacaniano para explicar cómo el orden simbólico excluye a las mujeres como lo “noidéntico”, es decir, lo diferente. Irigaray (1990) propone, desde este análisis, que el feminismo no supere esa diferencia. Recomienda apelar a un orden simbólico —de pensamiento y de lenguaje— distinto y específicamente femenino. En la producción intelectual de esta autora se desarrollan, de acuerdo con Posada (2006), los supuestos básicos del llamado “feminismo de la diferencia”.

De manera casi simultánea al feminismo francés se desarrolló en Italia un movimiento de mujeres que también situaba el énfasis en la diferencia. Estas mujeres practicaban la autoconciencia, un ejercicio que las feministas de la Librería de Milán consideraban la primera invención de la política de la mujer, porque parte del autorreconocimiento entre iguales. Para ellas, esta era una forma propia de hacer política que se aleja del sistema convencional de las grandes orga-

nizaciones, los partidos y la representación democrática. Era una práctica que presuponía y favorecía la identificación recíproca. En *Librería de Mujeres de Milán* (1991), se expresa de la siguiente manera:

Yo soy tú, tú eres yo, las palabras que una dice son palabras de mujer, tuyas y mías. Esto se entiende, es válido en la medida en que la mujer que habla tiene conciencia de sí misma o la ha adquirido políticamente. La toma de conciencia es el acto político en que se descubre y se afirma la común identidad femenina. Cuando es reconocida, esta común identidad puede unir a las mujeres entre sí mucho mejor que cualquier organización (p. 36).

A pesar de ser una práctica aglutinadora de mujeres en sus inicios, la reunión en grupos de autoconciencia llega a una fase de agotamiento porque, según algunas, esta práctica no proporcionaba los instrumentos para modificar la realidad. Es en este momento en el que el feminismo francés y el italiano encuentran similitudes en sus planteamientos políticos y empiezan a realizar eventos conjuntos. El gran aporte del primero es la puesta en práctica de las relaciones entre mujeres como el instrumento femenino para la transformación del mundo. De ahí que entre las principales reivindicaciones de este movimiento se encuentren la recuperación de la sexualidad femenina y la relación con otras mujeres. La libertad sexual y las relaciones homosexuales fueron aceptadas, pero a pesar de ello, esta temática no logró la teorización por parte de estos grupos. Por el contrario, la relación con la madre sí constituyó un aspecto central en sus discusiones. La idea de recuperar a la madre ya tenía fundamento en la teoría psicoanalítica. Lo que se añadía, desde esta perspectiva, era la necesidad de convertir ese nexo biológico en una relación social auténtica y libre entre mujeres.

En consecuencia, este feminismo propone una búsqueda de las mujeres como grupo social que debe explorarse en el orden simbólico, ese orden que sostiene el sistema de relaciones sociales y que ha sido negado a las mujeres, donde ellas han sido consideradas “un rebaño”, es decir, un conjunto de elementos idénticos, aunque en la vida social se encontraran aisladas unas de otras. Bajo estas creencias, esas relaciones que supuestamente han construido las mujeres como idénticas no han sido una preocupación social y es en ese sentido donde cobraría importancia el hecho de fomentar los encuentros entre mujeres (Librería de Mujeres de Milán, 1991).

Las mujeres, entonces, deben impulsar un sistema de relaciones sociales propio. En palabras de las italianas, una relación de *affidamento*, en el sentido de reconocerse en ellas y en sus congéneres, autorizarse a sí mismas. Igualmente deben encontrar en estas prácticas y reconocimientos la fuente del valor que les ha expropiado la cultura patriarcal. Todo esto, claro está, parte del conocimiento de la diferencia sexual. Mediante el *affidamento* se pretende evitar “que la diferencia femenina quede englobada en un sistema de medidas neutras”. Por ello, para este feminismo “antes que la justicia está asegurar la salvaguarda de la calidad original de la experiencia femenina” (Librería de Mujeres de Milán, 1991).

Este feminismo lucha contra la imagen de la mujer oprimida y busca que ellas se representen a sí mismas, se reafirmen. De este modo, la política de las mujeres propugna la valoración social de la diferencia, pues la justicia procede uniformizando, es decir, anulando la particularidad. Por lo tanto, este movimiento no busca la equiparación. Desde esta posición, habría un claro contraste con la tendencia que defiende la homologación. Muraro, una de las principales representantes de este feminismo, en su artículo “Feminismo

y política de las mujeres” afirmaba al respecto que “el punto de partida del movimiento feminista fueron mujeres que se distanciaron de la sociedad masculina y se negaron a medirse con los hombres. Mujeres que buscaron en la relación con otras mujeres la fuerza y las palabras para ser fieles a su experiencia y los deseos, o sea, la fuerza de ser originales y no imitadoras” (Muraro, 2005, p. 41).

Para esta autora, habría un empobrecimiento de la percepción de la política, pues la política no puede ser entendida solo como una técnica de gestión de poder o de defensa de los derechos. “La política, así entendida, no puede bastar: no es suficiente para los problemas de la Humanidad y no es suficiente para dar sentido a la vida de las personas concretas” (Muraro, 2005, p. 44). Por ello cree que es necesario acudir a otras formas, a otras prácticas de creación y recreación de la vida humana y la convivencia. Termina planteando que no intenta contraponer la política de las mujeres al feminismo sino, por el contrario, que el feminismo está llamado a descubrirla y a valorarla a la luz de la libertad femenina.

Una conclusión preliminar de la discusión que hemos adelantado en esta parte sería que en las últimas décadas, la diversificación de perspectivas complica el hecho de diferenciar las posiciones. “Estas divisiones ya no captan los rasgos sobresalientes de las múltiples formas en que las teorías feministas actuales interactúan con las teorías sociopolíticas dominantes. Lo más notable es que las teorías feministas ya no se sientan obligadas a exhibir sus filiaciones (feminismo marxista, radical) para indicar su autoridad de hablar” (Gatens, 2002, p. 133).

El debate entre los enfoques desarrollado hasta ahora consolidó en el seno del movimiento feminista de los años setenta dos pers-

pectivas enfrentadas: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Para el primero, la subordinación de la mujer puede ser explicada en el proceso socio-cultural de constitución del género, pues la diferencia entre los géneros era mantenida como un instrumento de la dominación masculina. Según esta vertiente, las injusticias fundamentales del sexismo radicaban en la marginación de las mujeres y la desigual distribución de los bienes sociales. El objetivo principal consistía en lograr la participación, la redistribución igualitaria entre hombres y mujeres y la libertad sexual (Fraser, 1995).

El segundo, que es el de la diferencia, reivindicará la identidad femenina como un rasgo ontológico del ser. Según sus defensoras, la diferencia de géneros es real y profunda, la más importante de todas las diferencias. Las mujeres “como mujeres” compartirían una identidad común, de modo que habría que reconocer –no minimizar ni abolir– las diferencias de género. La diferencia adquiere, pues, un sentido positivo, afirmativo, que incide en los lazos de sororidad entre quienes comparten el género femenino.

Este posicionamiento desafía la perspectiva igualitarista del feminismo de la igualdad, al que acusa de androcéntrico y asimilacionista, al pretender conseguir para las mujeres los mismos derechos de los hombres. De hecho, el feminismo de la igualdad había erigido un sujeto político conforme al ideal ilustrado que debería alcanzar no solo la igualdad, sino también la libertad y la fraternidad entre hombres y mujeres. En contraste, el sujeto de la diferencia es ontológico, reivindica la feminidad y supone que todas las mujeres son representantes de esa identidad femenina esencial. “La ‘diferencia sexual’ es ontologizada hasta el punto de que no podría haber mediación de ninguna clase entre estas modalidades irreductibles de ser humano que constituyen el ser varón y el ser mujer... Esa supuesta identidad

femenina autoconstituyente tiene que encontrar su arraigo en una situación previa a la instauración del poder patriarcal” (Amorós & De Miguel, 2005b, p. 48). Por ello, Nicholson (1995; 1998) afirma que el feminismo de la diferencia se convirtió en el feminismo de la “uniformidad” desde que pretendió caracterizar la naturaleza o la esencia de las mujeres.

Los supuestos básicos del feminismo de la diferencia están contenidos en la obra de Irigaray. Estos se simplifican en los siguientes enunciados: la naturaleza humana son dos (masculina y femenina); dos, por tanto, deben ser la cultura y el orden simbólico del ser humano; solo desde esta diferencia es posible hablar de una sociedad completa y que, además, ese orden dual no es algo cultural, construido ni meramente biológico, sino que responde al orden mismo de la realidad (Posada, 2000). En términos de Irigaray, esto se sostiene en el hecho de que “las mujeres tienen otra historia individual y en parte colectiva, diferente de la de los hombres. Esta historia (la de las mujeres) debe interpretarse y construirse espiritualmente para abrir otra época en nuestra cultura, época en la que el sujeto no sea ya uno, solipsista, egocéntrico y potencialmente imperialista, sino respetuoso de las diferencias y la subjetividad mismas: la diferencia sexual” (Irigaray, 1994, p. 73). El reduccionismo de esta posición lleva a Irigaray a afirmar que la diferencia ontológicamente primaria es la diferencia sexual y que otra diferencia —ya sea cultural, étnica, religiosa, política e incluso económica— se deriva de ella. Por lo tanto, la diferencia sexual no es reductible a ninguna otra diversidad originaria y la dualidad sexual cumpliría entonces un rol esencializador y universalizador de la diferencia por antonomasia (Posada, 2000, p. 239).

Mientras las feministas de la igualdad insistirán en plantear la

necesidad de una redistribución más justa y en posibilitar una participación equitativa de las mujeres como ciudadanas igual que los hombres, las de la diferencia piensan que el androcentrismo cultural debe ser rebatido. Lo que habría que abolir, de acuerdo con las de la igualdad, es el sistema de opresión construido sobre la dicotomía hombre/mujer. Pese a ello, se obviaron las dimensiones simbólicas al suponer que la adquisición del género es un proceso similar para todas las mujeres. “Las fronteras, sin embargo, no son impermeables, pues el poder movilizador de ‘lo femenino’ contagiará a las defensoras de la igualdad, de la misma forma que la necesaria reivindicación de derechos fundamentales también dejará su huella entre las partidarias de la diferencia” (Casado, 1999, p. 74). No obstante, ninguna de las dos posiciones cuestiona la oposición binaria naturaleza/cultura y ambas continúan hablando de la mujer y el patriarcado como entidades estables, definibles y universales. Lo que se encuentra en estos argumentos es la homogeneización de la conciencia colectiva que resulta de los planteamientos ilustrados. De acuerdo con Casado (1999), dos conceptos básicos cimentan la articulación homogénea de la conciencia colectiva en los discursos feministas de la igualdad y la diferencia: el sistema sexo/género, y la relación entre el concepto de intereses colectivos y la idea de identidad.

2.1. La homogeneización de la conciencia colectiva de la categoría mujer: un análisis a través del sistema sexo/género y el concepto de intereses colectivos

En el sistema sexo/género, las mujeres han sido definidas por su especificidad frente a lo general, lo universal y lo masculino. Por ello, es necesario cuestionar esta oposición, en la que las características del “otro” —correspondientes en este caso a la mujer— se consideran de forma negativa. El origen del debate terminológico y

filosófico entre naturaleza y cultura marca una tensión en el análisis de la relación entre los sexos. La distinción sexo/género fue planteada por los estudios sociológicos de A. Oakley (1972) en *Sexo, género y sociedad*, quien atribuye al sexo las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres, y al género las pautas de comportamiento culturalmente establecidas en el ámbito de lo femenino y lo masculino. En este debate se denuncia la relación entre los dos sexos como una relación de poder y se explica cómo la biología es la causa de la opresión condicionada por la carga de la reproducción, reubicando igualmente a la mujer como “lo otro”.

2.2. La identidad femenina como lo otro

Simone de Beauvoir (2005) en *El segundo sexo*, publicado en 1949, donde de acuerdo con Valcárcel (2001, p. 80) construye una teoría explicativa acerca de la subordinación de la mujer, había conmocionado el feminismo humanista que demandaba el reconocimiento de la igualdad de derechos al preguntarse por el hecho de ser mujer. Este cuestionamiento de los elementos que configuraban la denominada “feminidad” deja atrás cierto esencialismo que había acompañado la definición de la mujer. La frase “no se nace mujer, se llega a serlo” plantea el carácter socio-cultural de la construcción del género.

En esta obra hallamos una concepción de la identidad de la mujer que cuestiona el esencialismo y se relaciona con el problema de cuáles son las condiciones de posibilidad de la “trascendencia” en la “condición femenina” (De Beauvoir, 2005). En la condición femenina hay una nueva forma de “crítica” relacionada con la introducción de un problema específico: la dominación masculina. De ahí surge un “nuevo sujeto” o, por decirlo más adecuadamente, una clase de “libertad”, “una libertad en la condición femenina”, ¿cómo se explica esa nueva libertad? Inicialmente, haciendo una crítica de lo que ha

sido construido como identidad femenina, o sea, la conceptualización de la mujer como “lo otro”.

La conceptualización de la mujer como “lo otro”, según De Beauvoir (2005), surge a partir de la dialéctica hegeliana del amo/esclavo, según la cual el amo es capaz de erigirse como tal porque es capaz de arriesgar su vida en el combate, en tanto que el esclavo se ha dejado someter para conservarla. El varón ha sido capaz de trascender el ámbito de la naturaleza, el ámbito de la facticidad y de la inmanencia arriesgando su vida, creando artefactos y civilización, en tanto que la fisiología femenina —sobre todo la maternidad— ha mantenido a las mujeres en el ámbito de la inmanencia, ancladas en el trabajo de la conservación y transmisión de la vida. Esto es lo que explica que la autora haya definido a las mujeres como “lo otro”, “La mujer se determina y diferencia en relación al hombre y no este en relación a ella; esta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto, ella es lo otro” (De Beauvoir, 2005, p. 12). Para Simone de Beauvoir:

Las posibilidades concretas que a cada cual se le ofrecen de realizarse como libertad son finitas y, además, se pueden aumentar o disminuir desde “fuera”, esto es, desde “los otros” y desde las cosas, claro. Desde el punto de vista del sujeto, todos somos absolutamente libres, porque somos constitutivamente libertad. Ahora bien, en cuanto a las posibilidades que se me ofrecen para ejercer esa libertad constitutiva, quienes me rodean están directamente implicados; ellos pueden con su actitud y con su acción posibilitarme o impedirme el ejercicio de la libertad; ellos inciden con su actitud en la configuración de mi situación. Para De Beauvoir, la situación es el marco objetivo donde se ejerce la libertad, marco que “los otros” pueden ensanchar o estrechar (López, 1994, p. 116).

En el caso de las mujeres, la situación a lo largo de la historia ha sido de opresión, lo que sin duda ha debilitado el ejercicio de su libertad. No obstante, dice De Beauvoir, la situación de las mujeres ha comenzado a cambiar en los últimos tiempos gracias, en gran parte, a que las condiciones económicas y técnicas permiten salvar las desventajas, las deficiencias y las servidumbres que implican la maternidad y el parto y no resta más que las mujeres emprendan el camino de trascendencia que han seguido los varones, ya que “el varón es el sujeto, él es lo absoluto”, el modelo de la Humanidad, el prototipo a imitar por las mujeres¹⁸.

Ahora bien, la pregunta: ¿Qué es una mujer? no es en sentido estricto una pregunta por la “identidad” de las mujeres, sino por las posibilidades de una libertad que se satisface en la “condición femenina”. Por lo tanto, el problema por resolver en la obra *El segundo sexo*, no es la cuestión de la identidad de género, sino más bien la cuestión acerca de las posibilidades de un “ser humano” en esa especial clase de situación que es la “condición femenina” (Campillo, 2003). La visión De Beauvoir marca nuevas divergencias teóricas en las que se generan nuevos cuestionamientos: ¿en qué medida el dualismo naturaleza/cultura y la relación entre los sexos se afrontan como relaciones de poder?

El cuestionamiento referente a las formas de relación estable-

18 El camino propuesto por la filósofa existencialista, que consiste en continuar las huellas emprendidas por el varón, ha sido muy criticado por otras teóricas del feminismo, quienes juzgan que, a pesar de los esfuerzos hechos por la autora, sigue atrapada en los dualismos inmanencia/trascendencia; sujeto, proyecto/objeto; en-sí/para-sí; asumirse/mala fe. En definitiva, en el dualismo cartesiano. Para los hombres, la libertad; para las mujeres, la necesidad, lo natural. Los hombres son los únicos capaces de trascendencia (el espacio de la cultura), es decir, de alcanzar el “para-sí”, mientras que las mujeres se quedan encerradas en el “en-sí”, incapaces, por la naturaleza reproductora, de alcanzar la libertad, es decir, la capacidad de sujeto.

cidas entre mujeres y hombres en una sociedad y el análisis de las relaciones producidas bajo un determinado sistema de poder se han podido estudiar a partir del concepto teórico del sistema sexo/género, que fue creado por la feminista Gayle Rubin en 1975. Este sistema de poder define condiciones sociales distintas para mujeres y hombres. Todo ello viene dado a partir de los papeles y funciones que les han sido asignados socialmente y de su posición social como seres subordinados. Este concepto fue desarrollado por Gayle Rubin (1975) en su artículo: “El tráfico de mujeres”, donde entendía el sistema sexo/género como “una serie de disposiciones, de acuerdo a las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el modo en que esas necesidades sexuales transformadas son satisfechas”. En este escrito, Rubin, parafraseando a Marx, se pregunta: “¿Qué es una mujer?” y se contesta: “Sencillamente, una hembra de la especie humana. Una mujer es una mujer. Solamente se convierte en doméstica, esposa o... prostituta a través de unas ciertas relaciones” (Rubin, 1975, p. 159).

De acuerdo con Rubin, las relaciones de dominación patriarcal serían las que convertirían a los individuos en mujeres, en domésticas, en reproductoras o en objetos sexuales al servicio de los varones. Esta autora denomina el sistema sexo/género como:

Una construcción social que produce “lo masculino” y “lo femenino” por adscripción de una serie de características y expectativas en los planos práctico y simbólico, que coloca a las mujeres por debajo de los hombres. Así, el “sexo” convertido en “género” es, en realidad, un principio organizador de la sociedad, la normativa que determina qué puede hacer una mujer y qué un varón; una metáfora, en fin, para ordenar todo tipo de objetos, características y fenómenos (Molina, 2005, p. 179).

El sustento teórico de Rubin, de acuerdo con Molina (2005), se encuentra en la antropología, la cual examina la construcción social de la mujer desde los sistemas de parentesco y el intercambio de mujeres analizados por Lévy Strauss como principios constitutivos de la cultura. La domesticación de las hembras humanas se llevaría a cabo, según Rubin (1975), dentro y a partir de ese sistema de intercambio de parentesco controlado por los hombres. Otra autora que desarrolla este concepto es la feminista estadounidense Seyla Benhabib, quien plantea que el sistema sexo/género constituye una de las premisas constitutivas de la teoría feminista. Este es el modo esencial, no contingente, en el que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema género/sexo “la construcción simbólica y la interpretación sociohistórica de las diferencias anatómicas entre los sexos. ...El sistema género/sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados.... Los sistemas de género/sexo históricamente conocidos han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres” (Benhabib & Drucilla, 1990, pp. 125-126).

Asimismo afirma que “la diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social. Que el varón y la hembra de la especie difieren es un hecho, pero es un hecho también siempre constituido socialmente” (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 52). Por lo tanto, la identidad sexual constituye solo un aspecto de la identidad de género. “El sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura, pues la sexualidad misma es una diferencia construida culturalmente” (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 52).

En su conceptualización del género, Benhabib & Drucilla (1992) destacan la construcción diferencial de los seres humanos en tipos femenino y masculino. El género, por tanto, según las autoras, sería “una categoría relacional que busca explicar la construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas, ya sean psicoanalíticas, posmodernas, liberales o críticas, coinciden en el supuesto de que la constitución de las diferencias de género es un proceso histórico y social, y en que el género no es un hecho natural” (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 52).

De este modo, la tematización del sistema género/sexo como matriz que configura la identidad, así como la inserción en lo real de hombres y mujeres, es inseparable de su puesta en cuestión como sistema normativo: sus mecanismos, como los de todos los sistemas de dominación, solamente se hacen visibles a la mirada crítica extrañada; la mirada conforme y no distanciada que los percibe como lo obvio (Benhabib & Drucilla, 1990).

En la obra *La dominación masculina*, Bourdieu planteará que:

Las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las mentes, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social, se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los géneros en cuanto hábitos sexuales) como fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación (Bourdieu, 2000, p. 13).

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?

La diferencia biológica entre los cuerpos femenino y masculino y, fundamentalmente, entre los órganos genitales puede aparecer de este modo como la justificación natural de la oposición socialmente establecida entre los sexos y, de manera específica, de la división sexual del trabajo.

2.3. La identidad de la mujer eunuco

Greer (2004), con la obra *La mujer eunuco*, realiza una crítica de la noción del eterno femenino simbolizado por la mujer eunuco, un ser producto de una cultura patriarcal, una mujer cuya identidad está condicionada desde su nacimiento por la represión de su sexualidad e independencia. Este argumento queda ampliado por Wittig (2006) en su libro *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, donde considera también las actividades asociadas a lo femenino: la reproducción, el matrimonio y el cuidado de los hijos como elementos coercitivos que condicionan socialmente a las mujeres. La heterosexualidad es un dictamen institucionalizado en el matrimonio y útil al sistema de producción capitalista. Se concluye de esta forma que la identidad de género es una categoría que surge en el marco de un discurso heterocentrado.

Wittig (2006), mediante un aporte influyente sobre la naturalidad de ser mujer, explicaría para esta última que la interiorización del concepto de mujer creado culturalmente facilita la elección del género. Esta interpretación apunta hacia lo que De Beauvoir entendía como la traslación del cuerpo natural al cuerpo enculturado. Al parecer, para ella no era necesario el desencadenamiento de la razón hasta encontrar nuevos parámetros para llegar a ser mujer (Wittig, 2006). Con esto concluye que el género no es una construcción que tenga un origen puntual en el momento en que se adopta, sino que su actividad originaria se erige permanentemente. Butler (1990)

argumentará que existe coincidencia entre De Beauvoir y Wittig en la concepción del género como una categoría política y no como un hecho natural. La noción de “sujeto del feminismo”, es decir, las mujeres, desde una definición en términos identitarios, no tendría fuerza emancipadora, se habría convertido en un concepto opresor que excluye y desconoce la diversidad de un colectivo en el que se mezclan diferentes realidades culturales o sociales (Butler, 2001a).

Esta discusión finalmente desemboca en una conclusión muy interesante sobre la posibilidad de comprender la existencia del sistema de género, observado desde una perspectiva que no contempla la diada, sino que es más profunda en cuanto plantea la superación de la distinción irreductible a la expresión de lo femenino en que han insistido algunas posiciones feministas. En sus análisis, Butler (2001b) afirmará que los cuerpos sexuados se crean como tales a partir del punto de vista de un género ya dicotomizado que solo acepta como géneros existentes al hombre y a la mujer. Esto determina los comportamientos conforme a las normas hegemónicas que definen los roles masculino y femenino en cada contexto social. No obstante, es mucho más problemática la situación de la mujer, pues se la ha construido como la alteridad del varón, no de forma relativa y recíproca, sino como diferente en sentido negativo, ya que el hombre ha sido definido como el único esencial, es decir, la alteridad pura. Por lo tanto, la existencia de la mujer en la sociedad patriarcal es una existencia degradada. Sin embargo, debemos admitir que esta autora contempla conductas de complicidad por medio de las que la mujer acepta e incluso defiende su situación en el sistema de relaciones patriarcales.

De este modo, y como queda dicho, el pensamiento feminista queda escindido en dos corrientes actuales: el determinismo biológico-

co y el constructivismo social. El primero aboga por la diferencia de género apoyado en la existencia de diferencias asociadas al sexo y el segundo argumenta el género como construcción social sin ninguna base biológica ni esencial. Para analizar cómo se ha originado y cómo se localiza la diferenciación del ser viviente en dos sexos, el feminismo apuesta por la recuperación del psicoanálisis como instrumento adecuado para el autoconocimiento. Se inició a partir de un esfuerzo político del feminismo y llegó a la arena de la discusión en respuesta a las necesidades internas del debate feminista (Flax, 1986).

Flax (1995) considera que el psicoanálisis no explica meramente cómo las mujeres se colocan en el lugar que la sociedad les ha destinado, sino que también puede reconocer que en este espacio la mayoría de las mujeres no entran sin sufrimiento. “De este modo, es capaz de poner de manifiesto que en el corazón de la vida psíquica se encuentra una tenaz resistencia inconsciente a aceptar el modelo de identidad asumida por el yo” (Flax, 1995, p. 20).

El psicoanálisis, como teoría de la subjetividad humana de las concepciones de sí mismo/misma connotadas por el género, la sexualidad y el cuerpo, ha ejercido una gran influencia en la teoría feminista de los movimientos de mujeres europeos y estadounidenses de “la segunda ola”. La teoría de Freud –en lo que concierne a la importancia de las motivaciones inconscientes en la vida humana y de la manera compleja en la que los individuos realizan el aprendizaje del poder masculino y de la subordinación femenina, sin dejar de oponerles resistencia– apunta hacia la idea de una construcción social de género por medio de la *psique*, el deseo sexual y el inconsciente más profundo, tratando de aportar una teoría racional de la naturaleza humana centrada en el interés personal.

Juliet Mitchell (1974), con su lectura de Freud y de Lacan, fue una de las primeras teóricas del movimiento de mujeres que realizó una relectura del psicoanálisis como teoría de la construcción social del género en el seno de la institución de la familia patriarcal. Para comprender la construcción de género se centró en el modo en el que el poder simbólico de la llamada “ley del padre” organiza la posición de enunciación de los sujetos humanos en el marco del lenguaje. Según esta teoría, todos los niños y niñas deben acceder al lenguaje a través de la crisis del complejo de Edipo, tras la cual el género califica necesariamente la subjetividad de los humanos como masculina o femenina. Se presupone que quienes ocupan la posición masculina poseen el falo, el cual les asigna simbólicamente un estatus privilegiado en la atribución de significados.

Se atribuye esta consideración al falo por ser el objeto del deseo de la madre, objeto que tanto el niño como la niña desean ser. Los niños varones pueden aspirar a convertirse en el “padre simbólico”, afirmando que la identidad masculina quedaba conformada al superar el complejo de Edipo, configurando el superyó y realizando la identificación parental pertinente.

La configuración de la identidad femenina y el complejo de Edipo en la niña eran simétricos al del niño, si bien la niña partía de la consideración de estar castrada, por lo que toda su estructura psicológica se elaboraría tratando de compensar esa mutilación. La conciencia de esa mutilación retrasa su entrada en el complejo de Edipo, impide una resolución clara del mismo y una conformación sólida del superyó, razones por las que la mujer no alcanzará nunca el nivel ético y la ecuanimidad propia del varón ni su capacidad de enaltecimiento (Mitchell, 1974).

La teoría lacaniana acerca del sujeto humano y, por consiguiente, del género se vincula con tres niveles ontológicos: real, imaginario y simbólico. Lo real es todo aquello que nos limita y que el lenguaje no puede aprehender: el mundo material, la dicha o el goce, la psicosis, la muerte. El imaginario es el reino de la subjetividad parcial en el cual empezamos a constituirnos por medio de identificaciones imaginarias con otros/otras significativos, no solo la madre, el padre, sino posteriormente con otros modelos. Este yo imaginario es una amalgama confusa de imágenes relacionales que hacen imposible una autoidentificación unificada coherente.

Lacan designa esta fase del desarrollo subjetivo como “fase del espejo” y la considera una identificación equivocada del niño o la niña con su imagen reflejada y, por extensión, con sus ideales del yo (Lacan, citado por Flax, 1995). El niño o la niña utilizan estas imágenes parciales –a menudo contradictorias y distorsionadas– para crear un yo imaginario que, en realidad, es una ficción de un yo unitario con las propiedades de sus identificaciones ideales. El niño o la niña solo adquieren una identidad de género o subjetividad cuando desarrollan el yo simbólico. Después de pasar por la crisis edípica, el niño o la niña se conciben como una persona que desea, pero que no posee (que jamás poseerá) a la madre y que tiene prohibido satisfacer ese deseo de ella. La ley del padre prohíbe los diversos deseos del niño o de la niña con respecto a sus “otros” identificados, que también incluyen asociaciones libidinales o sexuales. Por lo tanto, para acceder al lenguaje y a la cultura, los niños y las niñas deben reprimir sus deseos, los cuales quedarán en el inconsciente.

El yo simbólico es entonces el superyó moralista que ejerce el control, la parte que reconoce su carencia de madre deseada y que ha aceptado una posición de género en el marco del lenguaje, ocu-

pando ya sea una posición legítima en el caso de los varones o una posición de sujetos de lenguaje de manera secundaria en el caso de las mujeres. Así, para Lacan, esta identidad es una “mascarada”, ya que el poder cultural que les confiere la presunción de poseer el falo a los varones se ve amenazada, pero el temor de la castración por parte del padre es lo que les impide alcanzar el poder real. En el caso de las niñas, la identidad pasa por una farsa mayor para obtener acceso simbólico al lenguaje y, por lo tanto, a la racionalidad y la autonomía.

La teoría lacaniana clásica postula que, si bien la feminidad mantiene una vinculación inconsciente con el cuerpo materno —y he ahí lo real de la simbiosis dichosa con ella en la primera infancia—, este goce o exceso no queda recogido en el lenguaje. Esta visión se limita a la teoría de “un sexo” que ha sido considerada por Irigaray (1985; 1990), Kristeva (1984) y Cixous (1975;1995) como “falocéntrica”. Esta conclusión anclada en el concepto de un solo sexo conduce a la teoría feminista a explicar un discurso de apropiación feminista de un lugar en el espacio de lo simbólico que no esté sometido a la ley del padre, a la vez que se intenta subsanar la simplificación de la psicología de género, que ignora la identidad de clase racial, étnica y otras identidades sociales.

Butler (2001a) también plantea que los “yoes” imaginarios que quedan reprimidos en el inconsciente conforman la *psique* más amplia, pero no forman parte del sujeto consciente. Esta disidencia de la personalidad significa que la idea de un sujeto unificado es una ficción y la identidad de género siempre es inestable. Juliet Mitchell (1974) y Gayle Rubin (1975) recurren al freudismo lacaniano para argumentar que la ley del padre patriarcal y la heterosexualidad obligatoria implican una construcción social de género y de la

sexualidad que ha llegado a ser casi universal, pero que se puede modificar, ya que se trata de una construcción histórica. Así pues, surgen las preguntas: ¿Cómo puede llegar a existir una generación revolucionaria capaz de eliminar la construcción de género y la heterosexualidad para las generaciones venideras cuando las interacciones entre los progenitores, la escuela y la sociedad en general operan en una medida importante en el plano de los deseos y de las identificaciones inconscientes fuera del control del sujeto feminista consciente? Y desde la capacidad subjetiva de actuar, ¿qué teoría de la acción y, por lo tanto, del cambio radical puede ofrecernos un feminismo comprometido con la noción de un sujeto incidido, cuya unidad consciente es una ficción y cuyos deseos inconscientes quedan relegados del lenguaje y, por consiguiente, excluidos, al parecer, de un cambio consciente?

Actualmente, las teóricas feministas evalúan las teorías sobre el género conforme a su capacidad para conseguir cuatro objetivos. En primer lugar, deben ofrecer un enfoque convincente sobre la construcción social del género capaz de explicar no solo una de las estructuras transculturales de la dominación masculina sino las diferencias históricas y culturales entre las construcciones de género en las distintas sociedades y entre las diferentes subculturas de cada sociedad que han concedido a las mujeres un mayor poder relativo con respecto a los hombres; en segundo lugar, tienen que explicar la posibilidad del cambio social y de la capacidad humana de actuar que permite desafiar las determinaciones psicológicas en las que se apoya la dominación masculina, de manera que pueda explicar la existencia de los movimientos de mujeres y la resistencia femenina; en tercer lugar, deben evitar la universalización del género, que ignora las diferencias en la identidad de género que introducen la raza, el origen étnico, la clase y otras diferencias vinculadas a los

sistemas de dominación social, y en cuarto lugar, deberían apuntar algunas implicaciones de su análisis para la práctica política feminista. Entonces, ¿las mujeres deben abogar por la igualdad jurídica y social con los hombres o tienen que rearticular y revalorizar la diferencia sexual como base de su política?

Desde el concepto de “intereses colectivos”, segundo elemento de análisis después del sistema sexo/género que hemos desarrollado atrás, el feminismo intenta fragmentar dicho sistema como categorización social discriminatoria. El concepto de intereses constituye el punto de partida del movimiento de liberación de la mujer a través del cual se encauzan exigencias, supuestamente, comunes a la experiencia femenina en sociedades como las nuestras. Las teóricas feministas enfatizaron en sus análisis sobre la opresión, el carácter prejuicioso de la posición de las mujeres en la división social del trabajo, que fue utilizado para reivindicar la necesidad de ampliar el mercado laboral e incorporar masivamente la fuerza femenina a la actividad económica.

Las feministas de la diferencia, fundamentalmente las de la Librería de Mujeres de Milán (1991), en su práctica política habían enfatizado la necesidad de recuperar y afianzar las relaciones entre mujeres. Es decir, practicar el *affidamento* como sistema de relaciones de fidelidad y confianza que fortalece a las mujeres sin ser definido, en términos jurídicos, como una custodia. Se pretendía incrementar el apoyo, el entendimiento y la solidaridad de género para emprender acciones políticas a partir del ser mujer desde la diferencia, de modo que el hacer política procurara que las mujeres se reconocieran iguales entre sí, en tanto que comparten ciertas experiencias de vida y que tienen una forma semejante de afrontar situaciones o problemas. Por lo tanto, esta noción destaca el lugar de la madre

en las primeras relaciones vitales. El *affidamento* entre mujeres es la práctica social que rehabilita a la madre en su función simbólica en relación a la mujer. En este sentido, la relación de *affidamento* es más que una propuesta política o una elección personal. Más allá de estos aspectos –también verdaderos–, se configura más profundamente como reparación femenina de la grandeza materna y fundamento de una autoridad social femenina (Librería de Mujeres de Milán, 1991).

Esta nueva forma de hacer política desde los márgenes, es decir, una política para transformar la cultura y no solo la sociedad, partía del análisis de los logros políticos conseguidos desde la participación tradicional, hecho que en muchas ocasiones refuerza los roles sociales o los facilita, pero que no los modifica estructuralmente. Esto es, a pesar de concretarse en políticas o medidas favorables para las mujeres, esos medios no consiguen revertir la situación de opresión y marginación del colectivo. Tampoco alcanzan a poner de manifiesto o denunciar la estructura de relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres. Por lo tanto, se quedan en el terreno de las reformas, que si bien permiten disfrutar de la igualdad de oportunidades, también mantienen intacta la división sexual del trabajo.

En conclusión, era indispensable entrar en el universo de lo simbólico, dar prioridad a la política en primera persona y significarse mujer desde el reconocimiento, no a pesar del sexo. Esta forma de hacer política fue considerada “una potencia transformadora de vidas concretas... La práctica de la diferencia de ser mujer empezó partiendo de sí misma, no de posturas ideológicas aprendidas en los partidos políticos o en la universidad. Ello es una práctica política, científica, histórica, etc. inventada por el movimiento de mujeres. Con-

cretamente nació en los grupos de autoconciencia” (Rivera, 2005, p. 36). En estas discusiones se empieza a hablar de la diferencia sexual y a marcar la separación radical con los partidos políticos. Para estos grupos, la transformación de sí misma es lo más radicalmente político. De aquí se deriva que su propósito no sea transformar la realidad, sino cambiar la relación individual con la realidad.

De acuerdo con Rivera (2005), este es el verdadero aporte del pensamiento de la diferencia sexual. Alexandra Bocchetti, otra representante destacada del pensamiento de la diferencia sexual, en uno de sus más conocidos trabajos, *Lo que quiere una mujer*, subraya la aparición de un nuevo sujeto que interroga la cultura. Ese sujeto es, precisamente, la mujer que se reconoce a sí misma, que interactúa con otras y que tiene conciencia de ser portadora de una diferencia. Una “diferencia que no es solo objeto de la biología; es ante todo efecto de la historia, esa historia que todas las mujeres tienen en común” (Bocchetti, 1996, p. 66). Sin desconocer que también existen diferencias entre ellas —ya sea por las oportunidades, la clase social, la educación, la etnia, entre otras variables—, esta autora asevera que “todas, sin excepción, hemos tenido que vérnoslas con la idea de mujer que no pertenece a la biología sino a la historia, a la historia de la cultura”, una idea que siempre ha sido negativa, siempre reductora. “La resistencia, a menudo muda, la oposición abierta, alguna vez la protesta y la transgresión o incluso la obediencia a esa idea de mujer forman la historia que todas tenemos en común, son lo que constituye nuestra diferencia” (Bocchetti, 1996, p. 67).

En consecuencia, esa distancia respecto del mundo, esa forma diferente de concebirse, estaría gestando un proceso de construcción de una identidad colectiva, lo que significa, en otros términos,

sentir que se pertenece a una historia, reconocer y aceptar las propias raíces.

Pese a todo ello, en la formulación de la identidad femenina –los intereses colectivos o los intereses de género– que argumentan ciertas feministas no se replanteaba la heterodesignación de la que ha sido objeto la mujer, como tampoco se reflexionaba sobre la homogeneización y estereotipación que aquella provoca de las mujeres como colectivo. No obstante, los que critican esta enunciación se han empeñado en afirmar la dicotomía masculino/femenino, realizando una defensa y exaltación del segundo elemento como radicalmente diferente y superior al primero. Igualmente, también reconocen que las mujeres carecen de autoridad para imponerse a los hombres y que esta ausencia es precisamente la que provoca que ellos las hayan subordinado.

Rich (1996) amplía este análisis planteando que la imposición de la heterosexualidad obligatoria, a través de los diferentes modelos de socialización, tiene éxito porque las relaciones sociales que establecen las mujeres siempre se dan en contextos y situaciones de desigualdad. En estos medios, la mujer aprende a reconocer lo masculino como superior y parece interiorizarlo sin ningún rechazo, de tal manera que no existe negación a la complacencia de los abusos por parte del varón, pues acepta como normales las relaciones dominantes. La subordinación a los hombres perdura precisamente por la conciencia de inferioridad que las mujeres han aceptado, la que se perpetúa mediante los procesos de socialización de los niños que se encuentran a su cargo. La observación de Rich enfatiza en la necesidad de evaluar la heterosexualidad y la maternidad como instituciones políticas.

En la segunda parte de su artículo “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, Rich (1996) explica las fuentes del poder masculino basándose en los planteamientos de Gough (1995) sobre el origen y la universalidad de la familia. De ahí que para ellas, tanto las sociedades arcaicas como las contemporáneas compartan las características del poder masculino. Estas características explicarían la persistencia de la dominación masculina: la capacidad que tienen los hombres para negar a las mujeres la sexualidad, de forzar o explotar su trabajo para controlar su producto, o usurparles sus criaturas, de confinarlas físicamente e impedirles el movimiento, de usarlas como objetos en transacciones entre hombres, de limitar su creatividad y de privarles de amplias áreas de conocimiento social y de los descubrimientos culturales.

Para Young (2002), la discriminación de la mujer se iniciaría con la imposición que se ha hecho a los humanos para despojarse de los sentimientos y emociones, puesto que el espacio de estos no es lo público, sino el ámbito doméstico. Estas mismas posiciones llaman la atención sobre el papel que debe desempeñar la mujer en el mantenimiento del orden social, lo que perpetúa la condición racional del hombre en lo público, esquema social del que las mujeres están excluidas por ser las encargadas de los cuidados relativos a la afectividad, el deseo y el cuerpo. Para la teoría política moderna, es totalmente coherente la exclusión de algunos sectores de la sociedad de esta esfera, lo que demostraría que el ideal de lo cívico público es excluyente. Por ello, Young afirma que “el ciudadano universal no tiene cuerpo, razón-masculina-desapasionada; es también blanco y burgués” (Young, 2002, p. 187).

Pero también la reivindicación de la diferencia entendida como contracultura femenina presentaría serios problemas, de acuerdo

con algunas teóricas. Pues, ¿cuál sería el margen para la diversidad de otras mujeres? Incluso otras autoras han hablado de cómo esa noción atomista de la diferencia puede llegar a negar la existencia del patriarcado, de la opresión y de todos los mecanismos de exclusión que tanto el movimiento social como la teoría feminista han denunciado.

Las respuestas a estos interrogantes son lideradas hoy desde las corrientes de la teoría crítica y la filosofía postestructuralista, aportando un cuerpo teórico que genera una comprensión amplia del concepto de identidad, pero que, a su vez, plantean polémicas conceptuales y contradicciones metodológicas.

2.4. La revisión de la categoría de identidad

En el feminismo existen actualmente dos líneas de debate sobre las identidades. Por un lado, las que consideran a todas las identidades como ficciones represivas y, por otro, las que piensan que las identidades son dignas de reconocimiento. Desde la línea de las identidades como ficción se cree que las identidades son errores políticos en tanto que no desenmascaran las verdaderas causas de la subordinación y la explotación que se da a partir de hechos históricos. La segunda línea considera que las identidades son una estrategia de supervivencia humana y política, y que es necesaria una reafirmación subjetiva de la identidad para poder hacer transformaciones sociales.

Las representantes teóricas que sostienen estos debates son Judith Butler, Seyla Benhabib y Nancy Fraser. La primera autora plantea un enfoque convincente sobre la construcción social del género y propone una resignificación polémica, incluso para el centro teórico del feminismo. La segunda explica la necesidad de una

reafirmación identitaria, para la búsqueda de un cambio social que es parte de la capacidad humana de actuar y apuesta por revalorizar el concepto de universalización y las implicaciones de su análisis para la práctica política feminista. Desde otra interpretación, Nancy Fraser propone la disolución de la categoría de identidad por ser un modelo inadecuado y teóricamente deficiente. Esta autora plantea que la categoría de identidad es totalizadora, excluyente y genera fragmentaciones en el interior de los colectivos sociales, entre los que reclaman reconocimiento cultural y los que abogan redistribución de las riquezas. Es importante reconocer que estos discursos presentan nuevos imaginarios en los que la sociedad del futuro logre más adecuadamente lo que la sociedad actual ha dejado de conseguir. Apuestan por la emergencia de nuevas relaciones sociales y modelos de asociación que abren nuevos potenciales y sus contradicciones discursivas alimentan un debate que estimula nuevas posibilidades de reflexión y acción.

2.5. La deconstrucción de la categoría mujer como sujeto universal

Al desarrollar un sujeto feminista alternativo no se pudo evitar la reproducción de algunas limitaciones, de la misma manera que sucedió con la idea marxista del sujeto revolucionario. Las experiencias generalizadas y validadas tendían a ser las de las mujeres blancas, occidentales, de clase media y heterosexuales. Se asumía ampliamente que la identificación mutua y el sentimiento de comunidad eran ingredientes vitales de la práctica política feminista (Young, 1990). Esto generó nuevas formas de exclusivismo que alienaron y oprimieron a las mujeres que no se ajustaban a esta norma, tal como el sujeto humanista liberal o el sujeto proletario auténtico a los que supuestamente se les oponía. Las críticas facilitaron un proceso influenciado por las ideas deconstructivistas (Spelman, 1990).

La deconstrucción del concepto de mujer se inicia a finales de los años setenta y principios de los ochenta con la crítica del feminismo del Tercer Mundo y de las feministas negras al protagonismo de las mujeres blancas en los estudios y en la práctica política del feminismo. También las lesbianas señalaron el carácter heterosexual de las investigaciones feministas y reivindicaron la inclusión de los problemas relacionados con la sexualidad “alternativa”. Críticas pos-coloniales como las de Spivak (2010) y las “mujeres de color” obligaron a las “blancas” a revisar el sujeto femenino que aparecía en sus obras, a incluir en sus teorías la complejidad de la identidad racial y a escribir desde su situación concreta, no como mujer, sino como mujeres blancas que eran.

Los sectores denominados “minoritarios” protestaban por lo que consideraban su desaparición en nombre de una sororidad irreal. La idea de una diferencia de género –la acentuación de las diferencias entre hombres y mujeres bajo la rúbrica de un colectivo “mujeres” como un todo unificado– empezó a ser sustituida por una nueva acepción de diferencia. De este modo, se da un cambio en el contexto del debate al introducir otros ejes de diferencia como la clase, la raza, la sexualidad y la etnicidad. El centro del debate se desplaza y son las diferencias entre mujeres las que tendrán que ser explicadas (De Lauretis, 1993).

Las críticas a la atención exclusiva a la diferencia de género coinciden con la expansión de los nuevos movimientos sociales y el inicio de la política de la identidad en los años ochenta. Desde este escenario, cada uno de los “nuevos feminismos” politiza su propia diferencia, interfiriendo más que coexistiendo unos con otros. Es propicio recordar que en las discusiones sobre las alianzas entre los nuevos movimientos sociales las preguntas giraban en torno a si

su vinculación era accidental, coyuntural o esencial para una transformación de la sociedad. En los noventa, el debate feminista fundamental se centrará básicamente en las diferencias entre mujeres, con lo que se pretendía introducir correctivos en las visiones homogeneizantes y esencialistas. En ese momento, el antiesencialismo y el multiculturalismo tratan de ofrecer alternativas; sin embargo, ambos desdibujan el problema, pues terminan basándose en conceptualizaciones unilaterales de la identidad (Agra, 2000).

Estas críticas a la exclusividad del movimiento de mujeres promovieron el reconocimiento y desarrollo de identidades feministas múltiples mediante un proceso de poner guiones. Las mujeres empezaron a identificarse como feminista-negra, feminista-proletaria, feminista-lesbiana, feminista-judía, feminista-latina y así sucesivamente. Los grupos que se formaron alrededor de esas etiquetas, al compartir experiencias y comprender la naturaleza de su opresión, orientaron sus propias formas de resistencia.

Las obras de Michel Foucault (1970; 1990; 1994; 1995; 2000; 2002; 2003 y 2005) y la teoría psicoanalítica constituyeron las herramientas centrales para las feministas interesadas en darle un nuevo giro a las investigaciones sobre las mujeres¹⁹. El sujeto fue tomando forma contingente y relacional en las teorizaciones. “Dejó de ser la identidad fija y estable en el mundo de las relaciones sociales, con su correspondiente género, para convertirse en algo siempre fluido y provisional, en continua conversión” (McDowell, 2000, p. 42). El planteamiento de las identidades y el tratamiento de las diferencias se vuelven más complejos a medida que aparecen nuevas formas de designar a las mujeres en cada perspectiva de análisis. No obs-

19 Para un análisis de los aportes de las mujeres a la psicología véase García (2005).

tante, las diversas tendencias políticas feministas, para entonces, toman como punto de partida la existencia manifiesta o latente de una identidad común a todas las mujeres, una identidad de género de cada sujeto o grupo que comparte características semejantes. La cohesión (potencial o real) de la política feminista dependía también de la opresión compartida de la mujer. En esta estructura, las mujeres, como grupo social estaban dominadas por los hombres como colectivo social. Al final, la crítica social y política se identificaba con las mujeres, no con todas las mujeres situadas en distintos contextos sociales e históricos, sino con aquellas que forman parte de una misma categoría sociológica, es decir, las que comparten rasgos semejantes que permitan al investigador categorizarlas para su análisis.

Mientras el debate teórico se atenía a la práctica, dejaba claro que las diferencias estaban ahí y que no podían negarse. Clases sociales, etnias, orientaciones sexuales, creencias religiosas, edades, ideologías políticas, etc. irrumpen con fuerza en los grupos de mujeres. Se abría, por tanto, una fisura importante en ese sujeto homogéneo y mítico –se empieza a sustituir “la mujer” por “las mujeres”– del que se hablaba en el periodo anterior (Casado, 1999). La interpretación de la categoría sociológica “mujer”, fundada en la necesidad de estudiar experiencias y acciones de las mujeres en contextos sociales e históricos determinados, aportó un nuevo enfoque para responder a las acusaciones de racismo en las Ciencias Sociales²⁰. Esta perspectiva permitió poner de manifiesto la importancia teórica y política de analizar las diferencias que presentan las condiciones de vida de

20 La aplicación del plural “mujeres” para el caso de América Latina resulta aún más significativa, dada la pluriethnicidad y la multiculturalidad de estas sociedades. Precisamente, este ha sido uno de los principales nudos que han sido identificados en los diferentes encuentros feministas latinoamericanos.

las mujeres en las distintas sociedades y, además, desligarse de las nociones de “semejanza”, “experiencias comunes a todas las mujeres” y “subordinación universal” para centrarse en el replanteamiento crítico del concepto de “diferencia” (Moore, 1996).

En el estudio de la subordinación de la mujer, ineludiblemente, se requieren consideraciones que atañan a las relaciones de género. Moore (1996) plantea, desde el punto de vista antropológico, dos perspectivas distintas, pero no excluyentes: el concepto de género puede considerarse como una construcción simbólica o como una relación social. El género, como significado simbólico, es inseparable de su definición como conjunto de relaciones sociales materiales. Es decir, un conjunto de elementos del orden social es incorporado a los sujetos en el proceso de construcción de la identidad de género. Por ello, autores como Castells sostienen que “la construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas, por lo tanto, del orden simbólico” (Castells, 1998, pp. 28-29).

Desde esta perspectiva constructivista se viene revisando el papel secundario asignado a las mujeres en la sociedad como un hecho universalmente aceptado, sin embargo, Orther (1997) plantea que:

...en el interior de este hecho, las concepciones y símbolos culturales específicos de las mujeres son de una diversidad extraordinaria y, a veces, incluso, contradictoria. Además, el tratamiento real que recibe la mujer, así como su contribución y su poder, varían enormemente de una cultura a otra, y de un periodo a otro de la historia de determinadas tradiciones

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?

culturales. Estos dos aspectos –el hecho universal y la disparidad cultural– constituyen dos problemas que precisan ser explicados (p. 67).

En estos desarrollos teóricos, contestados por las discusiones y reivindicaciones de los movimientos sociales, sigue pendiente la discusión sobre la identidad de las mujeres. Charles Taylor (Taylor, Ch. & Gutmann, A., 2009), en su libro *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, reflexiona sobre esta situación, indicando que:

La cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias, pues resulta evidente que las mujeres han sido reconocidas como mujeres en cierto sentido –en realidad, ‘como nada más que mujeres’– durante demasiado tiempo, y la cuestión de cómo dejar atrás ese tipo específico y deformante de reconocimiento es problemática en parte porque no hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer (Taylor, Ch. & Gutmann, A., 2009).

Según este autor, el problema para las mujeres no es el riesgo de aniquilación ni el de la indiferencia o no interés en conservar la identidad del sexo femenino por parte de aquellos con más poder o que son mayoría en la comunidad. “El problema es que esta identidad está al servicio de la opresión y la explotación” (Agra, 2000, p. 149). Por ello, la teoría feminista hoy tiene como centro de deliberación la revisión de la definición del concepto “mujeres”, la formulación de una nueva teoría que permita reinterpretar la identidad como categoría de análisis y, a partir de aquí, trabajar en la reconstrucción de una identidad política como mujeres.

SEGUNDA PARTE

**APORTES TEÓRICOS DEL FEMINISMO
DE INSPIRACIÓN SOCIO-CRÍTICA Y
POSTESTRUCTURALISTA AL CONCEPTO
DE IDENTIDAD**

La revisión feminista al concepto de identidad

En la actualidad, el feminismo participa en el debate de la posmodernidad y en particular en la crítica de sujeto ilustrado, unitario, masculino y en el poder. Más que una influencia, se trata de un diálogo desde posturas feministas con Jacques Lacan, Michel Foucault y Jacques Derrida. Los análisis feministas más recientes apoyados en las reflexiones de los autores mencionados subrayan de forma creciente, que el mundo social está hecho conforme a los intereses y a las formas masculinistas de pensamiento y conocimiento. Entre las autoras feministas que participan en el debate se encuentran las estadounidenses Nancy Fraser, Judith Butler y Seyla Benhabib, que enmarcan sus argumentos teóricos en torno a la crítica del sujeto unitario y a la idea de una naturaleza universal de la racionalidad. El énfasis en la multiplicidad de la diferencia ha llevado a la problematización de la categoría mujer, cuyo contenido esencialista se proponen deconstruir. Desde este punto de vista, se plantea que no hay ningún elemento fijo que identifique a las mujeres y sus intereses, y que esta categoría “*mujer*” se ha caracterizado solo por su inestabilidad.

El planteamiento ha resultado polémico, ya que la negación de una identidad coherente y única referida a las mujeres se ha visto como la negación de la posibilidad del movimiento feminista, cuyo punto de partida ideológico y organizativo hasta ahora había sido

una noción precisa de mujer y de sus supuestos intereses. Una alternativa a este debate consiste en admitir que el reconocimiento de identidades múltiples no impide la celebración de acuerdos que permitan la acción política del feminismo. Las reflexiones de las feministas contemporáneas ya mencionadas, sus posiciones acerca de la concepción de la identidad, su estructuración, los límites y las formas de contestación que realizan los sujetos, son un referente de análisis para determinar qué principios sostienen sus argumentos y cuáles son los puntos de encuentro y desencuentro desde la crítica y el postestructuralismo feminista.

En la actualidad, estas autoras no solo aportan elementos de reflexión y análisis, sino que, al mismo tiempo, generan un conjunto de cuestiones y supuestos importantes en torno a las identidades para las Ciencias Sociales, entre las que se encuentran las propuestas de disolución de la identidad como categoría de análisis, la subversión o el replanteamiento de esta, contribuyendo al debate, ofreciendo alternativas diversas e incorporando las nuevas urgencias que requieren las diferentes formas de coexistencia social.

De Nancy Fraser se analizará su preocupación por afrontar el tema de la identidad a partir del conflicto de la igualdad y la diferencia en el seno del feminismo. Su propuesta promueve una alianza teórica que une elementos comunes de cada posición y, a la vez, potencia en los nuevos movimientos sociales una verdadera lucha en torno al reconocimiento de las diferencias. Esta estrategia permite aunar esfuerzos para confrontar la desigualdad común en grupos desfavorecidos, una forma de vida pública culturalmente imperialista que considera al varón heterosexual, blanco, anglosajón y de clase media como un modelo humano, en relación con el cual todo lo demás aparece como una desviación (Fraser, 1995). Esta estrategia co-

mún tendría como objetivo el reconocimiento de formas públicas de una pluralidad de diferencias igualmente valiosas del ser humano. Tras esta tesis, descansa su proyecto teórico-práctico; a saber, su propuesta tridimensional de la justicia. Se trata de una concepción normativa que toma en consideración tanto el reconocimiento como la redistribución y la representación de los individuos.

Desde el marco *postestructuralista* de Judith Butler se ha de tener en cuenta su cuestionamiento al carácter normativo de la posición de sujeto del pensamiento crítico y la necesidad que ve la autora de transformar los elementos teóricos y comprometerlos políticamente. Su empeño está basado en mostrar el papel que la teorización representa para autorizar determinadas posiciones y excluir otras, por su lógica fundamental. Tanto en el término *universal* como en el de *sujeto*, se producen mecanismos de suposición de fundamentos incuestionables, mientras que desde un proceso de deconstrucción se buscan fundamentos contingentes. La idea de Butler es cuestionar la demanda desde la teoría de un sujeto estable de la política. Lo que plantea es que requerir un sujeto determinado de la política es cerrar un campo y prescindir de otros. En contrapartida a este fundamento teórico, la autora propone una estrategia mejor, un modo de interrogarse por la construcción del sujeto como una premisa dada.

Butler desarrolla la teoría performativa de la identidad, en la que intenta equilibrar dos propuestas teóricas: el esencialismo sociológico y el voluntarismo subjetivista. Esta autora ha destacado que la interpelación ideológica –en los términos en que la explica Louis Althusser (1995)– genera la ilusión de un sujeto portador de una esencia anterior a lo social, lo que causa un efecto *naturalizador* de las identidades y de las relaciones sociales. Este sujeto, situado

por delante del acto de interpelación/socialización, es el que Judith Butler pretende *deconstruir*. Su lectura propone una interpretación del sexo como efecto del proceso de naturalización de la estructura social de género y de la heteronormatividad.

Las argumentaciones de Butler (2006a) se fijarán en el problema de la agencia, centrando su réplica en la no necesidad de un sujeto previo para salvar la agencia y escapar del determinismo, por lo que propone una resignificación. Este concepto potencia la posibilidad de revisar y cuestionar esa subjetividad. Para Butler, abrir una posibilidad significativa supone reconocer que:

Hay un cierto rumbo de lo humano que se da con el fin de iniciar el proceso de rehacer lo humano. Yo puedo sentir que, sin ciertos rasgos reconocibles, no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que yo soy reconocida convierten mi vida en inhabitable. Esta es la coyuntura de la cual emerge la crítica, entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida como el objetivo de abrir las posibilidades de modos diferentes de vida; en otras palabras, no para celebrar la diferencia en sí misma, sino para establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación (Butler, 2006a, p. 17).

La autora propone la búsqueda de identidad como un ejercicio de transformación, reconoce que en muchos casos se procura el deseo de una identidad estable, esto requiere que se tenga en cuenta que una vida habitable demanda grados de estabilidad. De la misma manera considera que una vida para la cual no existen categorías de reconocimiento no es una vida habitable, por lo que tampoco es una

opción aceptable una vida para la que dichas categorías constituyen una condición no soportable (Butler, 2006a).

Desde otra perspectiva, Benhabib (1996) concentra sus esfuerzos en el problema de la identidad y la subjetividad, de las cualidades cognitivas y morales. Las reflexiones teóricas de Benhabib están centradas en la preocupación por la sustitución del objeto de estudio y los paradigmas de investigación en las teorías feministas. La autora plantea que los cambios que se están operando conducen a la fragmentación de los grupos humanos y sociales, a eliminar la posibilidad de desarrollar una visión común de la transformación radical de la sociedad y, de esta manera, también se pierde el sujeto femenino. “Como un guión en busca de autor, la teoría feminista contemporánea casi ha suprimido su propia posibilidad” (Benhabib, 1996, p. 33).

La autora sostiene que la unidad del “yo” y la cuestión del sujeto son importantes para la teoría y la práctica feminista; se hace necesario situar la identidad. Para ello sopesa las aportaciones de las teorías *comunitaristas*, posmodernas y feministas y trata de conjuugarlas en el marco de una teoría crítica radical, de apertura polémica con otras teorías sociales. El objetivo que debe plantearse la teoría feminista debe ser el de estar al mismo nivel que otras orientaciones sobre identidades para poder entrar en el debate filosófico, moral y político contemporáneo en pie de igualdad.

Analizar las maneras de percibir la identidad en estas autoras ha de aportar elementos que permitan, en palabras de Butler (2009), “...dar cuenta de nosotros mismos y de la resonancia política que aquella tiene en nuestros días. Además, nos permitirá saber por qué el término identidad en estos momentos resulta insidioso y limitado cuando lo vemos a la luz del panorama global” (p. 12).

CAPÍTULO III

3. APORTES TEÓRICOS DEL FEMINISMO DE INSPIRACIÓN SOCIO-CRÍTICA Y POSTESTRUCTURALISTA AL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Mantener la categoría de identidad trae como consecuencia la fragmentación y, en algunas ocasiones, lleva a conflictos de intereses entre identidades excluidas (Fraser & Honneth, 2006, p. 65).

3.1. La disolución de la identidad y la construcción de una nueva categoría: la apuesta de Nancy Fraser

Nancy Fraser, filósofa y socióloga, es considerada una de las pensadoras feministas estadounidenses más destacadas en la actualidad. Encabeza un grupo de intelectuales de tradición crítica que ha obligado a repensar la justicia y, en general, la tradición filosófica occidental desde bases que permitan, a un tiempo, integrar la perspectiva de género y evitar posiciones esencialistas propias del feminismo de la diferencia. Fraser es profesora de ciencias políticas y sociales en la New School for Social Research, de la New School University de Nueva York, un centro de investigación destacado por su carácter progresista. Allí centra su investigación de teoría social y política, teoría feminista, y pensamiento contemporáneo francés y alemán, y participa de la redacción de *Constellations*, revista internacional de teoría crítica y teoría democrática.

Sus obras son traducidas regularmente al alemán y el francés, entre otros idiomas. Igualmente, muchos de sus artículos están disponibles en castellano, así como tres de sus libros más destacados: *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* y *Escalas de justicia*. Para presentar las obras y el desarrollo del pensamiento de Nancy Fraser es necesario subrayar la variedad de temas que viene tratando desde hace varios años. Sus trabajos han girado en torno al proyecto de construcción de una teoría feminista-socialista del Estado. Ha procurado buscar distinciones que definan en el sujeto la construcción de los derechos mediante la libre opción. Esto es, que los derechos siempre sean incluyentes, pero optativos. En este marco, la construcción política de imaginarios colectivos no puede confundirse con etiquetas de moda que considera cierto tipo de prácticas en apariencia como su opuesto, cuando en realidad terminan siendo solo una versión modificada de lo mismo que critican.

Nancy Fraser realiza en sus obras el análisis de los reclamos centrados en la redistribución económica y en la “clase social” que han constituido los principales objetivos del discurso de “la izquierda” y el desplazamiento de estos en los últimos años por las reivindicaciones de *reconocimiento* y por las *políticas de la identidad*. La autora reflexiona desde los noventa sobre las consecuencias de este giro de la *redistribución* al *reconocimiento* y sobre el efecto que las *políticas de la identidad* pueden tener en el propio discurso feminista.

Las reflexiones de Fraser (2008) en *Escalas de justicia*, tienen una gran pertinencia, no solo por su propuesta de replantear el concepto de justicia, sino que con sus reflexiones nos permite acercarnos a la genealogía histórica que ha sustentado a la modernidad de los

siglos XVIII al XX y cuáles de sus rasgos le dan contenido a la posmodernidad que ahora se manifiesta y que se abre paso en este nuevo siglo XXI. Presenta para ello la noción clave de gubernamentalidad, un concepto acuñado por Michel Foucault y con el cual dicho pensador trató de ubicar los fundamentos de la racionalidad política y las capacidades de relación y creación socio-cultural expresadas por nosotros en tanto individuos fuertemente normados y disciplinados dentro de los panópticos del bienestar y la protección de los Estados. En la era posmoderna, sin el amparo de dichos instrumentos el individuo se encuentra en la paradoja de ser el sujeto autónomo y está bajo el dominio de la razón instrumental que en tiempos actuales se representa en la empresa transnacional y global.

En este proyecto, se ha visto impulsada por su experiencia de participación y contacto con distintos movimientos sociales, por su seguimiento de las políticas públicas y la utilización de trabajos filosóficos, sociológicos e históricos de autoras y autores como Hannah Arendt, Linda Gordon, Diane Pearse, Carole Pateman y por teorías sociales como la de Pierre Bourdieu. Para la elaboración de su teoría feminista-socialista del Estado, Fraser ha considerado necesario revisar contenidos propios del mundo filosófico. Sus análisis de las obras de Michel Foucault, Jürgen Habermas, Richard Rorty y los de-
rri-
dianos franceses son determinantes para entender la estructura-
ción de su teoría social. En sus trabajos²¹ analiza o señala los límites y estorbos de grandes teorías filosóficas que justifican las injusticias,

21 Para la elaboración de la propuesta de un nuevo modelo de justicia, Fraser (1991) ha creído necesario revisar contenidos que conciernen directamente con el mundo filosófico, planteando los límites y estorbos de grandes teorías filosóficas que justifican las injusticias. Uno de los límites que analiza la autora es el del modelo de reconocimiento centrado en el concepto de identidad, el cual desde su óptica, sirve más para reforzar el separatismo y la intolerancia que para promover la interacción entre las diferencias. La reconducción debe ser una política del reconocimiento alternativa, una política no identitaria que pueda poner fin a la falta de justicia.

pero también toma de estas algunas referencias para la elaboración de su propuesta.

De Foucault toma la descripción de las políticas discursivas, distanciándose de su concepción del Estado y de las relaciones entre la teoría y la praxis. En su último trabajo, *Escalas de justicia*, Fraser (2008) invita a una relectura foucaultiana para encontrar posibilidades e interpretaciones de los nuevos modos de gubernamentalidad posdisciplinarios, propios de la actualidad. En Habermas afianza su entramado categorial para describir las sociedades del capitalismo tardío, pero encuentra en este un límite para percibir las diferentes formas de dominación asociadas al género. De la tendencia neopragmática, siguiendo a Richard Rorty, comparte la idea de la eficacia de las prácticas y la sensibilidad ante el obstáculo que representan las grandes teorías filosóficas que justifican las instituciones democráticas, aunque se aleja de este autor en la concepción de lo público, lo privado y la crítica al sistema liberal.

Las influencias filosóficas y sociológicas se encaminan en Fraser hacia un solo fin: elaborar y unir la teoría social pragmática con una teoría feminista comprometida con prácticas de género. El argumento para la elaboración de su propuesta se sustenta en que “la política requiere un género de teoría crítica que combine argumentos normativos y análisis socio-culturales para un mismo diagnóstico de los tiempos” (Fraser, 1989, p. 6). Uno de los límites que analiza la autora es el del modelo de reconocimiento centrado en el concepto de identidad, el cual, desde su óptica, sirve más para reforzar el separatismo y la intolerancia que para promover la interacción entre las diferencias. Por consiguiente, la reconducción debe ser una política alternativa del reconocimiento, una política no identitaria que pueda poner fin a la falta de reconocimiento.

3.2. El concepto de identidad en Nancy Fraser

Inicialmente puede decirse que la conformación de las identidades sociales requiere como condición contar con contextos de interacción estables, conformando una especie de “mundos familiares” de la vida ordinaria que tengan fines prácticos “juntamente con su trasfondo de representaciones sociales compartidas, es decir, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes (de percepción, de interpretación y de evaluación)” (Izzo, 1985, p. 132). En este contexto organizado se permite a los sujetos administrar su identidad y sus diferencias, mantener entre sí relaciones interpersonales reguladas por un orden legítimo, interpelarse mutuamente y responder en primera persona conforme a sus palabras y sus actos. Todo esto es posible porque dichos “mundos” (familiar, educativo y laboral), proporcionan a los actores sociales un marco a la vez cognitivo y normativo, capaz de orientar y organizar interactivamente sus actividades ordinarias.

Por lo tanto, para construir una relación justa entre los contextos y la identidad de los sujetos, a la luz de las nuevas realidades sociales en el marco de la globalización, se requiere la elaboración de nuevos planteamientos que den cuenta de la complejidad en la multiplicidad de prácticas humanas que han surgido en el contexto de la mundialización. Nancy Fraser (1990) desarrolla su planteamiento en torno a la identidad con la intención de alcanzar equidad entre la igualdad social y el reconocimiento de todos los seres humanos. Para ello propone una conciliación entre la identidad y la diferencia, donde la visión de la identidad se construye y deconstruye continuamente, no en el sentido de la dialéctica posmoderna, sino a favor de una experiencia común a los individuos, de la que se deriven conclusiones generales sobre la base del género. Por supuesto, esto no implica que se borren las diferencias reales (raciales, de clase social y de conducta sexual).

Al realizar una genealogía histórica de la disyuntiva identidad/reconocimiento, que permita ver los diferentes momentos y elementos en los que se ha desarrollado la discusión sobre este dilema, se han de tomar como referente las décadas de los años setenta y ochenta. En este momento, el reconocimiento de la diferencia era la promesa de emancipación. Distintos discursos reivindicativos de sexualidad, de género, de etnicidad y de raza no solo aspiraban a afirmar identidades hasta el momento negadas, sino también a incorporar, además, nuevas batallas alrededor de la redistribución de la riqueza y el poder. Con el cambio de siglo, las cuestiones relativas al reconocimiento y a la identidad se han hecho aún más centrales, aunque muchas presentan ahora una morfología diferente, respecto al carácter de estas luchas y su escala.

En la actualidad, las reivindicaciones a favor del reconocimiento de la diferencia impulsan muchos de los conflictos sociales en el mundo y abarcan una amplia gama de aspiraciones, desde las más abiertamente emancipadoras hasta las más rotundamente rechazables. Esta multiplicidad de movimientos busca expresar sus reivindicaciones mediante el lenguaje del reconocimiento. Hoy en día, la reivindicación de la identidad intenta suplantar el interés de clase y lo convierte en el mejor medio de movilización social. En este sentido, el dominio cultural suplanta a la explotación como injusticia fundamental. Fraser & Honneth (2006) critican las políticas identitarias y proponen construir una empresa intelectual y práctica, la cual debe conducir a la disolución del concepto de identidad como una categoría de análisis social, ya que mantener la categoría de identidad trae como consecuencia la fragmentación y, en algunas ocasiones, lleva a conflictos de intereses entre identidades excluidas, lo que propicia que actores sociales sin reconocimiento se disputen el espacio de la protesta.

Los mismos autores plantean, a su vez, que hay un error en las políticas de reconocimiento, respecto al fundamento de la identidad entendida como un problema, cuya dimensión social tiene una base que se agota en la cultura. Al respecto dicen:

El reconocimiento es, y debe ser, un principio derivado de la distribución. Distribución en el seno de unas relaciones de poder determinadas que no se sustentan mediante una gramática cultural, sino en una práctica política que genera situaciones de discriminación económica y social, y participando de ambas la negación cultural (Fraser & Honneth, 2006, p. 57).

Su recomendación es una aproximación deconstructiva a las políticas de reconocimiento para que disuelvan la categoría de identidad. La autora sostiene que la identidad no es una marca, un signo simple, un estigma visible; al contrario, la identidad es un conjunto de situaciones que nos aproximan a ser desde los otros, incluso a pesar nuestro. El enfoque habitual de la política de reconocimiento que Fraser (1996) denomina también “el modelo de identidad” se fundamenta en la idea hegeliana de que la identidad se construye de manera dialógica, a través de un proceso de reconocimiento mutuo. De acuerdo con Hegel, el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, según la cual cada uno contempla al otro simultáneamente como a un igual y como alguien distinto de sí mismo²². Esta relación es constitutiva de la subjetividad: se llega a ser un sujeto individual únicamente cuando se reconoce y se es reconocido por otro sujeto. El reconocimiento de los otros, por lo

22 En el modelo desarrollado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (dialéctica del amo y del esclavo), véase: Hegel (1966). “Independencia y dependencia de la autoconciencia: el amo y el esclavo”, *Fenomenología del espíritu*.

tanto, es esencial para el desarrollo de sí mismo. No ser reconocido o ser reconocido de forma inadecuada supone una distorsión en la relación que uno/a mantiene consigo mismo/a y un daño en contra de la propia identidad.

Los defensores del concepto de identidad, entre ellos la corriente culturalista, trasladan el esquema del reconocimiento hegeliano al terreno cultural y político. Sostienen que pertenecer a un grupo infravalorado por la cultura dominante equivale a enfrentarse a una falta de reconocimiento que conduce a una desfiguración identitaria. Todo ello lleva a que los miembros de un grupo despreciado, a raíz de repetidos encuentros con la mirada que estigmatiza al otro culturalmente dominante, interioricen representaciones negativas de sí mismos y se sientan imposibilitados a la hora de desarrollar una identidad propia culturalmente saludable. Desde esta perspectiva, la política del reconocimiento aspira a remediar el propio trastorno interior, oponiéndose a la imagen degradada del grupo que sustenta la cultura dominante.

Para lograrlo, los defensores del concepto de identidad proponen a los miembros de los grupos reconocidos de forma inadecuada que rechacen tales imágenes a favor de nuevas autorrepresentaciones producidas por ellos mismos, librándose así de las identidades negativas interiorizadas y agrupándose colectivamente. Con ello se conseguirá producir una cultura autoafirmativa propia que, al hacerse valer en el ámbito público, logre el respeto y el aprecio de la sociedad en su conjunto. El resultado satisfactorio de este planteamiento es el reconocimiento.

Según Fraser (2000a), el modelo de la identidad tiende a negar sus propias premisas hegelianas. Aunque comienza asumiendo que

la identidad es dialógica y construida por medio de la interacción con otro sujeto, acaba valorando el monologuismo y dando por supuesto que las personas que son inadecuadamente reconocidas pueden y deben construir su identidad por sí mismas. Asume, además, que un grupo tiene derecho a ser comprendido únicamente en sus propios términos; esto significa que nadie está autorizado en ningún caso para contemplar a otro sujeto desde una perspectiva exterior o disentir de la interpretación que otro realice de sí mismo. Sin embargo, una vez más, todo ello contradice la perspectiva dialógica, haciendo de la identidad cultural una autodescripción que alguien presenta a otras personas. Llegados a este punto, volvemos a señalar que este tipo de concepto de identidad fomenta el separatismo y los enclaves de grupo. Visto de esta forma, el reconocimiento del modelo de identidad es profundamente inadecuado y resulta teóricamente deficiente (Fraser, 1997, p. 61).

La filósofa propone un enfoque alternativo que consiste en tratar el reconocimiento como una cuestión de *estatus* social. Desde esta perspectiva, lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *estatus* de los miembros individuales de un grupo como plenos participantes en la interacción social. Considerar el reconocimiento como una cuestión de *estatus* significa examinar los modelos de valor cultural institucionalizados, en la medida en que afectan la posición relativa de los actores sociales. Cuando dichos modelos valoren a los actores como iguales, capaces de participar a la par unos con otros en la vida social, entonces podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de *estatus*. Por el contrario, si dichos modelos conforman a determinados actores como inferiores, excluidos, absolutamente otros o simplemente invisibles, entonces estaremos hablando de falta de reconocimiento y subordinación del *estatus*.

Desde este punto de vista, la falta de reconocimiento no constituye ni una deformación psíquica, ni una ofensa cultural independiente, sino una relación institucionalizada de subordinación social. Esto equivale a que el *estatus* de participante no es reconocido de pleno derecho en la interacción social como una consecuencia de los modelos de valor cultural institucionalizados que construyen a una persona como comparativamente indigna de respeto o estima. Esto significa trasladar la discusión del plano cultural (identidades) al plano institucional (*estatus*, derechos). Lo que no se puede obviar es que las instituciones están configuradas a partir de determinados significados y prácticas culturales.

Por otro lado, de acuerdo con el modelo de *estatus*, la falta de reconocimiento no se transmite por medio de representaciones o discursos culturales que circulan libremente, sino por el funcionamiento de las instituciones sociales que regulan la interacción según las normas culturales que impiden la igualdad (Fraser, 1997). En algunos casos, la falta de reconocimiento ha adquirido forma jurídica, que está expresamente codificada en normas de rango legal. Muestra de ello es la ley reciente de inmigración aprobada por el Estado de Arizona o la expulsión de los gitanos rumanos por Sarkozy, amparada en una manipulación de las leyes europeas de inmigración. En otros casos, se ha institucionalizado a través de políticas gubernamentales, códigos administrativos o prácticas profesionales. También puede institucionalizarse informalmente en modelos asociativos, costumbres arraigadas desde hace mucho tiempo o prácticas sociales sedimentadas de la sociedad civil. Sin embargo, independientemente de cuáles sean las diferencias entre las formas de anclarse la falta de reconocimiento en una sociedad, el núcleo de la injusticia sigue siendo el mismo: se trata, en cada uno de los casos, de un modelo institucionalizado de valor cultural que constituye a determinados actores sociales como inferiores, frente a los

miembros de pleno derecho en la sociedad, impidiéndoles participar como iguales.

De acuerdo con este modelo, la falta de reconocimiento constituye una forma de subordinación institucionalizada y, por consiguiente, una violación grave de la justicia. Siempre que se produzca y sea cual sea su naturaleza, es pertinente una reivindicación a favor del reconocimiento. Es necesario que la parte subordinada logre participar plenamente en la vida social y pueda interactuar con otros en pie de igualdad. En otras palabras, estas reivindicaciones pretenden desinstitucionalizar los modelos de valor cultural que impiden una participación igualitaria y reemplazarlos por modelos que la favorezcan (Fraser, 2000b).

Remediar la falta de reconocimiento significa, en este sentido, transformar las instituciones sociales o, más concretamente, transformar los valores que regulan la interacción e impiden una participación igualitaria en todos los ámbitos institucionales. La manera en que se realice esta transformación dependerá, en cada caso, del modo en que se haya institucionalizado la falta de reconocimiento. Las formas jurídicas requerirán cambios legales, las formas políticas establecidas harán necesarios cambios políticos, las formas asociativas demandarán cambios asociativos, etc., tal como ocurre en el entorno institucional, pues el modo y la forma de acción varían. No obstante, en todos los casos, el objetivo es el mismo: remediar la falta de reconocimiento supone reemplazar los modelos de valor institucionalizados que impiden la participación.

3.3. Diferencia entre el modelo de estatus y el modelo de identidad

Una diferencia fundamental entre el modelo de *estatus* y el de identidad es la que afirma que, de acuerdo con el modelo de *esta-*

tus, los patrones de valor cultural institucionalizados no constituyen los únicos obstáculos que impiden la participación igualitaria. Por el contrario, la participación igualitaria es, asimismo, impedida cuando algunos actores carecen de los recursos necesarios para participar como iguales con respecto a otros (Fraser, 1997). En estos casos, la distribución desigual constituye un impedimento para la participación igualitaria en la vida social y, por lo tanto, una forma de subordinación e injusticia social, a diferencia del modelo de identidad.

De acuerdo con el modelo de *estatus*, la justicia social abarca dos dimensiones analíticamente diferenciadas: una dimensión de reconocimiento, que se refiere a los efectos de las significaciones y las normas institucionalizadas sobre las posiciones relativas de los actores sociales, y una dimensión distributiva, que tiene que ver con la asignación de los recursos disponibles para estos (Fraser, 1997).

Cada dimensión está asociada con un aspecto del orden social analíticamente diferente. La dimensión de reconocimiento concierne al orden de la sociedad según el *estatus*, es decir, a la constitución, mediante modelos sociales de valor cultural establecidos, de categorías, de actores sociales culturalmente definidos o grupos de *estatus*. Cada uno de ellos se distingue de acuerdo con el honor, el prestigio y el aprecio relativo del que disfruta con relación a otros. La dimensión distributiva, por el contrario, atiende a la estructura económica de la sociedad, por lo tanto, a la constitución, por medio de regímenes y mercados de trabajo, de categorías de actores económicamente definidos o clases, que se diferencian en función de sus recursos —reconocidos como legítimos— económicos y culturales.

Además, cada una de estas dimensiones está asociada con for-

mas analíticamente diferentes de injusticia. La injusticia relacionada con la dimensión de reconocimiento es la falta de reconocimiento de valor cultural. Por el contrario, la injusticia correspondiente a la dimensión distributiva es la repartición desigual, según la cual, las estructuras económicas, los regímenes de propiedad y los mercados de trabajo privan a los actores de los recursos necesarios para una participación plena.

Para ello se necesita un nuevo modo de ver la política del reconocimiento, asumiendo que la justicia requiere hoy conceptos de redistribución y reconocimiento, lo que supone conceptualizar las luchas a favor del reconocimiento, de modo que pueda integrarse con las luchas en pos de la redistribución en lugar de desplazarla y, asimismo, desarrollar una concepción del reconocimiento que dé cabida a toda la complejidad que presentan las identidades sociales.

3.4. Pero ¿qué son el reconocimiento y la redistribución?

El reconocimiento²³ es, y debe ser, un principio derivado de la distribución. Distribución en el seno de unas relaciones de poder determinadas que no se sustentan mediante una gramática cultural, sino en una práctica política que genera situaciones de discriminación económica y social.

Para Fraser & Honneth (2006), el reconocimiento designa una relación ideal y recíproca entre los sujetos, ya que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí. De esta forma,

23 "Reconocimiento" se conecta con la descripción y génesis de la experiencia de la conciencia desplegado en la *Fenomenología del espíritu*. La "fenomenología" en Hegel (nada que ver con Husserl), es la ciencia de la experiencia de la conciencia. "Fenomenología" en Hegel tiene exactamente ese sentido descriptivo, más concretamente, en el capítulo dedicado al surgimiento de la autoconciencia. Fraser también toma como referencia la obra del frankfurtiano tardío Axel Honneth (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*.

uno/a se convierte en sujeto individual solo en virtud de reconocer al otro sujeto y viceversa. Este reconocimiento no se limita al tipo de valoración de las diferencias de grupo que se asocian al multiculturalismo predominante. Engloba el tipo de reestructuración profunda del orden simbólico que se asocia con la deconstrucción e incluye también el enfoque afirmativo, que trata de alterar los resultados del reconocimiento sin cambiar el marco subyacente (Honneth, 1997). Para superar la injusticia socioeconómica que se encuentra enraizada en la estructura política y económica de la sociedad, se requiere de una redistribución²⁴ (Rawls, 2001; 2006), que es una dimensión distributiva referente a la asignación de recursos disponibles a los individuos en una sociedad.

Si bien, la injusticia económica y la injusticia cultural están articuladas, se deben distinguir los siguientes tipos de soluciones para cada injusticia. La solución para la injusticia de tipo económico corresponde a un modelo de reestructuración político-económica, que consiste en la reorganización de la división del trabajo, el análisis del ingreso y supeditar la inversión a las decisiones consensuadas en democracia.

La reparación a la injusticia cultural requiere de un cambio simbólico que debe contemplar la revalorización de las identidades, la erradicación institucional de los estereotipos culturales nocivos, la transformación de los modelos sociales de representación, así como las formas de interpretación y comunicación de encuadres identitarios contruidos por el mercado del consumo, que logran cambiar el sentido que uno/a tiene de sí mismo/a.

24 Redistribución es un término que proviene de la tradición liberal, en el marco de la búsqueda de concepciones nuevas de la justicia que pueda justificar la redistribución socioeconómica, el cual es trabajado por John Rawls en *Teoría de la justicia*.

Estos dos aspectos demandan una distinción clara para que no se planteen soluciones redistributivas que presupongan soluciones soterradas de reconocimiento y viceversa, por lo que se necesita una estrategia que contemple soluciones para aquellas colectividades bivalentes que carecen simultáneamente de una justa redistribución y un justo reconocimiento. En estas colectividades se requiere de ambos aspectos para el logro de un *estatus* pleno. Fraser (1997) presenta como ejemplo de colectividades bivalentes el género y la raza, por estar excluidas de la dimensión económica y cultural valorativa.

Tomando el género como referente de colectividad bivalente para justificar su modelo de redistribución y reconocimiento, la autora señala que este presenta dimensiones político-económicas, ya que estructura la división fundamental entre trabajo “productivo” pagado y el trabajo “reproductivo” no pagado. A las mujeres se les asigna la responsabilidad del trabajo reproductivo. En esta misma línea de género también se estructura la división entre trabajo bien pagado y profesional, dominado por los hombres, y el trabajo manufacturado y mal pagado, atribuido a las mujeres. Este aspecto representa modos específicos de explotación y hace de la injusticia de género una injusticia distributiva, que requiere una transformación política y económica para eliminar la explotación, la marginación y la privación material de las mujeres.

Pero a su vez, el género no solo presenta una diferencia político-económica, sino una diferenciación cultural valorativa que lo ubica en el espacio del reconocimiento. La mayor injusticia de género es el androcentrismo y sus normas, el sexismo, la devaluación, la trivialización y objetivación de las mujeres, la discriminación, la exclusión y la marginación de estas en las esferas públicas. Estas injusticias

de reconocimiento requieren cambios culturales que impliquen la revalorización del género y el reconocimiento afirmativo de la especificidad de las mujeres. Aquí ocuparían un lugar central los cambios relacionados con el sistema de enseñanza, que actúa legitimando las diferencias de clase y de género, naturalizándolas.

En un análisis de la categoría de género se puede observar cómo las injusticias de reconocimiento son relativamente independientes de las injusticias de redistribución, que contienen aspectos que implican la economía y la cultura y, además, para su reparación total se requiere cambiar tanto la política económica como la cultural. El carácter ambivalente del género origina un dilema en las reflexiones feministas contemporáneas, en tanto que determina que las dos formas de injusticia que afectan a las mujeres requieren hoy dos tipos distintos de soluciones que, al intentar llevarlas a cabo, enfrentan al feminismo político en dos debates: primero, el multiculturalismo que parte del reconocimiento de la diferencia. La finalidad de la lucha es la creación de formas públicas multiculturales que reconozcan una pluralidad de modalidades diferentes. Los actores sociales deben tener los mismos derechos legales para todos los ciudadanos en virtud de su humanidad común, aunque recibirían reconocimiento por su particularidad cultural y segundo, el debate en el antiesencialismo, en el que se considera que ni las diferencias ni las identidades son algo dado en virtud del carácter objetivo o de la posición social de un grupo, sino que están construidas a través del discurso. Estas son creadas a partir de procesos culturales que no existen con anterioridad a tales procesos. Así, las diferencias y las identidades pueden ser alteradas, invisibilizadas o desaparecer si se las elaborase de un modo diferente o se renunciase a ellas.

Desde este marco, los dos discursos, el multiculturalista y el anti-

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?

¿Subvertirla, situarla o disolverla?

esencialista, no consiguen conectar una política cultural de identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. Ninguno comprende el aspecto esencial de esta conexión: las diferencias culturales solo pueden ser libremente elaboradas y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social.

Fraser & Honneth (2006) proponen, a través de su modelo alternativo de redistribución y reconocimiento, reflexiones teóricas y prácticas, desde donde se puede encontrar el modo de combinar la lucha por un multiculturalismo antiesencialista con la lucha a favor de la democracia y la igualdad social. Retomando sus ideas, Fraser plantea que las luchas a favor del reconocimiento, en la actualidad, asumen el carácter de la política de la identidad que, en su intención a oponerse a las representaciones culturales degradantes de los grupos subordinados, disuelven la falta de reconocimiento de su matriz institucional y fragmentan su vinculación con la economía política y, en la medida en que proponen identidades colectivas auténticas, refuerzan el separatismo y la intolerancia.

La interacción y la promoción de la diferencia desde la categoría de identidad provoca efectos desacertados: por una parte, la lucha a favor del reconocimiento eclipsa la lucha en pos de la injusticia económica y, por otra, encasilla a las personas en una forma represiva de comunitarismo. Según Fraser (2000a; 2003), la solución no está en rechazar la política del reconocimiento. Lo que hace falta es la construcción de una política del reconocimiento alternativa, no identitaria, que pueda poner remedio a la injusticia mediante algún tipo de reconocimiento. La autora propone el modelo de *estatus* como un modelo alternativo en esta configuración. Lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo sino la condición de los miembros individuales de un grupo como plenos

participantes en la interacción social, de modo que al examinar su relación con la clase económica puedan avanzar en un marco de justicia que reconozca cómo las desventajas económicas impiden la igual participación en el espacio de la cultura.

Para participar plenamente de un grupo social se requiere de un nuevo modelo de justicia con capacidad de sustentar que la falta de reconocimiento y de valor cultural no puede entenderse al margen de las condiciones económicas y no puede abstraerse de la distribución de las riquezas. Asimismo, razones económicas, tales como la distribución de los ingresos, cuentan como subtextos relativos al reconocimiento. Únicamente considerando ambas dimensiones simultáneamente es posible determinar lo que impide la participación igualitaria en un caso específico. Esto se logra analizando la superposición entre reconocimiento y redistribución para establecer cuál es el mejor modo de remediar la injusticia.

3.5. Argumentos de filosofía moral en el modelo alternativo de justicia de Nancy Fraser

La noción de *injusticia* constituye un concepto complejo vinculado con la totalidad del ordenamiento social y con el amplio espectro de relaciones intersubjetivas en las que se configuran los individuos y los colectivos. Es importante que el concepto de injusticia no pueda reducirse a la noción que ha sido tematizada por los movimientos sociales, cuyo nivel de visibilidad y organización política les permite legitimar y posicionar sus demandas en el ámbito de lo público, tal como piensa Honneth (Fraser & Honneth, 2006).

No obstante, el reconocimiento de las identidades colectivas sí que están necesariamente ligado a las luchas sociales emprendidas por tales movimientos, a la vez que sus demandas de justicia

trascienden del plano exclusivo del reconocimiento hacia otros ámbitos. Honneth (Fraser & Honneth, 2006) plantea que las injusticias involucran faltas de respeto social que son experimentadas por los afectados, generan sentimientos de injusticia e impactan las condiciones de autorrealización, la construcción de las identidades y los procesos de inclusión social, todo lo cual se constituye como fuente de motivación moral y de conflictos sociales. En consecuencia, la injusticia abarca tanto la dimensión cultural como la económica y la política. No solo hay privación y desigualdad en el plano material sino también en la esfera de lo simbólico y en el ejercicio del poder.

Las injusticias arraigadas en la estructura político-económica de la sociedad y las establecidas en los patrones culturales se entrelazan, por tanto, el marco de las soluciones puede acercarse más a una o a otra de las posibilidades o implicar ambas. Esta interferencia da lugar al denominado “dilema distribución-reconocimiento”. Para resolver este dilema y articular ambos modelos en una configuración equilibrada, Fraser (1997, p. 272) formula lo que denomina una “política combinada de la diferencia y una teoría crítica del reconocimiento”, a la que subyace el propósito de “integrar los ideales igualitarios del paradigma de la redistribución con aquellos que sean auténticamente emancipatorios en el paradigma del reconocimiento”.

Es necesario pensar que, en la actualidad, el concepto de justicia requiere integrar tanto la redistribución como el reconocimiento. Desde un punto de vista teórico, la tarea consiste en idear una concepción bidimensional de la justicia que pueda integrar tanto las reivindicaciones posibles de la igualdad social como las del reconocimiento de las diferencias y en la práctica política, una orientación programática que pueda integrar lo mejor de la política de redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento.

Fraser (Fraser & Honneth, 2006) plantea que ese enfoque de la justicia tiene posibilidad a través de un “dualismo perspectivista”, término que ha designado para su propuesta. En este enfoque, la redistribución y el reconocimiento constituyen dos configuraciones analíticas que pueden asumirse en relación con cualquier dominio (economía y cultura). Con el dualismo perspectivista se puede evaluar la justicia de cualquier práctica social y, además, permite teorizar sobre las complejas conexiones entre dos órdenes de subordinación recogiendo, a su vez, su irreductibilidad conceptual, su divergencia empírica y su entrelazado práctico. Es, pues, una herramienta conceptual indispensable para cuestionar, revisar y superar la disociación entre redistribución y reconocimiento.

Para argumentar su modelo alternativo, Fraser & Honneth (2006) plantean cuatro interrogantes centrales de filosofía moral:

1. ¿El reconocimiento es, en realidad, una cuestión de justicia o de realización personal?

Para dar respuesta al interrogante, los autores muestran las distinciones habituales en filosofía moral: en este campo suelen entenderse las cuestiones relativas a la justicia y al derecho como una parcela que pertenece al terreno de la moralidad. Las cuestiones relativas a la autorrealización están identificadas con el “bien”, que corresponde más al terreno de la “ética”. Las normas de justicia son universalmente vinculantes e independientes de los actores, pero las reivindicaciones acerca de la autorrealización suelen considerarse como restringidas, dependen de horizontes de valor específicos que no pueden universalizarse, desde el punto de vista cultural e histórico.

Sin embargo, al analizar el paradigma de reconocimiento propuesto por Taylor y Honneth —el cual tiene mucha incidencia en

la filosofía moral actual—, es evidente que los autores interpretan como regla general que el reconocimiento atañe a la autorrealización, explican que el ser reconocido por otro sujeto es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones. Taylor (2006) afirma que el reconocimiento no es solo una muestra de cortesía, sino una necesidad vital humana y que la falta de reconocimiento o el reconocimiento erróneo pueden ser una manera de opresión. Esto se hace patente con la teoría de la identidad narrativa y dialógica del mismo autor y con su defensa de un comunitarismo moderado.

Honneth, citado por Fraser & Honneth (2006), por su parte, plantea que debemos nuestra integridad a la aprobación o el reconocimiento de otras personas. La negación de esta es un agravio porque les afecta en la comprensión positiva de sí mismas, comprensión que se adquiere por medios intersubjetivos. Por lo tanto, estos dos teóricos interpretan el reconocimiento erróneo en relación con la subjetividad afectada y la autoidentidad lesionada, entendiéndose este daño desde un plano ético.

Fraser & Honneth (2006) interpelan a Honneth y Taylor, y proponen concebir el reconocimiento como una cuestión de justicia social, al considerar ilegítimo que a algunos individuos y grupos se les niegue el *estatus* de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia de unos patrones institucionalizados de valor cultural, en cuya elaboración no han participado con igualdad.

2. ¿La justicia distributiva y el reconocimiento constituyen dos paradigmas normativos con distintos subgéneros o cada uno de ellos puede suscribirse en el otro?

La autora plantea que el reconocimiento, como tema de injusticia,

debe ser tratado como una cuestión de *estatus* social y conviene realizar un examen de las pautas de los valores culturales que se han institucionalizado en nuestra sociedad y sus efectos sobre el prestigio respectivo de los actores sociales. Se hace necesaria una revisión para ver si estas pautas consideran a los individuos iguales, con capacidad de participar en “paridad” con otros en la vida social. Si al realizar dicha revisión se encuentra que estos son conceptuados de este modo, podemos hablar de reconocimiento recíproco o igualdad de *estatus*.

En cambio, cuando los patrones institucionalizados de valor cultural consideran a algunos actores como inferiores, excluidos completamente, diferentes o sencillamente invisibles y, en consecuencia, sin categoría de interlocutores plenos en la interacción social, se tiene que hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de *estatus*.

Las ventajas que observan Fraser & Honneth (2006) en el modelo de justicia que ella propone son las siguientes: este modelo permite justificar las demandas de reconocimiento como moralmente vinculantes en las nuevas condiciones pluralistas de los valores actuales; de esta manera, no hay una única concepción de la autorrealización o de la vida buena que goce de aceptación universal, ni tampoco una que pueda considerarse oficial. A su vez adopta el espíritu de la libertad subjetiva de la Modernidad; asume que a los individuos y grupos les corresponde decidir por sí mismos, lo que se entiende por vida buena e idear un enfoque para conseguirlo, dentro de unos límites que garanticen igualdad para los demás. El modelo de *estatus* apela a una concepción de justicia que pueda y deba aceptar a quien tenga concepciones divergentes del bien.

Al concebir el reconocimiento erróneo como subordinación de *estatus*, el modelo de *estatus* ubica el error en las relaciones sociales, no en la psicología individual o interpersonal. El reconocimiento erróneo es una cuestión de impedimentos externos, manifiestos, públicamente verificables, que se oponen a que algunas personas sean miembros plenos de la sociedad. El modelo de *estatus* supone superar la subordinación, lo que significa cambiar las instituciones y las prácticas sociales, una vez más desinstitucionalizando los patrones de valor cultural que impiden la paridad de la participación y reemplazándolos por patrones que lo promuevan.

Otra de las ventajas de este modelo, según Fraser, es que se evita la psicologización sin desconocer que puede tener el tipo de efectos ético-psicológicos derivados del modelo de automatización de Honneth, citado por Fraser & Honneth (2006) y Taylor (1996) (Taylor & Gutmann, 2009). El modelo de *estatus* evita el punto de vista que sostiene que todo el mundo tiene derecho a la estima social, pero reconoce y sustenta que es necesario tratar de alcanzarla en justas condiciones, aún en las más difíciles de conseguir, por ejemplo: la feminidad, la homosexualidad, la inmigración y las diferencias raciales, las cuales han sido históricamente patrones institucionalizados de valor cultural, degradados de manera generalizada.

Interpretar el reconocimiento como una violación de la justicia facilita la integración de las reivindicaciones de reconocimiento como en las reclamaciones de redistribución de los recursos y de las riquezas. Por todas estas razones, el reconocimiento debe verse como una cuestión de justicia y no como una cuestión de realización personal.

3. ¿Cómo podemos distinguir las reivindicaciones justificadas e injustificadas de reconocimiento? El núcleo normativo de esta concepción es la idea de “paridad de la interpretación”²⁵

Según esta norma, la justicia exige unos acuerdos sociales que permiten que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad. Para que esto sea posible, la paridad participativa debe cumplir dos condiciones: una condición objetiva y una condición intersubjetiva.

La primera condición implica que la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la voz de todos los participantes; se deben excluir las formas y niveles de dependencia económica y de desigualdad que impiden la paridad de participación. La segunda condición requiere que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social.

Las dos condiciones son necesarias para la paridad participativa, ya que la condición objetiva traslada al primer plano las preocupaciones relacionadas tradicionalmente con la teoría de la justicia distributiva, en especial, las correspondientes a la estructura económica de la sociedad y a las diferencias de clases definidas en el plano económico. Si las condiciones intersubjetivas llevan a un primer plano los problemas correspondientes al orden de *estatus* de la sociedad y a las jerarquías de *estatus* definidas en el plano cultural, ¿cuál sería el criterio justo para evaluar sus méritos?

25 La paridad debe ser entendida como la condición moral de ser igual, de estar a la par, como una condición de posibilidad para los miembros de la sociedad. La paridad, en este argumento, no hace referencia al término “paridad participativa” que fue desarrollado por Fraser en su texto *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas sobre la posición ‘postsocialista’* (1997), en la que desarrolla los argumentos de igualdad, sus grados y niveles exactos de alcance. Es necesario aclarar que no es el término “paridad” acuñado por la política feminista, especialmente la feminista francesa.

Desde la perspectiva de Fraser (1997), para evaluar los méritos y valores se utiliza el mismo enfoque de paridad participativa como norma de evaluación. Al posicionarse esta norma por encima de ambas dimensiones de la justicia, el criterio general para distinguir las reivindicaciones justificadas de las no justificadas sería el mismo. Con independencia de que la cuestión sea la distribución o el reconocimiento, los demandantes precisan evidenciar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social. Para ello, “los reclamantes de la redistribución deben demostrar que los acuerdos económicos vigentes les niegan las condiciones objetivas necesarias para la paridad participativa. Los reclamantes de reconocimiento deben demostrar que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan las condiciones intersubjetivas necesarias. En ambos casos, por tanto, la norma de paridad participativa es la referencia de las reivindicaciones justificadas” (Fraser & Honneth, 2006, p. 44).

El enfoque de paridad participativa debe servir para evaluar las reparaciones de la injusticia. Su propuesta está centrada en determinar que, independientemente de lo que se exija (redistribución o reconocimiento), los reclamantes deben probar que los cambios sociales que pretenden promueven, de hecho, la paridad de participación. Los reclamantes de distribución deben demostrar que las reformas económicas que defienden sentarán las condiciones objetivas para la plena participación de aquellos a quienes ahora se les niega, sin introducir o exacerbar las disparidades en otras dimensiones que resulten injustificables.

De un modo semejante, los que reclaman reconocimiento deben mostrar que esos cambios socio-culturales institucionales a los que aspiran establecerán las condiciones intersubjetivas necesarias, sin crear o empeorar de manera injustificada otras disparidades. De

esta forma, la paridad participativa constituye una potente norma justificativa que se puede aplicar y determinar solo en procesos dialógicos por medio del intercambio de argumentos, en los que se revisen los juicios contradictorios y se aprecien las interpretaciones antagónicas. Por tanto, la norma debe ser dialógica y discursiva, a través de procesos democráticos de debate público, en los que la paridad participativa se convierta en el lenguaje de discusión y deliberación sobre cuestiones de justicia.

Las ventajas del enfoque dialógico de la paridad participativa son las siguientes:

- a. Descarta la visión populista que mantenían algunos proponentes de la política de la identidad. Estos/as proponentes afirmaban erróneamente que los sujetos solo tenían que determinar si se les reconocía en grado suficiente, de modo que aquellas personas cuya autoestima corriera peligro tuvieran la última palabra.
- b. Al mismo tiempo, suprime la visión autoritaria asumida por algunos teóricos de la autorrealización, en la que un experto en filosofía pueda y deba decidir lo que hace falta para la prosperidad humana.

En el modelo dialógico de la paridad participativa, al no eliminarse la interpretación y el juicio, la participación plena y libre de las partes justifica las reivindicaciones y el reconocimiento por ser consensuada; las decisiones son entonces falibles, provisionales, revisables en principio y abiertas a replanteamientos posteriores.

Este enfoque se enmarca en una norma universalista en dos sentidos: en primer lugar, engloba a todos los adultos que intervienen

en la interacción. En segundo lugar, presupone un valor moral igual de los seres humanos, dejando abierta la posibilidad para que la justicia pueda exigir el reconocimiento de los caracteres distintivos del individuo o el grupo como un elemento más de la condición intersubjetiva respecto a la paridad de participación.

Pero al englobar la redistribución y el reconocimiento en este único marco de referencia, surge la inquietud acerca de qué planes institucionales pueden garantizar la condición objetiva e intersubjetiva para la paridad participativa. Esta inquietud se aborda desde el reto que le corresponde a la teoría política. Entre las posibilidades planteadas por Fraser & Honneth (2006), se requiere un enfoque que encuentre el equilibrio adecuado entre el pensamiento filosófico, que da operatividad a los requisitos de la justicia, y el punto de vista de la justicia democrática, que procura fomentar la deliberación ciudadana y así evitar la usurpación autoritaria. Este enfoque debe permitir una adecuada división del trabajo entre las reflexiones teóricas y la participación ciudadana. Aunque no hay límites claros entre los argumentos teóricos y las consideraciones contextuales, sí debe haber las siguientes reglas de sentido común:

- a. La teoría debe ayudar a las instituciones a clarificar las normas y programas compatibles con los requisitos de la justicia.
- b. La deliberación ciudadana tiene que sopesar las opciones del conjunto.

Es necesario precisar que los límites entre teoría e instituciones requieren de una división de trabajo que no debe ser absoluta, pero tiene que estar fundamentada sobre la delimitación del conjunto de opciones permisibles. A partir de la teoría se pueden medir las propuestas institucionales con un criterio normativo, convirtiéndose en

un ejercicio de análisis conceptual, y desde las instituciones se puede escoger entre el conjunto de opciones aceptables en los marcos de deliberación ciudadana.

Esta propuesta supone una reflexión hermenéutica situada sobre elementos específicos de contexto, lo que permite incluir aquello que los ciudadanos valoran además de la justicia, como son sus historias, sus tradiciones y su reconocimiento colectivo. Pero ¿qué reformas institucionales puede remediar la injusticia de *estatus* y clase social al mismo tiempo? ¿Qué estrategias políticas integran las dos esferas? ¿Cómo se pueden atenuar las interferencias mutuas que puedan surgir cuando se requiere alcanzar ambos objetivos?

Fraser (2006), en su estructura pragmática, plantea que para remediar la injusticia que trasciende la división entre redistribución y reconocimiento se pueden utilizar dos estrategias generales: afirmación y transformación. Las estrategias de afirmación intentan corregir los resultados desiguales de los acuerdos sociales, sin tocar las estructuras sociales subyacentes que los generan. Su centro está en los resultados, en el estado final. Las estrategias de transformación corrigen, en gran parte, los resultados injustos, reestructurando lo que subyace al marco general. Su centro es la transformación de las causas últimas (Fraser & Honneth, 2006).

Para utilizar ambas estrategias de manera viable y óptima se debe contextualizar, es decir, al no considerar el asunto de forma abstracta, se puede caer en la codificación de identidades, en presiones individuales y en un comunitarismo represivo. Es en el contexto donde las acciones afirmativas y transformadoras tienen sus efectos reales. Tanto para el reconocimiento como para la distribución se hace necesario combinar las dos estrategias generales que per-

mitan remediar la injusticia (la afirmación y la transformación), representando una “vía media” que repare la injusticia, pero que deje intacta la estructura político-económica y, a la vez, posibilite combinar las mejores características de las dos estrategias y, así, al ser aplicadas en el contexto, consigan reformas justas. Si bien Fraser (2006) contempla que “la reforma no reformista del modelo de vía media” (Fraser & Honneth, 2006, p. 41), tiene un límite para reparar la mala distribución y el reconocimiento erróneo, al mismo tiempo, es indispensable un enfoque integrado con el objeto de contrarrestar con éxito la injusticia cuando hay interferencias mutuas.

Siguiendo su dualismo perspectivista, Fraser (2006) plantea dos estrategias que pueden ser útiles para integrarse en una “vía media”: la reparación transversal y la conciencia de los límites; ambas implican tanto la redistribución como el reconocimiento (Fraser & Honneth, 2006).

La reparación transversal consiste en utilizar medidas asociadas con una dimensión de la justicia para remediar desigualdades que se entrecruzan, es decir, que al implementar medidas distributivas se supla el reconocimiento erróneo y viceversa. La reparación transversal explota la invocación de *estatus* y clase social, con el fin de mitigar ambas formas de subordinación al mismo tiempo. No pueden ser sistemáticas ni generalizadas, por lo tanto, constituyen una táctica útil para integrar la redistribución y el reconocimiento si se utiliza con prudencia dentro de estrategias coordinadas.

La conciencia de los límites es una segunda postura que facilita la integración, pretende plantear una estrategia que suavice las demarcaciones grupales y realizar reformas, teniendo en cuenta que algunos esfuerzos sirven para diversificar los grupos sociales,

mientras que otros contribuyen para suprimir las disimilitudes. Hay que esclarecer que ciertos enfoques afirmativos de reconocimiento pretenden valorar la especificidad de un grupo; no obstante, validar la diferencia en otros grupos afirmaría los límites existentes. Para ello, la estrategia transformadora debe consistir en la deconstrucción de las clasificaciones dicotómicas, lo que desestabilizaría los límites entre grupos.

4. ¿Exige la justicia el reconocimiento de las características de individuos o grupos, o es suficiente el reconocimiento de nuestra humanidad común?

La propuesta dualista de Fraser & Honneth (2006) engloba a todos los sujetos que intervienen en la interacción y presupone un valor moral igual para los seres humanos, dejando abierta la cuestión de si la justicia puede exigir el reconocimiento de los caracteres distintivos del individuo o el grupo como un elemento más de la condición intersubjetiva de la paridad de la participación. Los autores afirman:

Yo sostengo que esta cuestión no puede responderse mediante una descripción a priori de los tipos de reconocimiento que necesita siempre todo el mundo. Hay que enfocarlo, más bien, con el espíritu de un pragmatismo informado por las ideas de la teoría social: desde este punto de vista, el reconocimiento es un remedio de la injusticia social y no la satisfacción de una necesidad humana genérica; por lo tanto, la forma o formas de reconocimiento erróneo que haya que reparar (Fraser & Honneth, 2006, p. 5).

Los autores rechazan la proposición de que todo el mundo necesita siempre que se reconozcan sus características distintivas, al igual que contempla las reivindicaciones de reconocimiento de

la diferencia de forma pragmática y contextual como respuestas reparadoras de injusticias específicas y preexistentes. Por lo tanto, aprecia que las necesidades de reconocimiento de los actores sociales subordinados difieren de los actores dominantes y que solo las reivindicaciones que promueven la paridad participativa están moralmente justificadas.

Para esta propuesta se debe partir de la idea de las diferentes necesidades y de la pluralidad de contextos y tener presente que en algunos casos se requiere que a los actores sociales se les descargue de caracteres distintivos o excesivos de los que se les haya atribuido. En otros casos puede ser que se necesite que se les tengan en cuenta las características distintivas que, hasta el momento, no se les hayan reconocido. De igual forma, a otros actores se les debe precisar la atención por parte de los grupos dominantes o privilegiados, poniendo de manifiesto las características que se han presentado engañosamente universales. Otra posibilidad es la deconstrucción de los mismos términos en los que hoy se expresan las diferencias. Así pues, la necesidad que tengan las personas de determinados tipos de reconocimiento, en ciertos contextos, dependerá de los obstáculos que tengan que afrontar respecto a la paridad participativa.

Lo que resulta claro y se hace necesario resaltar en la teoría de Fraser (2006) es la importancia de los criterios de funcionamiento con respecto al modelo de redistribución material y el reconocimiento de los sujetos. Estos criterios, según los autores, “no pueden determinarse mediante un argumento filosófico abstracto, solo pueden establecerse con la ayuda de una teoría social crítica, una teoría de orientación normativa, informada empíricamente y guiada por la intención práctica de superar la injusticia” (Fraser & Honneth, 2006, p. 51).

La propuesta de la redistribución y el reconocimiento debe reconocer, desde la teoría social, que los términos “clase” y “*estatus*”, en la sociedad contemporánea, denotan órdenes de subordinación socialmente arraigados. Decir que una sociedad tiene estructura de clases es afirmar que institucionaliza unos mecanismos económicos que niegan de forma sistemática a algunos de sus miembros los medios y las oportunidades que necesitan para participar en pie de igualdad con los demás.

Se puede concluir afirmando que el modelo del dualismo perspectivista está basado en los siguientes puntos:

- El reconocimiento debe tratarse como una cuestión de justicia y no de autorrealización.
- La teoría debe adoptar una concepción bidimensional de la justicia, basada en la norma de la pluralidad participativa.
- Para justificar sus reivindicaciones, los reclamantes de reconocimiento deben demostrar, en procesos públicos de deliberación democrática, que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan injustamente las condiciones intersubjetivas de paridad participativa y que la sustitución de esos patrones por otros diferentes representaría un paso en la dirección de la paridad.
- La justicia puede exigir, en principio, el reconocimiento de los caracteres distintivos, más allá de nuestra común humanidad, aunque esto solo pueda determinarse pragmáticamente a la luz de estudios concretos y específicos de cada caso.
- El enfoque adecuado para dar operatividad a su propuesta debe poseer un equilibrio entre las reflexiones teóricas y la participación ciudadana, enmarcadas en el sentido común y delimitando su actuación: la teoría debe clarificar las normas y

los programas y la ciudadanía debe ser la que participe en la toma de decisiones en conjunto.

3.6. De un modelo bidimensional a un modelo tridimensional de la justicia

De manera general, el pensamiento de Nancy Fraser trata de identificar lo que ella ve como un cambio en las políticas socialistas y del pensamiento académico de izquierda, en el que el problema de la justicia redistributiva se desplaza hacia una política postsocialista y donde el dilema central es el reconocimiento. Con este cambio, los movimientos sociales más destacados ya no son las “clases” que luchan por defender los intereses por acabar con la explotación y lograr una redistribución de los bienes materiales como medida de justicia social. El resultado ha sido la suplantación de políticas sociales por las políticas culturales y se ha desplazado la redistribución económica, por lo que hoy los grupos más destacados son las comunidades de valor que se encuentran unidas culturalmente y luchan por defender una identidad y acabar con la dominación cultural para ganar el reconocimiento como parámetro de justicia.

Fraser se destaca por su interés notable hacia los temas de desigualdad económica y por intentar visibilizar la opresión económica. Por ello insiste en una distinción analítica entre el concepto de redistribución y reconocimiento para poder señalar las tensiones entre los dos. La justicia económica a la que Fraser se refiere está arraigada en las estructuras político-económicas de la sociedad: es la explotación, la marginación económica implacable la que impide a la gente alcanzar un nivel de vida adecuado. Para ello, el remedio es la redistribución económica.

Las injusticias culturales están arraigadas en el plano cultural

y se refieren a la denominación que sujeta a los miembros de un grupo cultural a modelos de interpretación que están asociados con una cultura hostil, la denigración y la falta de respeto que se ejerce contra la gente debido a su sexualidad, a su género o raza. Para esta injusticia el remedio es el reconocimiento, no la redistribución. En el modelo propuesto por Fraser no hay una forma de justicia más fundamental que otra, sino que requiere de ambos conceptos en una posición bidimensional que permita un equilibrio entre la redistribución y el reconocimiento.

La principal inquietud de Fraser es que este eclecticismo no funciona en relación con grupos que sufren ambas formas de injusticias: el género y la raza constituyen colectividades bivalentes que plantean un dilema en las estrategias que buscan promover la igualdad y la diferencia. Este dilema real se puede moderar de acuerdo con un enfoque teórico-práctico, que permita reparar la injusticia.

A pesar del explícito intento de articulación, Fraser es acusada por algunos de sus críticos de no superar el enfoque dualista y culminar en una propuesta monista de solución a la paridad participativa. Iris Marion Young (1998), en su artículo, “Categorías irregulares. Una crítica de la teoría de sistemas duales de Nancy Fraser”, cuestiona el planteamiento de Fraser, resaltando los límites de su pensamiento. Uno de los límites observados por Young es el contexto desde donde Fraser dirige su discurso. Young (1998) sustenta que la separación que se observa entre las políticas del reconocimiento y la economía política conforma un discurso académico, al contrario que en los grupos sociales, pues hay prácticas y actividades, como las realizadas en las luchas antirracistas y por el feminismo, que no ignoran los aspectos relacionados con las desigualdades económicas. Al contrario, la promoción y el desarrollo de sus principios están

basados en la solidaridad y la cooperación en pos de mejorar las vidas materiales.

Fraser, al realizar una aproximación reconstructiva a las políticas de reconocimiento, diluyendo claramente la apuesta por la categoría de identidad, hace un análisis y propuesta que caería según Young (1998), en un pensamiento dicotómico. Su planteamiento marca que las injusticias ejercidas contra los grupos son dos: económicas y culturales, lo que determina la exclusión de otras categorías. Los remedios contra estas injusticias también constituyen dos categorías mutuamente excluyentes: una reformista y otra radical. Al estar los procesos sociales que determinan la exclusión conceptualizados de un lado o de otro, se tornan mutuamente excluyentes y cuando se produce la intersección de estas injusticias se abarcan los aspectos relevantes de la justicia y la opresión. Estas categorizaciones dicotómicas producen categorías rígidas y no permiten ver variables que deben ser tenidas en cuenta a la hora de remediar la injusticia y de construir unas instituciones más justas, aspecto que no es contemplado en el dualismo teórico de Fraser.

En su marco dualista, Fraser no considera el tercer aspecto de la realidad político-social como son las instituciones y las prácticas legislativas, el concepto de ciudadanía en la gobernanza global, los marcos políticos, su administración, su gestión y la capacidad de interacción social en dichos marcos. Tampoco examina la reinención del Estado y en qué medida es útil.

Fraser, según Young (1998), olvida que en los contextos globales, las acciones afirmativas que ella propone para el reconocimiento social –como el aumento de la posición de consumo de los grupos en desventaja económica sin alterar el sistema de producción

y el multiculturalismo central— son hoy puntos de mira del sistema económico y están siendo instrumentalizados a través de discursos como los de la multiculturalidad, la vindicación de los valores familiares y el evangelismo como nueva estrategia religiosa en la política neoliberal.

Los principios y fines políticos que Fraser desarrolla estarían desprovistos de líneas de acción, ya que propone una disolución o reconstrucción de la identidad y no se aprecia cómo se puede iniciar este proceso en los grupos sociales (Nicholson, 2000; 2003). El discurso de Fraser es tachado por Young (1998) de academicista. Por su parte, la crítica de Axel Honneth, la tilda de localista. Este autor, en el texto *¿Redistribución o reconocimiento?* (Fraser & Honneth, 2006) explica que el pensamiento de Fraser es producto de un localismo generalizado de la experiencia norteamericana y que haciendo un paralelismo con Europa se puede ver que las luchas sociales del tipo “política de identidad” desempeñan un papel subordinado frente a las políticas de redistribución y bienestar, que tienen un protagonismo más activo en los debates de la esfera pública.

Axel Honneth, en el texto mencionado, realiza un análisis al sistema dual de Fraser, compartiendo con ella la apreciación que hace sobre los movimientos sociales contemporáneos, los cuales solo pueden entenderse adecuadamente desde un punto de vista normativo y compagina la idea de que los grupos de reivindicación social representados por el feminismo, los grupos *gays* y de lesbianas, los grupos afroamericanos y los indígenas americanos ya no luchan por la redistribución material, que es causa de injusticia, sino por el respeto a las características que los lleva a considerarse unidos culturalmente. En cambio, se distancia de Fraser al plantear que se excede al pensar que las reivindicaciones por el reconocimiento han

llegado a producir división y distraen a las políticas que deben confrontar radicalmente el poder económico y las desigualdades crecientes de un capitalismo neoliberal ilimitado. Por lo tanto, la advertencia hecha a los movimientos sociales señalando que no deben proyectar sus acciones a los marcos de reconocimiento solamente, limita las reivindicaciones que son internamente relevantes para las personas o para los grupos sociales afectados e históricamente discriminados (Fraser & Honneth, 2006).

De otro lado, Honneth aprecia cuando Fraser propone elaborar un marco normativo de referencia en el que hay dos objetivos enfrentados: redistribución y reconocimiento, recordando que ambos deben tener la atención debida. Muestra que la redistribución material es prioritaria y que el reconocimiento debe ajustarse a los resultados. Pero advierte que una teoría social crítica centrada en objetivos normativos, teniendo como herramienta categorial la redistribución y el reconocimiento, en los que solo se contemplen las consideraciones materiales y culturales de lo que es justicia, ya está limitada porque este marco teórico puede suscitar fisuras y ampliar la brecha entre los aspectos simbólicos y los materiales en los contextos sociales.

Honneth interroga a Fraser a través de su teoría diferenciada y ampliada del reconocimiento, donde expone que las injusticias involucran faltas de respeto social y que son experimentadas por los afectados e impactan en las condiciones de autorrealización, la construcción de las identidades y en los procesos de inclusión social, todo lo cual se constituye en fuente de motivación moral de conflictos sociales. Por ello la injusticia redistributiva debe entenderse como la expresión institucional de la falta de respeto social (Fraser & Honneth, 2006).

Por lo tanto, es importante cuestionarse: ¿cuáles son las formas moralmente relevantes de privación y sufrimiento social que nos están llevando a una lucha de reconocimiento cultural? y ¿por qué es un conflicto central en esta época? Honneth propone el análisis realizado por Pierre Bourdieu (1999), en *La miseria del mundo* como fuente de consulta para desentrañar las formas de sufrimiento social en los países capitalistas desarrollados, donde el sufrimiento cotidiano hay que buscarlo más allá de los límites perceptivos de la esfera pública. Las desigualdades están en estos espacios imperceptibles, donde los sujetos hoy luchan por mantener su integridad y combaten la tendencia al empobrecimiento, aunque las esferas públicas no los consideran relevantes por no alcanzar un nivel de movimiento organizado.

Honneth interpela a Fraser desde el pensamiento de Bourdieu para explicar que la categoría de redistribución necesita cambios estructurales y no reparaciones, como en su propuesta, y mucho menos dejar la estructura político-económica intacta. Una forma clara de entender la necesidad de un cambio estructural es palpable en la actual crisis económica, que genera mayor feminización de la pobreza, el adelgazamiento del Estado de Bienestar que obliga a las familias a operar como red de solidaridad y contingencia económica, al igual que el discurso subyacente en las leyes de dependencia, que preserva el cuidado de niños y mayores en las familias.

Otro aspecto que según Honneth, siguiendo a Bourdieu, debe revisarse en la contribución de Fraser, es la categoría de clase social, determinante para el concepto de distribución. Tal como Fraser lo utiliza, la categoría de clase resulta obsoleta, ya que no permite sopesar los nuevos malestares sociales, no los percibe; por lo tanto, no aborda las nuevas realidades. Se hace necesario ampliar la

visión política para poder observar las reivindicaciones que han visibilizado los diferentes movimientos, como el feminismo, los grupos antirracistas, los ecologistas y, a la vez, es fundamental llevar a la esfera pública la visión que las personas tienen sobre su identidad, el respeto a sí mismas y sus esperanzas y expectativas, que hasta hoy se han considerado como un espacio privado. Por lo tanto, Fraser no puede retocar una estructura que supone un alto grado de exclusión y que contempla solo a aquellos grupos sociales que han logrado el reconocimiento oficial como “nuevos grupos sociales” (Fraser & Honneth, 2006).

Otro de los límites de la propuesta dual que planteó Fraser es la exclusión de los grupos que persiguen objetivos por medios considerados ilegítimos, bien sea por exclusión u opresión social. Con ello me refiero a las reivindicaciones de los grupos que buscan reconocimiento y afirmación colectiva utilizando la violencia: los grupos racistas, los nacionalistas, los grupos en contra de la inmigración, la nueva derecha religiosa. Estos grupos que forman movimientos sociales complejos y problemáticos ensombrecen la idea de reconocimiento e identidad; sin embargo, son de igual manera, manifestaciones que demandan la afirmación de sus convicciones axiológicas.

Fraser, en su teoría, solo incluye a aquellos grupos sociales de orientaciones democráticas y reconocidas por sus demandas económicas. Este modelo resulta peligroso por no poseer un marco de acción para los conflictos sociales que no forman parte de sus parámetros y cuya resolución se escapa de los acuerdos normativos que se persigue en la comunidad política. Su modelo de redistribución y reconocimiento también resulta limitado al designar de modo preciso los aspectos en los que se experimenta falta de respeto. Fraser afirma:

Es obvio que no todas las reivindicaciones de reconocimiento sean razonables, como tampoco lo son las reivindicaciones de la redistribución. En ambos casos, necesitamos una relación de criterios y procedimientos para distinguir las reivindicaciones fundamentadas de las que no lo son. Los teóricos de la justicia distributiva intentan, desde hace mucho tiempo, elaborar esas relaciones, sea apelando a criterios objetivistas como la maximización de la utilidad, o a normas procedimentales, como las de la ética del discurso. En cambio, los teóricos del reconocimiento han sido más lentos a la hora de abordar esta cuestión. Todavía tienen que presentar una base fundamentada en principios sólidos para distinguir las reivindicaciones justificadas de las que no lo son (Fraser & Honneth, 2006, p. 43).

Por todo ello, resulta pertinente hacerse tres preguntas:

1. ¿Una experiencia moral que pueda describirse con razón como una falta de respeto no puede considerarse como base motivacional de un conflicto social?
2. ¿Cuáles serían los principios sólidos para distinguir las reivindicaciones justificadas de las que no lo son, especialmente en las colectividades bivalentes como el género y la raza?
3. ¿Por qué se ignora el recorrido histórico y la importancia de los movimientos políticos en los que resulta esencial reivindicar la integridad corporal y su derecho de autodeterminación, que han marcado las luchas por el reconocimiento pero también por la redistribución?²⁶.

26 Butler hace su reflexión cuestionando a Fraser por discriminar algunos movimientos y relegarlos en la esfera de lo meramente cultural y demanda aclaración sobre los motivos de la discriminación. La autora observa que la división entre lo material y lo cultural es una estrategia táctica para marginar ciertas formas de activismo político y acusa a la nueva ortodoxia de la izquierda de trabajar en pos

A esta última pregunta responde Judith Butler en el conocido debate que sostuvo con Nancy Fraser expuesto en el artículo “El marxismo y lo meramente cultural”, en el cual critica a la autora por establecer un *continuum* que abarca la economía política y la cultura, situando las luchas de lesbianas y gays en el extremo cultural del espectro político (Butler, 2000). Fraser sostiene que la falta de reconocimiento, la denigración y la homofobia no tienen ninguna raíz en la economía política porque los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo. Es decir, al estar distribuidos en toda la estructura de las clases sociales, no forman una clase explotada ni oprimida materialmente. Esto significa que la injusticia sufrida corresponde a una falta de reconocimiento cultural (Fraser, 2000a).

Ante esto Butler se pregunta: “¿Por qué un movimiento interesado en criticar y transformar los modos en los que la sexualidad es regulada socialmente no puede ser entendido como central para el funcionamiento de la economía política?” Para esta autora, las luchas que intentan transformar el campo social de la sexualidad son centrales para la economía. Según su conceptualización, la reproducción social de las personas forma parte de la esfera económica misma y de aquí que pueda vincularse la sexualidad de manera directa con la cuestión de la explotación y la extracción de plusvalía. Es por ello que hombres y mujeres, a efecto de la normatividad heterosexual obligatoria, se constituyen en la base de la institución familiar, entendida esta como el ámbito en el cual se reproduce la fuerza de trabajo (Butler, 2000, p. 116).

de un conservadurismo social y sexual “que aspira a relegar a un papel secundario las cuestiones relacionadas con la raza y la sexualidad frente al ‘auténtico’ asunto de la política, produciendo una nueva y extraña combinación política de marxismos neoconservadores” (Butler, 2000, p. 5). La consideración anterior pone de manifiesto las tensiones y dificultades que surgen al abordar el tema de la diferencia, al igual que nos señala el reto de articular políticas que puedan integrar estas diferencias sin ocultar el conflicto que generan.

Por lo tanto, es y debe ser imposible separar la esfera de lo estructural-económico de la esfera de lo simbólico-cultural. De todo ello concluye que las luchas de *gays*, lesbianas, travestis y transsexuales, por su reconocimiento e inclusión, no deberían ser desestimadas como luchas por la transformación de la sociedad capitalista. A su vez, Butler (2000) responde a Fraser cuestionando hasta qué punto la unidad entre distribución y reconocimiento que propone la izquierda no se está haciendo a costa de las exclusiones y descalificando determinadas políticas de identidad, entre ellas las políticas *queer*, de *gays* y lesbianas, al ser identificadas con lo meramente cultural, al reprocharles que no se ocupan de asuntos más relevantes. Butler señala que lo que se está haciendo es la distinción de infraestructura económica y supraestructura socio-cultural. Para ello recuerda el trabajo de Althusser (2003), que permite cuestionar la separación entre lo material y lo cultural²⁷.

Butler presta especial atención a los movimientos de liberación sexual, en parte, por ser estos que más han portado la etiqueta de lo meramente cultural. Asimismo se muestra en contra de la propuesta de Nancy Fraser, la cual entiende que estos movimientos se agotan en la petición de reconocimiento. Afirma que poner en cuestión la regulación social de la sexualidad es esencial para la economía y la política, y tiene un potencial revolucionario de mayor amplitud.

27 “Del mismo modo que Althusser criticaba el dualismo que oponía lo económico y lo político, Butler (1999) va a negar la diferenciación entre vida material y vida cultural, los elementos de la vida material y los elementos de la vida cultural no ocupan territorios establemente diferenciados, sino que, lo que en un momento dado aparece bajo revestimiento cultural, como pueden ser los roles de género, puede haber tenido una génesis económica e, incluso, puede seguir formando parte, aunque camufladamente, de los modos de producción, y lo que ahora se nos aparece como elemento básicamente material, como puede ser el sistema de abastecimiento eléctrico, puede obedecer a esquemas científicos y tecnológicos concebidos y estructurados a partir de ciertas representaciones culturales” (Castellano, 2009, p. 9).

De nuevo, encontramos en Butler un modo althusseriano de interpretar a Marx, al subrayar la concepción de la reproducción como producción y de la producción como reproducción. Althusser (2003) citaba el siguiente pasaje de Marx: “Es una condición natural de todo trabajo continuo y reproductivo, en general, de toda producción continua que es siempre, al mismo tiempo, reproducción comprendida; por lo tanto, la reproducción de sus propias condiciones de actividad” (Buttler, p. 115). Butler (2000) por su parte, señala lo siguiente: “Los hombres que rehacen diariamente su propia vida, simultáneamente comienzan a crear a otros hombres, a reproducir a los de su clase: se trata de la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos; se trata, en definitiva, de la familia” (p. 9)²⁸.

Butler deduce y comparte la idea de que Marx era consciente del carácter claramente económico de las relaciones familiares. En otras palabras, Marx sostenía la idea de que las relaciones que constituyen el parentesco asociado al sexo son relaciones de producción y más aún que estas relaciones se producen en su seno, así que la familia no solo produce individuos humanos, sino también el género y otros roles que los normalizan de acuerdo a modelos socialmente útiles para el capitalismo:

La reproducción de personas generizadas, de “hombres” y de “mujeres” dependía de la regulación social de la familia y, en realidad, de la reproducción de la familia heterosexual como lugar de la reproducción de personas heterosexuales aptas para incorporarse a la familia en tanto que de forma social (Butler, 2000, p. 11).

28 Esta cita pertenece al texto *La ideología alemana* y aparece en Robert, C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 1978, p. 157, es la fuente de cita de Butler, se encuentra en la página 9 del artículo “El marxismo y lo meramente cultural” desde donde se hace el presente análisis.

La marginación que sufren las personas cuyas preferencias sexuales se sitúan fuera de la norma no responde únicamente a prejuicios culturales, sino también a intereses económicos:

Por ejemplo, en los casos en los que se excluye a lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de propiedad, es una unidad económica), cuando se les niega la condición de ciudadanía, cuando se ven privados de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión, cuando se les priva del derecho a expresar su deseo (en tanto miembros del ejército), o no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar las propiedades del amante muerto o recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido, ¿no indican estos ejemplos cómo la “sagrada familia” constriñe, una vez más, los mecanismos que regulan y distribuyen los intereses relativos a la propiedad? ¿Son estas privaciones de los derechos civiles simplemente un modo de propagar actitudes culturales discriminatorias o ponen de manifiesto una operación específica de distribución sexual y generizada de los derechos legales y económicos? (Butler, 2000, p. 12).

Butler propone una cierta unidad revolucionaria alternativa a la unidad operada, con base en una homogeneización forzada a golpe de exclusión y absorción. La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos. Ante esto la autora expone:

Mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?

sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros. Aquí la diferencia no se reduce simplemente a las diferencias externas entre los movimientos, entendidas como las que distinguen un movimiento de otro, sino por el contrario, a la propia diferencia en el seno del movimiento, a una ruptura constitutiva que hace posible los movimientos sobre bases no identitarias, que instala un cierto conflicto movilizador como base de la politización. La producción de facciones, entendida como el proceso por el cual una identidad excluye a otra con el fin de fortalecer su propia unidad y coherencia comete el error de considerar el problema de la diferencia como aquel que surge entre una identidad y otra; sin embargo, la diferencia es la condición de posibilidad de la identidad, o mejor, su límite constitutivo: lo que hace posible su articulación y, al mismo tiempo, lo que hace imposible cualquier articulación final o cerrada (Butler, 2004, p. 269).

Ahora bien, se hace necesario subrayar que existe un punto de confluencia entre movimientos sociales, bien sean de tipo feminista, antirracista o ecologista, y es que, al llevar su potencial crítico hasta sus máximas consecuencias irán a parar a la denuncia del sistema capitalista, que en cualquier caso, impide la realización, la dignificación y el ejercicio de los derechos más básicos, de aquellos que transitan por subjetivaciones minoritarias como las mujeres, niños, negros, *gays*, transexuales, etc. Estas subjetivaciones minoritarias constituyen un modo especial de ser explotado.

Mientras para Fraser (1997) el modelo de una sociedad más justa y democrática consistiría en la combinación del Estado de Bienestar con un mayor reconocimiento de las diversas identidades, para Butler, Laclau & Zizek (2003) una sociedad más justa es aquella que se basa en una democracia radical y pluralista en la constitución de

las políticas de izquierda, que vaya más allá de consensos reduccionistas constituidos sobre los intereses invisibilizados de un grupo frente al resto excluido. En otras palabras, ella propone una democracia radical definida por un ideal de inclusividad imposible que no prescinda de las diferencias. Estas ideas las defiende a partir de un paradigma articulador, postura que argumenta conjuntamente con Laclau y Zizek (Butler, Laclau & Zizek, 2003).

Butler, Laclau & Zizek (2003) sostienen que es la tensión de la diferencia la que hace imposible cualquier intento de homogeneización o totalización; es donde nos encontramos con el espacio para pensar en “conexiones parciales” entre diversos elementos, conexiones que son “constitutivas de” y a la vez “constituidas por” estos elementos. Dichas conexiones están cargadas de materialidad y son profundamente significativas, sobresaturadas de sentido y, por lo tanto, siempre excesivas. Releyendo de forma conjunta a Stuart Hall (1998) (concepto de articulación)²⁹ y Donna Haraway (1995; 2004) (concepto de Cyborg)³⁰, Butler ve una comprensión de nuevas posibilidades de ser en nuestros tiempos, una visión estratégica que no

29 “Con el término articulación me refiero a una conexión o vínculo que no se da necesariamente en todos los casos, como una ley o un hecho en la vida, pero que requiere condiciones concretas de existencia para aparecer de alguna manera. Tiene que estar positivamente sustentada por procesos específicos y no es ‘eterna’, sino que tiene que ser constantemente renovada. Incluso puede desaparecer o ser derrocada bajo determinadas circunstancias y es importante para la desarticulación de viejas conexiones y para la fragua de nuevas conexiones o rearticulaciones. También es importante que una articulación existente entre diferentes costumbres no signifique que estas se volverán idénticas o que una se desvanecerá en la otra. Cada una de ellas conserva sus determinaciones distintivas y sus condiciones de existencia. De todas formas, una vez se ha producido la articulación, las dos costumbres pueden actuar conjuntamente, no como una identidad principal... sino como distinciones dentro de una unidad” (Hall, 1998, pp. 30-31).

30 “Si el mundo existe para nosotros como ‘naturaleza’, esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos” (Haraway, 1999, p. 142). “En sus expresiones científicas, así como en otras, la naturaleza está hecha, aunque no exclusivamente, por humanos: es una construcción en la que participan humanos y no humanos” (Haraway, 1995, p. 123).

nos ofrece garantías. Es esta imposibilidad de garantizar un resultado definido *a priori* en el desarrollo de las prácticas articuladoras de la “democracia radical”, lo que no nos lleva a un relativismo simple donde “todo vale”. Al contrario, nos devuelve la responsabilidad, dado que nunca podemos escindirnos de los entramados en los que nos alojamos: no podemos estar por fuera de ellos. Pero entonces, ¿cómo podemos descifrar qué es democracia radical? sería básico preguntarnos: “¿Qué formas de comunidad se han creado y a través de qué violencias y exclusiones se han creado?” (Butler, 2001b, p. 28).

Las críticas planteadas a Fraser, por su modelo de integración de la redistribución y el reconocimiento, en aras de replantear las teorías sociales, marcan un conjunto de nuevas reflexiones que son abordadas en su texto *Escalas de justicia* (2008). En esta obra se presenta un diagnóstico coyuntural de las nuevas formas de injusticia, pretende ampliar su modelo y abordar los nuevos desafíos que requiere la teoría social en el momento presente (Fraser, 2008).

Fraser acepta que su modelo del reconocimiento y la redistribución quedó limitado ante las nuevas confrontaciones que están surgiendo en el espacio político que ha trazado la globalización, la inmigración, los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos. Todos estos procesos nos han hecho cuestionar nuevas formas de distribución de la vulnerabilidad, que en debates sobre el reconocimiento nos llevan a preguntarnos quién es el sujeto normativamente humano y qué rostros son hoy los símbolos del mal. De cara a la actual crisis mundial también se extiende el debate sobre redistribución y ciudadanía. Además, sostiene que su propuesta de bidimensionalidad era coherente en un marco estatal westfaliano-keynesiano y hoy, en la esfera transnacional, este tema se ha convertido en un referente que necesita ser replanteado (Fraser, 2008).

Inicialmente se debe reconocer que los conflictos actuales sobrepasan los diseños dualistas, en referencia a la diversidad de reivindicaciones con supuestos ontológicos no compartidos, los movimientos que luchan por la redistribución, por la especificidad de grupos. En este mismo sentido existen movimientos que buscan nuevos esquemas de representación política para evitar convertirse en “subalternos”, o nuevos esquemas naturalizados del espacio global que se oponen a las definiciones y fijaciones que puedan estigmatizarlos.

Saber o definir quiénes cuentan hoy como auténticos sujetos de justicia lleva a reflexionar acerca de lo que significa convertirse en ciudadanos territorializados, cómo se puede llegar a formar parte de una Humanidad global y cuáles son las comunidades de riesgos transnacionales. De estos elementos se derivan las siguientes preguntas: ¿qué se considera hoy un auténtico problema de justicia?, ¿qué es ciudadanía en el gobierno global? ¿Cuáles son las definiciones, estrategias y las nuevas fronteras que excluyen de la ciudadanía global?

Fraser (2008) revisa su concepción bidimensional de justicia —la económica y la cultural— y agrega una tercera: la política, dimensión que rectifica la laguna teórica observada por Young. De esta forma su propuesta adquiere un carácter tridimensional. Con su argumento, define el espacio político como el escenario donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento, se establecen los criterios de pertenencia social y el marco determinante en la selección de sus miembros. Es precisamente en este espacio donde se nos dice quién está incluido y quién está excluido de la justa distribución y el reconocimiento mutuo.

Este marco bidimensional se amplía a uno tridimensional para dar cabida a la reparación de la injusticia producida por la falta de representación. Su nuevo modelo tridimensional queda representado por la redistribución, el reconocimiento y la representación.

La representación como nueva categoría se convierte en herramienta de análisis para tratar de explicar las injusticias que se producen en el plano político y metapolítico. Esta categoría nos ayudaría a visibilizar cuáles son las injusticias que hoy por hoy cometen las sociedades políticamente delimitadas y a explicar por qué en el espacio de globalización excluyen de toda consideración a los afectados que no son ciudadanos.

Fraser (2008) expone que a su vez es importante determinar cuándo las reglas de decisión sesgadas privan de voz política a quienes ya cuentan como miembros, desconociendo su capacidad de participar con igualdad en la interacción social. Por lo tanto, esta categoría es conceptualmente distinta a las referidas a cuestiones económicas y culturales. No se reduce a tales cuestiones; por el contrario, se entreteje con estas y opera de forma independiente.

La nueva categoría diseñada por Fraser contempla, para su análisis, tres niveles de injusticia política: la representación fallida, la injusticia del desenmarque y la representación fallida metapolítica. En el texto *Escalas de justicia* de 2008, la representación fallida ocurre cuando los límites políticos o las reglas de decisión funcionan injustamente, negando a determinadas personas la posibilidad de participar en paridad con otras en la interacción social. La representación fallida pone en tela de juicio dos doctrinas del igualitarismo: la primera es sobre “quién” es el sujeto de la justicia y los límites del Estado nacional para aplicar la justicia. La segunda es la premisa

metodológica de “cómo” se debe determinar “quién” es sujeto de la justicia. “¿Es la ciencia social normal la que puede determinar el ‘quién’ de las injusticias?” (Fraser, 2008, p. 43).

Fraser apuesta por una nueva teoría social a la que le corresponda el establecimiento de los límites políticos, la determinación de la pertenencia social y el espacio de inclusión y exclusión. Respecto al segundo dilema presenta una alternativa democrática en la que trata las discusiones como acentos políticos que deben resolverse mediante procesos democráticos, adopciones institucionales y decisiones a escala transnacional.

La injusticia del desenmarque es la exclusión absoluta de las posibilidades de participar en las confrontaciones sobre justicia/injusticia que le competen a los sujetos y grupos humanos, y que afecta a los excluidos por no ser tomados en consideración. Todo ello lleva a estos individuos o grupos a convertirse en objetos de caridad o benevolencia por no ser sujetos de la justicia. Para ello se requiere un análisis comparativo relativo a las reglas de decisión donde se cuestionen las condiciones en que los/las excluidos/as y los/las incluidos/as en la comunidad política ventilan sus reivindicaciones y arbitran sus disputas.

Un tercer nivel de injusticia es la representación fallida metapolítica que surge cuando los Estados y las élites transnacionales monopolizan las actividades y el establecimiento de los marcos donde se producen los acuerdos y niegan la voz a quienes pueden resultar perjudicados en el proceso. Estos Estados y élites transnacionales impiden las deliberaciones democráticas.

La falta de ámbitos institucionales y mecanismos de participa-

ción privan de las oportunidades necesarias para poder reclamar y hacen que la mayoría de los demandantes de justicia se sientan inhibidos a la hora de participar en los metadiscursos.

3.7. Relecturas y reflexiones sobre gobernabilidad y gobernanza en el espacio global

Fraser (2008) se muestra a favor de una metademocracia transnacional que contemple el “qué” y el “quién” de la justicia y la construcción de un enfoque justificable de cómo se debe determinar a ese sujeto de justicia en el espacio global. Por ello el discurso de la justicia y su modelo requieren de una discusión y cuestionamiento de sus principios y gramática. El reto al que se enfrenta Fraser consiste en plantear una teorización política que contemple las desigualdades no distributivas y las injusticias transfronterizas. Para ello es importante reconstruir el ideal de publicidad legítima y eficaz que se adecúe a las condiciones actuales. Esta reconstrucción debería considerar tres nuevos aspectos: destinatarios de la opinión pública, poderes públicos y capacidades administrativas para resolver problemas transnacionales.

Hay algo importante que se debe tener en cuenta: la propuesta no puede desarrollarse a partir de la idea de “esfera pública transnacional” sin que esta pase por una revisión en su interpretación. Es preciso recordar que el concepto de “esfera pública” se hizo pensando en contribuir a una teoría crítica de la democracia; está concebido como un espacio destinado a la formación comunicativa de opinión pública y es utilizado como fuerza política.

Con el propósito de abordar la reinterpretación que debe hacerse del concepto de esfera pública se deben tener en cuenta interrogantes como:

- ¿Quiénes pueden participar en paridad y quiénes pueden estar incluidos en esta representación?
- ¿Cómo se legitima en contextos transnacionales la noción de opinión pública y cómo se dan los espacios de comunicación entre interlocutores que no pertenecen a una comunidad?

Hoy en día, el reto en el marco global es desarrollar nuevas teorías sobre formas de gobernabilidad a la luz de los cambios políticos. Para abordar este tema Fraser (2008) propone realizar una lectura contextualizada de autores como Michel Foucault y Hannah Arendt.

La propuesta de una relectura foucaultiana se enmarca en las posibilidades de desarrollar una reinterpretación de los nuevos modos de gubernamentalidad posdisciplinarios, propios de la actualidad. Releer a Foucault en estos tiempos permitiría identificar los mecanismos característicos de la ordenación y racionalidad política de modos emergentes de regulación. Para interpretar las nuevas formas de gubernamentalidad en el marco de la globalización se hace necesario conceptualizar el carácter transnacional de regulación posfordista, investigar la creciente dependencia de los modos de gubernamentalidad —dispersos y sometidos a los mercados—, analizar la racionalidad política —sus objetos característicos de intervención—, los modos de subjetivación y las mezclas de represión y autorregulación.

La gubernamentalidad contemporánea y su carácter transnacional están dibujando un aparato regulador fluctuante y multiestratificado. Este nuevo modo de regulación es asignado a diferentes organismos que van más allá de los sitios institucionales y operan a escala transnacional (FMI, Unión Europea, Foro Económico Mundial) y a varios niveles (globales, regionales y locales). Por lo tanto, sus

estrategias se deshacen, se descomponen en varias funciones, lo que produce una composición compleja haciendo de la gobernabilidad una red flexible y diseminada.

Fraser resalta la necesidad de estudiar a los nuevos sujetos producidos por la “gobernabilidad desestatalizada” así como las formas, procedimientos y prácticas que enmarcan las subjetivaciones desde la noción de flexibilización, entendida como el modo de organización social de autoconstitución caracterizado por la fluidez provisional y por un horizonte temporal, que hace de los sujetos “yoes” flexibles.

Estos “yoes” son los encuadrados en agentes actuantes, en sujetos de alternativas, obligados a aumentar su calidad de vida a través de sus propias decisiones, convirtiéndose en expertos de su propio yo y responsables de su máximo rendimiento.

Vázquez (2005) plantea que la subjetividad del individuo promovido por la gubernamentalidad neoliberal requiere de una subjetivación que necesita ser fabricada/programada bajo estrategias de realización personal y capacidad de elección:

Se trata de convertir al individuo dependiente y necesitado, al “ciudadano social” ligado a la colectividad por mecanismos estatales de solidaridad (como el seguro social) en un individuo activo, autorresponsable, capaz de elegir por sí mismo y de sacarle el máximo partido a sus recursos personales en la búsqueda de un estilo de vida propio y singular. Se trata del sujeto como “empresario de sí” (Vázquez, 2005, p. 196).

Estas nuevas estrategias nos obligan a pensar que la autorregulación prosigue, pero por otras vías.

Al mismo tiempo, Fraser (2008) propone una relectura de las obras *La condición humana* de 2005 y *Los orígenes del totalitarismo* de 1999 de Hannah Arendt, que nos servirían para iluminar las amenazas que se ciernen sobre el hombre y la mujer en el siglo XXI. Fraser considera pertinente estas obras para situar la realidad entre el pasado y el futuro, tomando como referente la claridad del diagnóstico realizado por Arendt sobre los peligros que enfrentó a la Humanidad del siglo XX, respecto a la eliminación de la libertad y la pluralidad. No obstante se hace necesaria una transformación creativa del pensamiento arendtiano para explicar las recientes formas de negación de lo humano: el cosmopolitismo, el pluralismo, el postwelfarismo y la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos, que nos obliga hoy a repensar la comunidad política de una forma en la que no se emplace la homogeneidad y que no determine nuevos expulsados de la condición de humanidad y del sentido de hermandad.

Para ello, el marco político más adecuado tiene que desmontar la lógica de los Estados-Nación y resignificar maneras y modos de pertenecer. Según Arendt, la posibilidad puede ser viable a partir de un sistema de gobierno que tenga la capacidad de crear con los demás, precisamente cuando no hay ningún modo aparente de pertenencia.

Esta gobernabilidad constituye la base de una política justa, se opone a formas de violencia que el Estado reproduce en las personas sin el reconocimiento debido y sin adscripción a ningún Estado. Esta relectura posibilita un nuevo modo de vida político que no se identifica con una colección fragmentaria de identidades culturales soberanas, sino que establece tanto la soberanía como el nacionalismo o el individualismo en nuevas formas de coexistencia social y política que inspiran una mayor solidaridad y justicia social.

CAPÍTULO IV

4. LA IDENTIDAD COMO FICCIÓN Y LA SUBVERSIÓN COMO ESTRATEGIA DE AGENCIA: LA TEORÍA DE JUDITH BUTLER

El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad. Algunos humanos son reconocidos como menos humanos y dicha forma de reconocimiento con enmiendas no conduce a una vida viable. A algunos humanos no se les reconoce en absoluto como humanos y esto conduce a otro orden de vida inviable (Judith Butler, 2006, p. 14).

Judith Butler (Ohio, 1956), es profesora de Retórica y Literatura Comparada en la Universidad de California (Berkeley), además de una de las figuras relevantes de la filosofía postestructuralista, es ser una de las filósofas más influyentes e inspiradoras de teorías y conceptos en el campo de los estudios de género. Su libro, *El género en disputa*, de 2007, está considerado la obra fundadora de una teoría sobre la homosexualidad y es ya un texto clásico dentro de la teoría feminista. Butler sobrepasa el género y afirma que el sexo y la sexualidad lejos de ser algo natural son, como el género, algo construido. El análisis de su pensamiento acerca del tema de la identidad puede verse en Bell (2008), Burgos (2008), Femenías (2003), Prado Ballarin (2005), Salih (2004) y Soley-Beltrán (2009).

Las inquietudes que han guiado las investigaciones de esta autora consisten en una continua interpelación sobre las condiciones que debemos cumplir para verificarnos los humanos como inteligibles desde la constante pregunta sobre la configuración de lo representable. Su pensamiento está marcado por las reflexiones realizadas a partir de las obras de Michel Foucault y Frederic Nietzsche. Su obra es una constante interrogación genealógica ante las condiciones que hacen posible nuestra habitabilidad en el mundo, reflexiones que se asocian con un compromiso ético-político con la teoría concebida como un ejercicio incesante de preguntas críticas, de modo que, según Bell (2007), su perspectiva sobre la performatividad busca configurarse como una ética-política.

Es importante aclarar que en la producción académica de la autora no encontramos el desarrollo sucesivo de un concepto o un sistema teórico compacto, sino la construcción de un campo de reflexión que se conforma a partir de ciertas preguntas que vuelven una y otra vez desde diferentes perspectivas de distintas preocupaciones, que a su vez se entrecruzan entre sí. Estas reflexiones se efectúan desde un marco genealógico.

La obra por la que es principalmente reconocida Butler (traducida al castellano) es *El género en disputa*, de 2007, cuyo tema son las normas de género mediante las cuales somos subjetivados, reflexión que continúa en *Cuerpos que importan*, de 2002.

Para comprender el pensamiento de Butler en torno a la identidad de género es importante señalar la recuperación que hace la autora del psicoanálisis, en la que se pregunta: “¿Cómo se produce la formación melancólica del género en el marco de la matriz heterosexual?”. Desde esta cuestión, mantiene un diálogo crítico con

Sigmund Freud, autor que recupera para pensar la sujeción no simplemente como un proceso de introyección de normas, sino como un proceso imaginario en el que interviene el deseo y la identificación, que configuran una subjetividad (Butler, 2001a). La discusión con la tradición lacaniana que mantiene acerca de la idea de ley y la noción de diferencia sexual que se articula en ella, desde la teoría foucaultiana del poder (que se encuentra presente en sus libros *El género en disputa* y *Cuerpos que importan*), se desarrolla en su texto *El grito de Antígona* publicado en 2001. Su teoría se ve ampliada con la crítica a la normativa de género y a las exclusiones que produce. Se presenta a través de reflexiones donde explica una forma de concebir su compromiso político. Muestra de ello son los artículos compilados en *Deshacer el género* (Buttler, 2006a).

En *Vida precaria*, publicado al castellano en el año 2006, el cuestionamiento en torno a las condiciones de inteligibilidad humana y la configuración de lo representable se ve ampliado al ámbito de distintos grupos humanos, como los enfermos de SIDA, los iraquíes caídos en la guerra declarada por Bush después del 11-S, los presos de guerra en la cárcel de Guantánamo o el sufrimiento de la población en el conflicto palestino-israelí. A partir de estos referentes, su texto demuestra la dificultad que tienen algunas vidas para hacer un duelo público por no poseer unas vidas reconocidas (Butler, 2006b).

Butler (2009) opina que para ser entendidos y reconocidos debemos ya estar fuera de nosotros mismos, porque estamos desde siempre constituidos por los otros, por lo que dependemos de los otros para vivir. Este es el tema central en *Dar cuenta de sí mismo, Violencia ética y responsabilidad*, en el que la autora reflexiona sobre nuestra dependencia de los otros, y lo hace a través de un diálogo entre la filosofía, la teoría social y política, la crítica literaria y el psicoanálisis.

Sus obras conjuntas en torno al cuestionamiento de la violencia y la posibilidad de una ética-política basada en una perspectiva pos-fundacional, que apueste por una radicalización de la democracia aparece en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, en coautoría con Ernesto Laclau y Slavoj Žizek (Butler, Laclau & Žizek, 2003).

En el diálogo que mantuvo Butler con Gayatri Chakravorty Spivak –intelectual india– en *¿Quién le canta al Estado-Nación?: Lenguaje, política y pertenencia*, Butler, J., Spivak, G., Rodríguez, F. & Grüner, E. (2009b), la filósofa norteamericana, consciente de que estamos sujetos a las palabras, pone en cuestión la pretendida unidad de ese invento moderno llamado “Estado-Nación”. Siguiendo en parte la estela dejada por Hannah Arendt (1999), en su libro *Los orígenes del totalitarismo*.

Butler (2009b) plantea que desde el momento en que el Estado puede ser aquello que expulsa y suspende modos de protección legal y deberes, puede ser en sí mismo una causa de malestar y se cuestiona si será posible ser parte de la Humanidad sin tener que ser “nacionalistas” bajo calificativos tales como *gay*, lesbiana, heterosexual, intersexo, histérica, negro, psicótico, etc. Y también se pregunta si será posible estar y ser parte de un Estado sin ser “nacionalista”.

Una de las características clave de la filosofía de Butler es que su pensamiento siempre se está constituyendo a partir de otras lecturas. Su reflexión acerca de Foucault ha sido importante para la entrada de este autor en la teoría feminista y la lectura de Derrida para las claves postestructuralistas de su pensamiento. Desde la filosofía analítica, Butler localiza la productividad del uso de la teoría de John L. Austin (1998) sobre la performatividad y conjuntamente con otros autores logra producir un nuevo marco teórico desde donde pensar la inteligibilidad humana.

Un impulso importante que dio la lectura de Austin y sus reflexiones postaustinianas del concepto de performatividad fue la posibilidad de usar el término como una herramienta heurística para analizar la articulación de discurso y violencia, tema que se encuentra en *Excitable Speech*, de 1997. Por otra parte, las lecturas de Theodor Adorno, Walter Benjamin, Hannah Arendt y Emmanuel Lévinas son hoy su marco de diálogo y exploración de la tradición filosófica judía en torno al tema de la violencia de Estado (Butler, 1997).

Para acercarnos a la conceptualización de la identidad en Butler es necesario recordar que su idea es contraria a la de pensar la identidad personal como un signo referencial, como un conjunto fijo de costumbres, prácticas y significados fácilmente identificables, con rasgos y experiencias compartidas socialmente, que se han enmarcado dentro de una visión naturalizada y esencialista. Frente a esta visión, la autora reflexiona desde la crítica postestructuralista utilizando el concepto derridiano de “deconstrucción”, el cual proporciona un cierto empuje a la lucha política en torno a la identidad desde una posición antiesencialista. La deconstrucción toma como punto de partida el rechazo a cualquier concepción que pueda suponer que las identidades son una realidad fija por descubrir. Su argumento se basa en que todas las identidades son “construcciones o interpretaciones sociales” tanto individuales como colectivas. Estas son el resultado de los procesos de lucha social, cultural y política, de luchas por el poder y por imponer ciertas definiciones de identidad frente a otras. El género, la sexualidad y la raza son concebidos como signos referenciales, contruidos socialmente y, en consecuencia, no son algo dado, preconstituido, sino fruto de la lucha que opera en su propia construcción (Butler, 2001a).

Para distinguir estos signos, que forman parte de la identidad, poseemos a la vez unos marcos conceptuales que tenemos a nuestra disposición para su autoafirmación. Esto quiere decir que la interpretación de las personas será, en cualquier caso, una interpretación social, ya que estos marcos son el conjunto de recursos teóricos, conceptuales, normativos y valorativos que las personas utilizamos para comprender el mundo y para actuar en él (Butler, 2001b). Estos marcos son, asimismo, construcciones sociales y son el resultado de las acciones e interacciones de las personas, lo que explica también su permanente transformación y, en general, su dependencia de las condiciones sociales. Funcionan como artefactos que están destinados a desempeñar papeles o a cooperar en el cumplimiento de fines determinados. Su posición parece depender, por lo tanto, de esas capacidades para cooperar en dichos fines. Uno de los principales es la internalización.

El marco conceptual que encuadra la noción de identidad como un aspecto de la realidad personal que funciona dando un signo referencial y una herencia compartida, es visto desde el postestructuralismo como una categoría represiva y excluyente, y que es construida a través del dispositivo del discurso.

Desde planteamientos postestructuralistas, una autora como Judith Butler considera que las identidades son simplemente ficticias. Así, el concepto o la categoría de identidad adquiere un carácter escéptico y negativo. El proyecto postestructuralista rechaza las grandes narrativas y las sustituye por la fragmentación y la multiplicidad como el resultado de una crítica al universalismo y a la verdad reduccionista propia de nuestro pensamiento occidental. Se sitúa en este marco y elabora su discurso en una línea de pensamiento que

ella misma llama “posfeminista”³¹ al reconocer, a la vez, en su trayectoria teórica, la influencia de autores como Nietzsche, Foucault y Derrida, por la claridad de sus argumentos críticos de la tradición occidental (Butler, 2003, p. 32).

De esta comunidad intelectual, Butler retoma un marco teórico para fundamentar parte de su pensamiento ante cuestiones como el poder. Utiliza el método genealógico, la problematización del valor de origen y la desnaturalización de nociones como bien y verdad. Estos son elementos del pensamiento nietzscheano, que analiza a través de Foucault.

Las narrativas desde donde Butler respalda sus argumentos en torno a categorías como identidad, sujeto, mujer, género, sexo y naturaleza/cultura están marcadas por diferentes lecturas. Para las consideraciones anteriores, nombraremos a los autores más representativos en los que se sustenta para exponer su teoría. De la lectura de la obra de Luce Irigaray, toma la idea de que el lenguaje, el discurso y el habla son falocéntricos, es decir, están centrados en un orden simbólico masculino o fálico y, por tanto, cualquier sujeto que quiera constituirse como tal va a ser necesariamente un sujeto varón. La ecuación sujeto/varón hace que se conviertan en sinónimos.

Butler apunta que la filosofía occidental debe ser refutada en su identificación de lo masculino con lo universal para que puedan

31 Femenías (2003, p. 32) expone que Judith Butler se considera una filósofa posfeminista, ya que, de alguna manera, piensa que estamos en una etapa post. Si en el proyecto ilustrado no se alcanzó la “igualdad” prometida, puede ser –según Jürgen Habermas– porque la Ilustración es un “proyecto inacabado”. Los filósofos posmodernos juzgan, en cambio, que es un proyecto imposible de concluir y, por tanto, se debe abandonar. Así pues, se puede decir que lo que nos queda es una situación post, en la que el pensamiento feminista debe ubicarse.

configurarse espacios culturales marginados. Lo que le inquieta es que la crítica hecha desde la diferencia sexual no se convierta en un afianzamiento del binarismo de los géneros, ni en la sexualidad heteronormativa. Siguiendo a Adrienne Rich, citado por Femenías (2003), la autora toma la afirmación de que toda heterosexualidad es un disciplinamiento obligatorio, es un mandato cultural y, a la vez, se muestra interesada en el pensamiento de Wittig (2006), quien argumenta que el sexo es una unidad ficticia y que la distinción entre sexo y género es equívoca, ya que ambas nociones son el resultado de elaboraciones socio-culturales y lingüísticas que imprimen marcas sexuales opresivas. Wittig (1985), en *The Mark of Gender*, se propone destruir el género en el lenguaje o, al menos, modificarlo intensamente en su uso. Su pretensión es la alteración de la estructura del lenguaje, desarrollando la idea de construir un lenguaje neutro, vencedor de la diferencia sexual.

Salih (2004) afirma que Butler aprecia en Wittig la particularidad de sus obras por presentar un desafío lingüístico en contra de la categoría de identidad, porque ofrece el nacimiento de nuevas categorías de los materiales destruidos y nuevos lenguajes expresivos, y los modos distintos de ser los cuerpos. Si bien Butler toma el referente de la neutralidad de Wittig (2006a), posteriormente se diferencia de este pensamiento y plantea que es necesario asumir la consecuencia del nombrar. Es un trabajo de cuestionamiento político identitario que nos permite visualizar las formas en que el lenguaje nos designa inapropiadamente.

Para Butler resulta oportuno, en el análisis de la formación del sujeto psíquico y su interrelación con el género y la sexualidad, recoger aportaciones del psicoanálisis. La autora ha tenido en cuenta estas aportaciones para explicar la configuración y el desarrollo de

la subjetividad o también para someterlo a cuestionamiento. Ape-la a Freud utilizando la figura que el autor denomina “el perverso polimorfo”, en la que se analiza que el bebé tiene una sexualidad totalmente difusa y lábil, que sus objetos de deseo son aquellos mismos que lo cuidan. Es decir, desea y ama a quienes cubren sus necesidades inmediatas sin tener en cuenta su sexo biológico.

Butler (1990) se pregunta por el “ser” del género y el sexo desde la teoría lacaniana³², la cual concibe al sujeto como el resultado de una represión primaria de corte masculino y la presenta como conflictiva. Por una parte, la masculinidad quiere autonomía y reconocimiento, pero también quiere la vuelta a los placeres previos y a la represión, mientras que las mujeres deben realizar una mascarada.

Para la psicoanalista Joan Rivière, citada por Vailakis (1995), el significado de la feminidad es la máscara³³ con que ciertas mujeres ocultan o encubren su aspiración a “una cierta masculinidad”. Al respecto afirma:

32 La teoría lacaniana sobre el sujeto humano y, por consiguiente, sobre el género, reconoce tres niveles ontológicos: real, imaginario y simbólico. Lacan designa esta fase del desarrollo subjetivo como “fase del espejo” y la considera una identificación equivocada del niño o la niña con su imagen reflejada y por extensión, con sus ideales del yo. El niño o la niña utilizan estas imágenes parciales, a menudo contradictorias y distorsionadas, para crear un yo imaginario (Flax, 1995, pp. 173-181). El niño o la niña solo adquieren una identidad de género o subjetividad cuando desarrollan el yo simbólico. Después de pasar por la crisis edípica, el niño o la niña se conciben como una persona que desea, pero que no posee (que jamás poseerá) a la madre y que tiene prohibido satisfacer ese deseo de ella. La ley del padre prohíbe los diversos deseos del niño o de la niña con respecto a sus “otros” identificados que también incluyen asociaciones libidinales o sexuales. Por lo tanto, para acceder al lenguaje y a la cultura, los niños y las niñas deben reprimir sus deseos, los cuales quedarán en el inconsciente (el yo simbólico es entonces el superyó moralista, que ejerce el control, la parte que reconoce su carencia de madre deseada y que ha aceptado una posición de género en el marco del lenguaje, ocupando ya sea una posición legítima en el caso de los varones o una posición de sujetos de lenguaje de manera secundaria en el caso de las mujeres).

33 Ver Joan Rivière: *La femineidad como máscara*, una actualización de Gabriela Mistral en Vailakis (1995, pp. 25-28).

La feminidad, llevada como una máscara, tomaba el sentido de una exhibición tendiente a demostrar que ella poseía el pene del padre, después de haberlo castrado. Una vez hecha la demostración, era presa de un miedo horrible de que el padre se vengara. Se trataba evidentemente de un manejo tendiente a apaciguar la venganza tratando de ofrecerse a él sexualmente (Rivière, 1979, citada por Vailakis, 1995, p. 28).

La feminidad se porta como una máscara con la que poder, a la vez, disimular la existencia de la masculinidad y evitar las represalias que el descubrimiento del robo (del pene paterno) produciría. La feminidad no es una esencia, una forma esencial de ser de las mujeres sino una construcción interesada. La pregunta que surge ahora es obligada: ¿acaso toda feminidad es una máscara, la feminidad es siempre un hacer-como-sí? Y si no es esto, ¿cómo trazar la línea que separa la “genuina feminidad” de la “mascarada”, cómo distinguir “la femineidad verdadera y el disfraz”? (Rivière, citada por Vailakis, 1995). La respuesta de Rivière es contundente: “De hecho, no sostengo que tal diferencia exista. La femineidad, ya sea fundamental o superficial, es siempre lo mismo”. Entonces, la feminidad es una máscara, un disfraz, una parodia, una ficción: una mascarada.

Butler apunta que el concepto de mascarada en las mujeres es ambiguo. La mascarada es una noción “falocéntrica” en la que existe una remisión performativa que hace que el género se convierta en parodia hasta transformarse en mascarada, donde el “parecer” adquiere categóricamente la noción de “ser”. En la búsqueda de estrategias que permitan develar relaciones opresivas y jerárquicas presentándolas como naturaleza y verdad, y a su vez, logren la subversión del binarismo de género, la autora sigue a Foucault, tomando la noción de disciplinamiento y la idea de que no hay dos

elementos que puedan distinguirse: el sexo como lo biológico y el género como lo construido. Lo único que hay son cuerpos que ya están contruidos culturalmente (Femenías, 2003, p. 15).

Con estos argumentos teóricos, Butler (2007) analiza la obra *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (2005), y se centra en la afirmación de que “la mujer no nace, se hace”. Así pues, llega a la conclusión de que la categoría de identidad femenina puede tener dos interpretaciones: la primera sería que la identidad femenina es una especie de afirmación circular. Si nos hacemos mujer, tenemos el deber de formarnos en algo que ya estaba previsto para nosotras y sería una meta por alcanzar. “Se ‘llega a ser’ mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo” (Butler, 2007). En este sentido actuaríamos cumpliendo una especie de objetivos que nos son impuestos a través de mandatos sociales. En la segunda interpretación se puede decir que la naturaleza es destino y entonces las mujeres, en ese “hacemos”, serían una repetición de lo que ya somos desde el origen.

Burgos (2008) señala que Butler, en su ensayo *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, se acerca a la obra de Simone de Beauvoir para analizar su fenomenología existencialista en relación con su productividad para el feminismo. Butler toma como referencia las teorías de la representación y actuación y la teoría de los actos de habla, que convenientemente desplaza de su lugar de origen y las adecúa a una dimensión sobre todo lingüística. Con estos elementos formará su definición de género.

A partir de la sentencia de De Beauvoir, “la mujer no nace, se hace”, Butler indica que el género no remite a una identidad substancial sino a una identidad construida en el tiempo mediante actos

discontinuos y repetitivos: el género es “un resultado performativo” abierto a la transformación. Por lo tanto, no está fijado ni por el cuerpo, ni por la naturaleza, ni por lo simbólico, ni por el lenguaje (Burgos, 2008).

Butler tiene como propósito impugnar las concepciones que naturalizan el género, puesto que en ellas resulta cosificado e inmovilizado, para acceder a otra comprensión del modo en el que este se constituye. Así pues, presenta sus argumentos a partir de una teoría denominada teoría performativa, en la que asimila el planteamiento del filósofo analítico John Austin y de su teoría de los actos de habla, donde los actos constituyen la identidad del sujeto actor y también producen la creencia sustantiva de nuestra identidad. El modelo teatral y el fenomenológico deben ser revisados en tanto asumen, en contra de la tesis performativa, la existencia de un “yo” anterior a sus actos. El desmantelamiento de este supuesto, del “yo” como preexistente y núcleo fundante, como lugar de origen de las acciones, comportamientos, enunciaciones discursivas, será tema recurrente en el pensamiento de esta autora.

Judith Butler presenta una crítica a la noción de identidad. Cuestiona el presupuesto de las identidades autoidénticas persistentes a través del tiempo, unificadas e internamente coherentes. La identidad es solo un ideal normativo, más que vincularse con la noción de naturaleza y esencia por creerse estable y fija.

La identidad no es una categoría fundacional; se construye en un proceso constitutivo en la reiteración de determinadas “prácticas”. Es posible decir, desde esta afirmación, que la identidad no está dada de antemano, sino que tiene que ser continuamente restablecida, debe recogerse a sí misma a través de una unificación de acciones significativas. En otras palabras, la identidad es una serie de prácticas, motivos, creencias, caracteres, estilos y representaciones

que están “generizadas”, que se hace necesario repetir para no dejarse desintegrar. Butler apunta que “el sujeto no está formado por las reglas mediante las cuales es creado porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores” (Butler, 2007, p. 282).

La categoría de identidad personal es una ficción que se respalda en las nociones de naturaleza, en la de sujeto con integridad ontológica, en el marco binario de los sexos, género y cuerpo como producciones comprensivas e inteligibles culturalmente, identificadas e identificables socialmente. Estas reglas que gobiernan las identidades inteligibles son estructuradas desde “las matrices de la jerarquía de género y la heterosexualidad obligatoria” a través de discursos organizados históricamente, reglados y con límites establecidos (Butler, 2000).

Butler (2006), para determinar la identidad como una categoría limitada, realiza un análisis de las bases y los presupuestos que fijan la identidad como una categoría fundacionalista. El primer presupuesto es el de la naturaleza. La autora, en *Deshacer el género*, sostuvo que “no hay naturaleza” sino que todo es disciplinamiento cultural, que más allá no hay nada que podamos llamar natural; es solo una forma de pensar la realidad³⁴. La noción de naturaleza

34 “Desde la lectura de Bourdieu, el cuerpo aparece como un ente-artefacto simultáneamente físico y simbólico, producido tanto natural como culturalmente y situado en un momento histórico concreto y una cultura determinada. El cuerpo experimenta, en el sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores y la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales y coercitivas. Todo lo social es vivenciado por el cuerpo. Es más, para Bourdieu, la socialización tiende a efectuar una ‘somatización progresiva de las relaciones de dominación’ de género. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone la ‘masculinidad’ a los cuerpos de los machos humanos y la ‘feminidad’ a los cuerpos de las hembras humanas” (Lamas, 2000, p. 95).

no es descriptiva sino prescriptiva; esta ordena y genera disciplinamiento, tiene una fuerte carga valorativa de mandatos, que son generalmente occidentales, cristianizados y centrados en deberes; por lo tanto, no es un término descriptivo, ni neutro, sino disciplinario y lleva implícito censura. De esta forma, al cargar la naturaleza de “normalidades”, “vicios” y “virtudes” descargamos responsabilidades de las estructuras sociales. La noción de naturaleza es un *constructo* cultural que opera como prescripción y un mandato que implica escalas de valores acordes con una estructura social y una época (Buttler, 2006a).

Otro aspecto que Butler critica es la categoría de sujeto como sinónimo de varón estable e idéntico a sí mismo pensado por el marco humanista. Esta categoría es sometida a una minuciosa revisión por el planteamiento de la autora. De modo que el sujeto concebido por Butler es un sujeto postsoberano, un sujeto que no es libre de evitar las normas, sino que se haya producido por ellas y mediante su trabajo de repetición: “El sujeto es precisamente el efecto de esa repetición” (Butler, 2002, p. 64).

Burgos (2008) interpreta que Butler, con sus argumentos, “teoriza al sujeto como opaco y desconocido para nosotros mismos; por lo tanto, no es autoidéntico. Es contingente, incoherente y dependiente del reconocimiento otorgado por otros”. Desde otro sentido también entiende al sujeto con otro sinónimo más, se trata del “sujeto” como “sujetado”. El sujeto no es un producto del libre juego, una teatralización, es aquello que impulsa y sostiene la realización, gracias a ese mismo proceso de repetición de las normas. Esta repetición es la que forma al sujeto y lo condiciona temporalmente. Para Butler, el sujeto es una producción ritualizada que establece ciertas condiciones de prohibición y tabú.

En esta producción, los discursos de la identidad y las prácticas reguladoras que conforman la división de los géneros binarios dan una supuesta coherencia interna del sujeto como una persona autoidéntica (Salih, 2004). No obstante, Butler plantea que el sujeto psíquico está internamente constituido por otros de diferentes géneros. Esto hace que, como género, nunca pueda ser idéntico a sí mismo. Agrega que el “otro” instalado en el “yo” marca su permanente incapacidad para lograr la autoidentidad. Por su forma de configuración, el “yo” es siempre un lugar de conflicto y multiplicidad, lugar que al estar construido por medio de la repetición y actos miméticos de unos otros que muestran géneros diferentes, está siempre sometido al riesgo de fracasar en el logro de la identidad que se está construyendo. Pero esto no implica que el sujeto psíquico donde se enmarca el permanente fracaso no tenga un perfil positivo hacia lo no acontecido. Al contrario, el elemento del fracaso es el inicio de la capacidad de acción subversiva, transformadora.

La psique es el permanente fracaso de la expresión, un fracaso que tiene sus aspectos positivos, pues favorece la repetición y reinstaura así la posibilidad de ruptura (Salih, 2004, p. 134).

Cabe recalcar que la identidad se configura por medio de la repetición de la exigencia del proceso performativo. Esta misma repetición constituye la inestabilidad de la categoría identitaria que origina. Así que en el hecho de la inestabilidad de su constitución se abre el espacio para la transformación de la categoría de género.

Pues si el “yo” es un espacio de repetición, esto es, si el “yo” solo alcanza la apariencia de identidad mediante una determinada repetición de sí mismo, entonces siempre se produce

un desplazamiento de ese “yo” debido a la misma repetición que lo sustenta (Burgos, 2008, p. 125).

Uno de los problemas observados por Butler en la conformación de la identidad es la sumisión de los sujetos a unas normas deterministas que deciden y disponen por anticipado las formas que debe adquirir nuestra inteligibilidad. Por lo que, para ello procura analizar los límites y las fronteras con los que se tropieza nuestra capacidad de agencia. También intenta establecer puentes entre la teoría del poder, que explica a partir de Foucault, y el psicoanálisis, con la concepción de la formación sumisa del sujeto.

Butler sostiene que un análisis genealógico del poder permite dar cuenta de la formación del sujeto, no de un modo independiente y con anterioridad al ejercicio del poder, sino mediante la acción del poder mismo:

Si siguiendo a Nietzsche, aceptamos que el sujeto está formado por una voluntad que se vuelve sobre sí misma, adoptando una forma reflexiva, entonces el sujeto sería la modalidad del poder que se vuelve contra sí misma; el sujeto sería el efecto del poder, el repliegue (Butler, 2001a, p. 17).

El lapso de formación de la conciencia del sujeto se inaugura mediante una condición primaria al poder, que consiste en la dependencia del discurso que inicia y sostiene su agencia. La formulación foucaultiana adquiere en Butler un elemento psicoanalítico en el momento en que se considera que ningún sujeto surge sin un apego pasional hacia aquellos de quienes depende. El sujeto se forma en subordinación debido a la dependencia primaria y esa misma subordinación le proporciona la condición de posibilidad continuada de su

existencia. Para que el sujeto surja, este apego tiene que establecerse y ser negado. El sujeto busca desentrañarse, adquirir el sentido del “yo” por medio de la negación de ese apego.

Butler (2001a) afirma que ningún individuo deviene en sujeto sin haber sido sometido (experimentado, subjetivado), en sentido foucaultiano, es decir, sin haber sido producido discursivamente. De esta manera, el sujeto debe ser designado como una categoría lingüística y una posición en el horizonte del poder. En el proceso lingüístico de producción del sujeto acontece un ocultamiento de este propio proceso a través de un mecanismo de inversión en el que aquello que es un efecto se sitúa en el lugar de la causa. Así, el sujeto detenta el valor de origen, de lo que ya está dado de antemano como substrato de sus atributos o predicados consiguientes. El sujeto no es nada dado, sino algo añadido con la imaginación. Además, el sujeto se oculta y se desplaza del lugar del añadido al lugar de lo dado, pero este “yo”, que es ficción, no deja por ello de ser algo. Decir que el sujeto es construido no es lo mismo que decir que no existe. Existe como construcción y como una ficción o una construcción que es condición de vida, que hace posible la vida, que en cierto sentido nos da la vida.

El sujeto es un constructo que nos dota de inteligibilidad lingüística, cultural y social: “los individuos” llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como “lugar”) y adquieren inteligibilidad solo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad. La condición lingüística de su existencia y su potencia” (Butler, 2001b, pp. 21-22).

Este mismo sujeto está posicionado en el horizonte del poder, el cual tiene dos polos temporales: uno, donde el poder es siempre anterior al sujeto y otro, donde el poder aparece como si perteneciera al sujeto, rompiendo con el poder anterior y disimulándose como una agencia autoinaugurante, en un proceso reiterado, siendo el sujeto el sitio de esa reiteración que en su proceso de renovación señala su temporalidad y su naturaleza productiva. Esta dimensión productiva y formativa del poder tiene que ver con los regímenes disciplinarios y reglamentarios, siendo el proceso de internalización de dichas normas el que crea la distinción entre vida interior y vida exterior. Si interpretamos al sujeto foucaultiano, el sujeto permanece como tal solo por la reiteración de sí mismo; una repetición en la que el sujeto busca coherencia en categorías sociales que son rearticuladas y resignificadas por él mismo.

Una de las categorías sociales en la que buscamos coherencia y, a su vez, opera como una dimensión productiva y formativa del poder en la noción de sexo es una de las que el poder dispone en una dirección binaria y, por lo tanto, su conceptualización, según la dinámica dualista de oposición entre los sexos, debe ser discutida por sus efectos coercitivos. Foucault (2006) critica esa idea de sexo y la desnaturaliza, argumentando que el sexo no es nuestro “secreto”, mostrando que es un punto ideal y necesario por el dispositivo de la sexualidad y su funcionamiento.

Foucault (2006) dice que la noción de sexo agrupó en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres y permitió el funcionamiento como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante

único y como significado universal. Burgos (2008) sostiene que “la teoría del poder de Foucault formulada en su *Historia de la sexualidad* es, sin duda, un material de donde Butler ha podido encontrar apoyo tanto para su desplazamiento del sexo al género como para su defensa de géneros diferentes al dualismo establecido” (Burgos, 2008, p. 101). La filósofa explica que esta línea de pensamiento es la retomada por Butler en su teoría de género. Cuando acude al texto anteriormente citado, se apoya en él para interpelar el carácter ficticio del sexo y lo equívoco del término, así como para señalar la utilización por parte de la cultura dominante. Desde ahí, proyecta su movimiento de crítica al género binario mediante la táctica de la expansión de géneros. Esos géneros múltiples, que ya no se ven limitados por el imperativo de ser elaboraciones culturales de los sexos naturales al haberse desvelado el sexo tan construido como el género, siguen siendo, no obstante, instrumento de poder. Pero en su resistencia al modelo hegemónico de opresor-oprimido debilitan el peso de ese juego de poder y hacen que el dualismo de género no sea el único modo de significar y dar sentido al género.

Sobre la base de que el sexo es ya género, hemos de recordar que en todo su transcurrir teórico, Butler (2007) sustenta que el género es la estilización repetida del cuerpo y de una serie de actos repetidos dentro de un marco regulador muy rígido que se solidifica con el tiempo para producir la apariencia de substancia, de una especie natural de ser. Profundizando las consideraciones anteriores, la autora intenta demostrar cómo estas nociones, que nos dan una idea de identidad, tienen una ubicación: la filósofa norteamericana sitúa la noción de “diferencia sexual” en el ámbito cultural, en las narraciones: no hay nada más allá del ámbito de la lengua. Todas las categorías clasificatorias pertenecen a ese ámbito. Es decir, no

hay posibilidad de un sexo natural, porque cualquier acercamiento teórico, conceptual, cotidiano o trivial al sexo se hace a través de su cultura y su lengua³⁵.

Al describirlo, al pensarlo, al conceptualizarlo, ya lo hacemos desde unos parámetros culturales determinados. Esto entonces pone en cuestión la diferencia entre el sexo como lo biológico y la identidad de género como lo construido. Si solo vemos a través de esa línea de frontera cultural, no es posible distinguir sexo y género, pues su explicación se argumenta si los cuerpos están contruidos culturalmente. No es posible un acceso a lo “originario” o “natural”. La cultura que históricamente ha construido dos sexos también ha construido el disciplinamiento del cuerpo y del deseo para constituir sujetos que desean lo que no son (Rich, 1996). Si bien Butler (2007) concuerda con la idea de Rich, también señala que siempre el género, para autolegitimarse, necesita apelar al sexo, o sea, a la naturaleza, luego esta es requerida por el género. En caso contrario no habría sexo sino solo género; por eso se sostiene el dualismo sexo/género. Esta nueva interpretación marca la distancia de la autora con la interpretación habitual en la tradición feminista.

Por lo tanto, el sexo es interior al dispositivo de género y el dualismo sexo/género es una suerte de modelo donde ya estamos contruidos de una forma determinada. Butler (2007) explica que “si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente contruida como el género; de hecho, quizás siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (p. 55).

35 Este tipo de construccionismo lingüístico textualista de Butler en cierto momento de su trayectoria es criticado por Bourdieu en *La dominación masculina* (2000, p. 23).

Pero no solo no hay una distinción entre sexo y género, sino que en la jerarquía que conocemos –primero el sexo y después el género– este orden es inverso. Quiere decir que la sociedad tiene culturalmente un número de mandatos, de funciones que le asigna a los sexos, de manera tal que esas funciones, esas construcciones sociales generan las distinciones, las divisiones y las características que nosotros vemos y llamamos “naturales”.

De esta forma, “el género es un aparato ‘discursivo/cultural’ a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume” (Butler, 2004, p. 70). Por lo tanto, actúa como un mecanismo de naturalización y producción de estas nociones. Así que el sexo no es natural sino una marca que nos asignan culturalmente con el fin de naturalizar el género. A su vez, es una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura.

En este sentido, el género no es un sustantivo, ni tampoco es una serie de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reglamentarias de la coherencia de género. Así, dentro del discurso heredado de la metafísica de la substancia, el género resulta ser performativo, es decir, que constituye la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El desafío de la teoría del género de Butler a la metafísica de la substancia es la concepción performativa del género, donde se rechaza el sujeto previo a la acción transformadora. Asimismo, el paradigma del género como construcción social se ha prolongado también al sexo y al cuerpo (Burgos, 2008).

Apoyada en el texto de Foucault, *Vigilar y castigar*, de 2005, Butler encuentra un soporte que le permite argumentar la tesis de que el cuerpo es una superficie de inscripción. Los cuerpos se constituyen en el interior de un sistema de discurso y poder. Este trabajo de “inscripción histórico-cultural”, el cual es como un *writing instrument*, imprime su grafía sobre un cuerpo que actúa como página dispuesta (Salih, 2004).

Butler, en *Cuerpos que importan*, de 2002, ha realizado un análisis de cómo la materialidad del cuerpo se construye de forma discursiva y qué mecanismos otorgan significado de importancia a este. Invita a revisar su materialidad desde otra visión, deconstruyendo la noción del cuerpo como algo natural y dado, y ante cualquier contexto se entiende que, si bien el cuerpo se ha entendido y se ha explicado como previo al signo, en realidad es al contrario: el signo es el que produce, constituye, construye, significa y resignifica el cuerpo.

Esta crítica del cuerpo como algo natural no es una negación inhabilitadora de la realidad corporal, sino un cuestionamiento a la recurrencia de lo natural como estrategia para establecer límites infranqueables sobre las vidas sexuadas y generizadas. Ahora bien, este cuerpo construido es regulado por normas opresivas, entre ellas, normas estéticas, pero también y de manera más categórica, la norma de la heterosexualidad. Así, todo cuerpo lo es de acuerdo a unas reglas opresivas que se extienden a nuestro entendimiento y a nuestra experiencia de los cuerpos. Muchas veces estas normas serán vividas, experimentadas y entendidas como naturales, como previas a cualquier concepción preceptiva y, por tanto, como inevitables.

Lo que pretende Butler explicar es que, aunque hay una constitución material y fija del cuerpo, como sus contornos, sus movimien-

tos, lo que se debe “reconcebir” es la materialidad como el efecto del poder. Es una revisión del alcance ontológico que tiene el uso de ciertos términos. En este caso, la intención del cuerpo probablemente es la búsqueda de potenciar nuevas posibilidades o el reconocimiento de aquellas que tradicionalmente han estado excluidas para la vida corporal.

Burgos (2008) explica que la materialidad del cuerpo es inseparable de las normas que regulan el proceso de materialización y de los significados que el proceso hace circular. El poder opera en este proceso instalándose en el sujeto, delimitándolo y otorgándole inteligibilidad. Es aquí donde los resultados materiales que realiza la labor del poder se consideran datos materiales primarios, con un propio campo ontológico, que funciona independiente del poder y del discurso. “Este momento, el momento en que la materia se considera punto de partida para posteriores elaboraciones teóricas y políticas, es, afirma Butler, la ocasión propicia para que el poder oculte sus mecanismos de producción, velando el conocimiento de que aquel llamado lugar epistemológicamente fundante es el resultado de complejas relaciones de poder y discurso” (Burgos, 2008, p. 227).

Para Butler, el cuerpo no es material sin más, no es materia pura. Lo que se ha llamado materia es de hecho un proceso que consiste en una persistente atribución de significados, inteligibilidad y valor, haciendo de ello complejas dimensiones vitales. Ahora bien, esta percepción de la materialidad de los cuerpos que plantea la autora es ampliada por Vasterling (1999), la cual opina que hay más cuerpos de los que se construyen discursivamente, y son los que permiten contravenir las normas. Esto quiere decir que el cuerpo es ininteligible (no normativizado), con unos deseos no inteligibles, el

cuerpo puede experimentar la opresión de las normas. Este espacio ontológico del cuerpo no interpretado es lo que posibilita la conciencia de opresión y la búsqueda de experiencias alternativas, que nos llevan a articular nuevas prácticas discursivas.

El cuerpo no inteligible es el que debe “interpretarse”. Según el cuerpo inteligible, el cuerpo normalizado se ha construido justamente con base en el rechazo y a la abyección del cuerpo no inteligible. Por lo tanto, explotar el potencial subversivo de aquello no inteligible puede ser una estrategia de reelaboración específica que transforme la abyección en una acción política, politizar la abyección significa reescribir la historia del término e impulsar su resignificación (Butler, 2002). Desde este terreno se permite la contestación y la transformación de las normas.

Para entender esta posición butleriana del cuerpo hay que comprender cómo el signo y el lenguaje efectúan esta construcción. Es aquí donde aparece el concepto fundamental de performatividad del lenguaje. Es precisamente la cualidad que tiene el lenguaje para producir existencias la que permite la constitución de los cuerpos de manera discursiva, introduciendo una construcción semántica de la realidad, en este caso del cuerpo. El lenguaje, así, refiere una materialidad y es, a su vez, una condición para experimentar e interpretar esa materialidad (Butler, 2002)³⁶.

En su teoría de la performatividad, Butler habla de su modo de comprensión del proceso de construcción del género, del sexo, del

36 No resulta claro hasta qué punto Butler lleva esta afirmación epistemológica a los efectos ontológicos. Es importante reflexionar sobre el límite del conocimiento de la realidad a través del lenguaje que se traduce en una negación de la realidad y de la existencia en sí misma.

cuerpo, de la sexualidad y de la *psique*, teoría que desarrolla en su texto *Deshacer el género*, de 2006. Su argumento parte de la concepción de que el género es una actuación dramática del cuerpo que no refiere a ninguna esencia preexistente o manifiesta en el cuerpo mismo. El género, en tanto que actuación, es una especie de estrategia de supervivencia que se oculta a los ojos de sus actores, un “fetichismo” que confunde categorías biológicas y culturales: “encantamiento” y “cosificación” simultáneas de una ficción materializada en estilos corporales. El género funciona como un libreto ritualizado que 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 (Butler, 2006a).

Para comprender la teoría butleriana y su alcance se ha de analizar cada uno de los elementos a los que hace referencia tratando de interpretar su significado. Cuando Butler (2007) se refiere a que el género es performativo quiere decir que no es estable ni fijo, sino que es una característica identitaria creada y constituida a través de una “repetición estilizada de actos”. Su significado se establece a través de *performances* sociales que tienen lugar en un contexto. El sexo no es una categoría que preexista al género, ni provee una fundamentación ontológica para géneros diferentes o significados de géneros binarios. Tanto el género como el sexo son producidos discursivamente por las normas y convenciones creadas y recreadas en el proceso de repetición/estabilización/legitimación/naturalización que forma la sociedad y las líneas de discursos (de poder). En la teoría performativa, el sexo queda descentrado, cediendo al lenguaje el lugar privilegiado para pensar y catalogar la identidad y la ética, analizándolo como uno de los mecanismos que hace posi-

ble la estructuración de la identidad y, a su vez, su subversión. Para ello, Butler recurre al concepto de performatividad propuesto por Austin (1998).

John Austin desarrolló la teoría de los actos de habla en *Cómo hacer cosas con las palabras*, de 1998, que apunta a la naturaleza “performativa”³⁷ de las expresiones lingüísticas. El autor explicó cómo ciertos tipos de verbos no solo describen e informan sobre el estado de unos hechos, sino que tienen la capacidad de realizar acciones cuando se emiten en circunstancias adecuadas. Con ello viene a decir que el lenguaje tiene capacidad de acción (Searle, 1986) y aclara que ello no es una cualidad semántica sino que depende de condiciones extralingüísticas como el contexto, la situación y la intencionalidad del hablante. En este propósito del hablante se introduce un compromiso del que habla. Por lo tanto, el límite de lo que es un acto performativo del habla está en el mundo mismo. Es decir, llegamos a establecer y permitir que ciertos pronunciamientos funcionen de manera performativa por acuerdo humano, por convenciones y reglas que intersubjetivamente aceptamos y por instituciones que creamos. Es así cómo la performatividad descansa sobre la normatividad, ya que todo acto de habla puede ser performativo si el acuerdo humano lo decide.

Burgos (2008) señala que con la formulación butleriana del concepto de performatividad se explica el carácter no totalmente original de nuestros actos; estos habrían sido puestos en escena con anterioridad. Es como un “libreto” de existencia perdurable por encima de sus puntuales y reproducidas dramatizaciones. La actuación

37 El término inglés *performativity* se puede traducir por “realizatividad”, atendiendo al significado del verbo inglés *perform*, que en castellano es “realizar”.

de un género es una suerte de ritual repetitivo de significados socialmente establecidos. Butler aplica al género la noción de social *performance* desarrollada por el antropólogo Turner (1990), citado por Burgos (2008), en sus estudios sobre lo social como teatro o ritual. El género, así entendido, en su vertiente pública, no sería exclusivamente un asunto de elección individual, aunque tampoco está impuesto de modo absoluto porque el cuerpo no es materia pasiva sobre la que se inscriben los códigos culturales. Tal es el sentido de la anterior afirmación de Butler (2006a) del género como acto intencional y performativo. El modelo teatral ha sido efectivo para guiar el discurso en su réplica al enfoque fenomenológico.

Visto como proceso performativo, el género implica el rechazo de la idea de una identidad previa a la acción de la cultura. A través de las normas de género se organiza esa identidad en la que habitamos; no obstante, es la cultura la que nos presenta esta identidad organizada como verdad prioritaria y natural del sujeto que, supuestamente, somos desde el principio. El uso del concepto de performatividad implica poner en tela de juicio la noción de identidad substancial fundante y, a su vez, la noción aparente de la necesidad de un agente ya dado que realice y sostenga la acción. En esta idea del género como una acción, en la que se halla ausente un sujeto de la acción, es donde radica la comprensión del género como performativo. Lo que hay son acciones, actuaciones, pero no hay un actor anterior a ellas. Estas actuaciones son performativas, lo que implica que hacen surgir el efecto de un sujeto. Hay entonces sujeto como hay género, pero como efecto.

Burgos (2002) explica que Butler no se dirige hacia la destrucción de los conceptos y de las categorías sino hacia la posibilidad –iniciada por Nietzsche y continuada por Foucault y Derrida– de que-

brantar desde dentro las reglas establecidas por la metafísica de la presencia y su valor de “verdad”. El desafío que implica replantear las categorías de género fuera de la metafísica de la substancia tendrá que tomar en cuenta la pertinencia de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer; el hacer es todo” (Nietzsche, 2000, p. 16).

Dentro del primer capítulo de *Deshacer el género*, Butler (2006a) muestra una apropiación del texto de Nietzsche de *La genealogía de la moral* y ofrece una reflexión sobre cómo puede acontecer esa acción subversiva del género normativo y de la práctica sexual que prescribe. A partir de esta reflexión surge la noción de parodia. La repetición paródica pone de manifiesto la dinámica de la imitación, en cuyo medio se organiza el género, permite visualizar que antes que imitarse un original se efectúa un desmantelamiento de la relación entre original y copia.

Un ejemplo de esta manifestación puede ser la homosexualidad. Decir que la homosexualidad se ve afectada por la heterosexualidad no implica que sea una identidad meramente derivada y determinada por la identidad heterosexual sino que supone alterar el orden entre el origen y lo que se deriva de él, evidenciando que el origen depende de sus productos derivados. Aquello que nombramos como origen no lo es en sentido absoluto. El origen se construye performativamente como tal.

Butler objeta, desde el concepto de performatividad, la apariencia de un sujeto voluntario que antecede a sus actos de repetición paródica; unos actos que sin remitir a un sujeto libre hacedor de la acción

pueden ser capaces de romper con la creencia de nociones como las de “originalidad”, “verdad” e “interioridad”. Por ello debemos indagar en los mecanismos de construcción del género, en sus modos discursivos de producción y señalar aquellas configuraciones culturales que se asientan y que son las responsables de la ontologización del género, esto es, de que los géneros aparezcan como reales y naturales. Salih (2004) interpretando a Butler, explica: “Si el ‘yo’ es el resultado de determinada repetición, una repetición que crea la apariencia de continuidad o coherencia, no hay ningún ‘yo’ que preceda al género que supuestamente se representa; la repetición y su fracaso produce una cadena de actuaciones que constituyen y ponen en tela de juicio la coherencia de este ‘yo’”.

Recordando nuevamente sus referentes teóricos podemos decir que la autora, al interesarse por el modo de la constitución cultural de género, ha podido desplazarlo al lugar del efecto, formulando la tesis de la performatividad del género y, por tanto, de su trazo en la producción de la identidad. La performatividad es, precisamente, lo que determina la constante inestabilidad de una identidad que nunca halla su conclusión, lo que la convierte en una identidad vulnerable, pero con ello no se quiere decir que una vez postulada la identidad como resultado provisional de una acción incesante finalice el problema de género. Disputar el género significa cuestionar críticamente las teorías que piensan la identidad de género como dato previo, fundador y, más allá de ello y de modo más importante, defender que el género como performativo es siempre un efecto problemático. Sin embargo esta problemática es positiva mientras se someta a permanente revisión, porque permite realizar una apertura a una nueva configuración que es productiva. La disputa del género es, así, un rasgo inmanente al mismo.

El género, pensado por Butler (2002) aprovechando los análisis sobre el poder de Foucault, presenta una doble faz indisoluble: es un mecanismo de control y de sujeción, al tiempo que también es una fuerza productora de resistencia. El género es un problema que debe ser cuestionado, pero no con la mirada puesta en su solución, porque su carácter problemático es su propia vida y porque no hay vida humana conocida fuera del género.

El género, como fuerza productora de resistencia, es el elemento que da posibilidad de contestación y subversión a la teoría de la performatividad. Hay una posibilidad de resistencia y contestación; la misma actividad de repetición de las normas puede también alterarlas. La agencia está precisamente en la variación de que un sujeto pueda producir al repetir o no repetir activamente tales normas y convenciones creadas. Esto, sin embargo, no lleva a una visión voluntarista del sujeto, el cual tiene a su merced su propia identidad y agencia, entre otras cosas porque para Butler la identidad es social, depende del reconocimiento de los otros, no está a nuestra merced sino que en la teoría de la performatividad. La identidad, en realidad, es un efecto de una *performance* y no al contrario (Butler, 2002).

Cada *performance* reinscribe en el cuerpo las normas sociosimbólicas que no se dan en un proceso voluntarista, sino que obedecen a una reiteración forzada de normas, en cierta manera obligatorias (en determinados espacios, contextos y épocas) que precisan y a la vez sustentan nuestra identidad. Ejemplo de ello es la construcción del género (masculino o femenino) y la heterosexualidad (Butler, 2002). Esta reiteración de las normas simbólicas es necesaria para que estas persistan y den la apariencia de naturales, pero no son naturales ni inevitables; por el contrario, son susceptibles de cambio, elemento importante para apartarse del esencialismo.

Butler plantea, en términos de práctica, que para subvertir la identidad y sustraerse de los efectos normalizadores de las reglas, siempre hay una posibilidad que emerge de las variaciones a las que da lugar la repetición. La identidad alcanza su condición de posibilidad, porque las mismas dinámicas discursivas sitúan vías alternativas para echar abajo la coacción de la identidad.

Cuando Butler (2007) sostiene que el sujeto no está formado por las reglas mediante las cuales ha sido creado, dicta normas que producen efectos sustancializadores. Comprende que, en cierto modo, toda significación tiene lugar dentro del círculo obligatorio de la repetición. Así pues, la “capacidad de acción” está dentro de la posibilidad de cambiar esas repeticiones.

Si las normas que gobiernan la significación no solo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos del binarismo jerárquico, entonces solo puede ser posible una subversión de la identidad en el seno de las prácticas de significación repetitiva. El precepto de ser de un género concreto obligatoriamente genera fracasos: una variedad de configuraciones incoherentes que su multiplicidad sobrepasan y desafían el precepto mediante el cual fueron generadas. Asimismo, el precepto mismo de ser un género concreto se genera mediante rutas discursivas: ser una buena madre, ser un objeto heterosexualmente deseable, ser un trabajador capacitado, en definitiva, significar a la vez una garantía que satisface una variedad de exigencias distintas. La coexistencia o concurrencia de estos preceptos discursivos permite una reconfiguración y un replanteamiento complejo; no se trata de un

sujeto trascendental que permita la acción en medio de tal concurrencia (Butler, 2007, pp. 282-283).

Para la reconfiguración y el replanteamiento: “Solo hay el recoger las herramientas de donde están, donde un “recoger” mismo es posible por la herramienta que está allí” (Butler, 2007, p. 283).

Para pensar en un sujeto con capacidad de acción subversiva se requiere tener en cuenta que el sistema de signos fluidos y abiertos, que es el lenguaje, configura lo que es inteligible, pero también se opone a la inteligibilidad en un momento dado dentro de contextos históricos y contextos lingüísticos, por lo que aquello que se denomina “capacidad de acción” está contenido en la práctica de la significación. Esto quiere decir que lograr la comprensión discursiva como proceso de significación es la manera con la que adquiere sentido la formulación de Butler de un sujeto construido, capacitado para la acción subversiva y la transformación.

Para impugnar los efectos discursivos que emplazan el orden sexo/género se requiere de una serie de estrategias que desarmen las premisas de las políticas de identidad. Se trata, en definitiva, de desalojar la normatividad que albergan las identidades. Para desengranar esta discursividad, Butler plantea un programa de intervención teórica en el que considera necesario un análisis genealógico para desvelar la naturalización de los cuerpos, al igual que permite mostrar que la distinción sexo/género es una distinción establecida por el discurso del binarismo sexual, discurso de orden patriarcal que opera naturalizando y esencializando.

Así pues, para Butler (2007) se hace necesario comprender que el sexo es una categoría ficticia (Foucault, 2006) que unifica rasgos

anatómicos, funciones biológicas, prácticas sexuales, elementos psíquicos, que han llegado a ser el signo de nuestra identidad esencial. No es que tengamos un sexo; es que somos sexo y ese sexo que somos se dice que se manifiesta en todos los aspectos de nuestra existencia, física y psíquica. De ahí el fundamento de la asignación de sexo como categoría e instrumento de la lógica productiva del poder. Mediante el sexo somos generados como objetos controlables.

Otra de las tareas necesarias es la de contravenir la norma más opresiva y naturalizada, por ser la primera que tenemos sobre el cuerpo: la heterosexualidad. Un ejemplo claro de transgresión de esta norma es la transformación *drag*, porque “reflexiona sobre la estructura imitativa por la cual el género hegemónico es, en sí mismo, producido y discute la afirmación de la heterosexualidad como natural y original” (Butler, 2006a, p. 306). El *drag* crea otra realidad, confunde las identidades y destruye el orden de los códigos jerárquicos de género. Maurizio (2004) se refiere a ello de la siguiente manera:

El drag, con su cuerpo, desborda los límites del género y los supera. Trae a lo cotidiano el carácter subversivo del carnaval, juega con las categorías de ser y parecer y lo hace poniendo en relación tres factores: el sexo biológico, la identidad sexual (gender identity) y la imitación/parodia de la identidad sexual (gender performance). La falta de correspondencia entre sexo biológico e identidad sexual en la persona del drag crea tensión en el espectador. Esta tensión desnaturaliza la normal-normativa equivalencia entre sexo y género (identidad sexual) y hace que este último pueda ser visto por lo que realmente es: una performance (p. 147).

Para Butler, el *drag* es subversivo porque con sus actuaciones pone de manifiesto que la heterosexualidad, como la división de género, no tienen ninguna correspondencia con una supuesta esencia o naturaleza, es decir, con un ser que exista previamente a nuestras representaciones y las determine *a priori*. Y es subversivo también porque nos abre la posibilidad de construir nuevas identidades no prefiguradas, ni estables, ni polarizadas. En la estructura imitativa del género está justamente la dimensión política de la identidad y el deseo. Se requiere de toda una articulación y un análisis político que denuncie la heterosexualidad compulsiva y la binariedad jerárquica mediante la cual se definen los sexos. Es necesario cuestionar todos los modelos de subjetividad heredados y las construcciones y asimetrías genéricas socialmente instituidas (Duggan, 1992).

Otro elemento a tener en cuenta para una teoría de la liberación de los sujetos será desentrañar cuándo y cómo una reiteración tiene poder de resignificación. Es decir, cómo transformar un sujeto portador del proceso de repetición a un sujeto participante. Un sujeto con capacidad para activar en un momento dado y en una situación determinada su capacidad de romper, alterar o modificar la cadena de repetición. Para romper esta cadena de repetición es importante contar con el concepto foucaultiano de “microfísica del poder”, que alude a un poder en parte discursivo que se localiza en prácticas discursivas, en normas y convenciones que regulan dichos discursos. Por lo tanto, la agencia de los sujetos está encuadrada por esas mismas convenciones y normas que limitan y posibilitan estos actos. El poder se ejerce también a través de la reiteración. Para hablar y actuar de manera inteligible se hace necesario reiterar y “citar una y otra vez” estas convenciones; así pues, el poder no está localizado tanto en los contenidos de las convenciones mismas, sino en su reiteración. Es en ese curso donde se da la posibilidad de estabilizar o desestabilizar una norma o convención. La intervención de los su-

jetos en este proceso es fundamental para determinar las cadenas de reiteraciones (Vasterling, 1999).

Por último, el poder se ejerce de un modo productivo. El poder y su cadena de reiteración produce realidad y nuestra percepción de la realidad es producto de convenciones y significados. La producción de estas convenciones y significados es excluyente, por estar basada en categorías limitadas. Un ejemplo de ello es el binarismo sexual. Para intervenir en este proceso de significación del poder hay que tener en cuenta que la exclusión, la producción y la posibilidad de exclusión son parte de la cadena discursiva. Por lo tanto, todo significado, toda exclusión y dominación es, en principio, contestable. Siempre hay alternativa posible, ya que las convenciones que son hegemónicas o dominantes son arbitrarias y no hay fundamentación o justificación concluyente para ello. Además, las exclusiones que estas producen son violentas y deshumanizadoras. Para luchar contra estas exclusiones se debe plantear la necesidad de seguir utilizando la identidad como una categoría política, aclarando que “la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien instaure como política los términos mismos con los que se estructura la identidad” (Butler, 2007, p. 288). La autora afirma, a su vez, lo siguiente:

La movilización de las categorías de identidad con vista a la politización siempre está amenazada por la posibilidad de que la identidad se transforme en un instrumento del poder al que nos oponemos. Ésa no es razón para no utilizar la identidad, y para no ser utilizados por ella. No hay ninguna posición política purificada de poder, y quizá sea esa impureza lo que ocasiona la capacidad de acción como interrupción eventual y cambio total de los regímenes reguladores (Butler, 2007, p. 32).

Se hace necesario precisar que en sus trabajos más recientes se percibe un cambio de acento en la trayectoria del pensamiento de Butler (2009a). A partir de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 su pensamiento se conduce a una reflexión sobre la vida, sobre lo humano en la vida aplicado al acontecer particular de la política contemporánea. Desde el análisis sobre los motivos de los atentados desarrolla una minuciosa réplica a las circunstancias que actualmente hacen la vida invivible para los sujetos que se expulsan, con violencia, de lo humano y a los que se convierte en abyectos. Sus reflexiones están encaminadas a reconocer la vulnerabilidad de la existencia y la inevitable interdependencia de la vida y también obligan a pensar un modo de reducir la violencia desde la apuesta por una comunidad política global. En sus últimas obras, retomando la teoría del poder de Foucault y su concepto de gubernamentalidad (Butler, 2009) trata de poner en evidencia el Estado (norteamericano) y usa la ley como instrumento que reanima la idea de poder soberano, sustituyendo las reglas legales por códigos militares que deciden sobre la vida y la muerte (Burgos, 2008).

Con una nueva lectura del contexto generado por los atentados del 11 de septiembre, Butler (2009), en su obra *Dar cuenta de sí mismo*, ve la posibilidad de seguir utilizando la categoría de la identidad a partir de la idea de la identidad de un sujeto transdeseante³⁸, un

38 “Transdeseante: identidad siempre en proceso, inacabada; identidad que se sabe a sí misma conformada en la pluralidad, en la interdependencia, necesitada desde el comienzo de las otras y los otros; identidad que afirma el valor de la autocrítica y de la crítica, y que mueve su deseo hacia un lugar distanciado del deseo regulado por la constrictiva y opresiva ley del pensamiento heterosexual. Esta identidad transdeseante no ansía desesperadamente el reconocimiento del orden sexista y heterosexista. Es una identidad que se hace fuerte en la idea de activar incesantemente la acción de la crítica y autocrítica. Su deseo de reconocimiento no queda anclado en el marco de la norma de la que, sin embargo, procede, sino que desea el reconocimiento de que identidades marginadas, excluidas, despreciadas, patologizadas sean vivibles y dignas de ser amadas”. Burgos, E. Conferencia inédita: El género como problema: Judith Butler y la teoría *queer*. Cádiz, España, 21 de mayo de 2010.

sujeto que no es iniciado mediante una identidad estable y autosuficiente y no se sitúa en otra posición identitaria de destino discurrida de manera igualmente fija y estancada; por el contrario, se apunta a la expresión partidaria de un arriesgar la propia vida. “Transdeseante” es una figura afirmativa que se utiliza para colocar en cuestión las normas dominantes que imposibilitan o dificultan el reconocimiento de deseos no normativos al tiempo que funciona como una indagación autocrítica.

Una de las señales de esta identidad es la superación del anhelo del reconocimiento del orden sexista y heterosexista. Su deseo se amplía hacia el reconocimiento de identidades marginadas, excluidas, despreciadas y patologizadas, reconociéndolas como habitables.

Otro elemento que se divide en estas identidades es que el género y la sexualidad son signos siempre inestables e incoherentes, que articulan la construcción de la identidad de toda persona y dotan a cada individuo de una presencia e inteligibilidad para sí mismo y para el conjunto de la sociedad, pero que no pueden tornarse coercitivos. Butler (2009a) propone como una estrategia política: “poner en riesgo al yo”. Su argumento es que la identidad es una arriesgada aventura que nos acompaña durante todo nuestro proceso vital y es inevitable. Visibilizar el riesgo de la identidad e impulsar decididamente la acción abierta hacia la propia autotransformación es un análisis de intervención de los contextos tanto externos como internos a nosotros: si el yo emerge en el contexto, la crítica a las normas exige una indagación sobre cómo el contexto constituye al yo del sujeto. La crítica a las normas es una acción que supone arriesgar el propio yo: en la crítica a las normas revisamos, inevitablemente, dimensiones de nuestro propio yo. De otro modo, no hay crítica posible, porque la crítica no solo se refiere a un contexto ex-

terno, sino que implica también que yo mismo/a quede en entredicho para mí (Butler, 2009, p. 38).

Butler (2009a) explica que existe un riesgo, el riesgo que produce lo ambivalente. Si bien produce sufrimiento, también ofrece una dimensión positiva como pensar y vivir de otro modo distinto a lo exigido por el orden hegemónico. Esta propuesta precisa pensar la identidad desde una naturaleza citacional, puesto que es en la repetición, citación o incluso imitación de las normas donde se constituye. Si la identidad como cita o como ideal está estructuralmente abierta y no se agota en cada uno de los contextos en los que se produce, se hace necesaria la intervención política para que se establezcan unos significados y se excluyan otros. Pero a su vez, cualquier intento de fijación o cierre del significado de la identidad debe estar sometido a las mismas condiciones de precariedad determinadas por su carácter de cita.

La ventaja de este procedimiento es que se puede ampliar la definición de sujetos e incluir a los “abyectos”. “La tarea aquí no es alabar cada una de las nuevas opciones posibles como opciones, sino redescubrir las opciones que ya existen, pero dentro de campos culturales calificados como culturalmente ininteligibles e imposibles” (Burgos, 2008, p. 288). Sin embargo, hay que ser conscientes de que nunca llegaremos a una conclusión total, por lo que el ideal de construcción radical es imposible. Esta misma imposibilidad de llegar a un estado ideal es la base de su discurso político, la imposibilidad perpetúa la búsqueda y producción de posiciones políticas y, a su vez, amplía la posibilidad a nuevos sujetos políticos.

Si bien está claro que no se puede anular la exclusión totalmente, sí se puede reducir la violencia que esta produce, por lo que hay que

prestar atención al concepto de categoría, ya que en sí misma una categoría lo es porque incluye y excluye al mismo tiempo. Esto debe ser tenido en cuenta para determinar que no puede haber categorías absolutas que establezcan que las exclusiones son iguales, ya que el grado mayor de violencia viene de aquellas categorías que son producidas bajo convenciones e interpretaciones hegemónicas.

Esta propuesta concuerda con la idea de la autora sobre la conformación de la identidad, la cual se construye siempre negando otras posibilidades de identidad. Una “no identidad”, por lo que la inclusividad radical de todas las identidades supondría toda una reducción de las diferencias y la destrucción de la pluralidad. Esto se equipararía a un totalitarismo. Es importante tener en cuenta que los mecanismos políticos y de acción democrática necesitan mantener las diferencias y, por tanto, también cierta exclusión, pero se debe seguir manteniendo la inclusión radical. Butler (2006a) lo ve de la siguiente manera:

Para cumplir con los objetivos de la transformación democrática radical necesitamos saber que nuestras categorías más fundamentales pueden y deben ser expandidas para tornarse más concluyentes y más sensibles a toda la gama de poblaciones culturales (p. 316).

Vasterling (1999) sostiene que luchar por la inclusividad total significa luchar por un mundo democrático radical, esto es, un mundo que no está más regulado por convenciones hegemónicas, en el que todos y cada uno tiene derecho al estatus de sujeto. Siguiendo a la autora, se puede entender que el programa político de Judith Butler de una democracia radical se basa en franquear una universalidad vacía con total inclusividad a una universalidad concreta, a partir de

la noción de humano y sus derechos. Lo que se hace necesario retomar es la identidad política como “práctica de significación”:

Si las identidades ya no se establecieran como premisas de un silogismo político, y si ya no se creyera que la política es una serie de prácticas derivadas de los supuestos intereses que incumben un conjunto de sujetos preconcebidos, seguramente nacería una nueva configuración política a partir de las ruinas de la anterior. Las configuraciones culturales del sexo y el género podrían entonces multiplicarse o, más bien, su multiplicación actual podría estructurarse dentro de los discursos que determina la vida cultural inteligible, derrocando el propio binarismo del sexo y revelando la antinaturalidad fundamental (Butler, 2007, p. 288).

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler (2009a) esboza un marco moral desde donde pueden pensarse y plantearse las relaciones sociales de los sujetos de su teoría. Apunta que la desposesión del sujeto no implica que se haya perdido el fundamento subjetivo de la ética sino que, al contrario, bien puede ser la condición de indagación social, la condición misma del surgimiento moral. Propone un marco deliberativo en el que exista una comprensión crítica de la génesis social de las normas morales y de su significado, asociando así las deliberaciones éticas a las operaciones críticas.

El marco planteado por Butler parte de la reflexión de la manera en que la ley nos configura; la forma en que afecta a cada sujeto no puede darse por sabida. Aceptar que la norma falla, que no siempre alcanza sus propósitos, así como el hecho de que no somos sujetos soberanos, que no controlamos por completo lo que decimos, lo que hacemos, lo que sentimos, que incluso el no saber y el des-

conocimiento en cierta medida forma parte de cada sujeto, es una manera de significar una vida en libertad, que propicia una vida ética y políticamente responsable para todas las personas.

Con el psicoanalista Jean Laplanche, Butler (2009) indaga sobre cómo el sujeto es un tipo de ser atado, vinculado a las otras personas, desde el principio y de una manera fundamental. Desde la infancia, el sentido de sí mismo se va desarrollando a partir de un intento de defensa contra las demandas abrumadoras que provienen de las otras y de los otros. La autora plantea que el sujeto tiene como condición primaria una situación de no libertad y, a la vez, piensa que las normas no determinan totalmente al sujeto, puesto que su acción es performativa y por ello fracasa. Por otro lado el sujeto no posee la libertad plena que le permita ignorar las normas que lo envuelven.

De ahí que condiciones vitales no elegidas sean motivo de muchos de nuestros ejercicios de resistencia. El empeño por una autocreación o autorrealización propias no puede obviar enfrentarse con los mecanismos concretos que nos posibilitan ser sujetos. La capacidad de acción, la libertad se origina de una primaria condición de no libertad, por paradójica que sea esta situación. Esta concepción del sujeto, de un sujeto no autotransparente, ni autónomo ni plenamente consciente de sí, de un sujeto que no es autofundante, es la que permite defender un comportamiento éticamente responsable. La opacidad del sujeto para sí mismo es en razón de su ser primariamente constituido en relaciones de dependencia. Se trata de una opacidad incorporada en el proceso de formación del sujeto que tiene un alcance positivo para la vida humana³⁹.

39 Burgos, E. Conferencia inédita: El género como problema: Judith Butler y la teoría *queer*. Cádiz, España, 21 de mayo de 2010.

CAPÍTULO V

5. NARRACIÓN Y SITUACIÓN DE LA IDENTIDAD: LA ESTRATEGIA IDEOLÓGICA DE SEYLA BENHABIB

Lo que hace que una historia sea unitaria puede ser el punto de vista del que la cuenta, el punto de vista de quien la escucha o alguna interacción del significado transmitido y el significado recibido. La identidad personal es igual. Como resaltó Hannah Arendt, desde el momento de nuestro nacimiento estamos inmersos en “una red de narraciones”, de la que somos a la vez autores y objetos (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 225).

Seyla Benhabib es conocida como una de las principales politólogas actuales, filósofa norteamericana, docente e investigadora en universidades como la New School for Social Research de Nueva York, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Boston, el Departamento de Women's Studies de SUNY at Stony Brook. Entre 1993 y 2001 fue profesora de Gobierno en el Department of Government y Senior Research Fellow en el Center for European Studies, ambos en la Universidad de Harvard, donde también dirigió el Programa de Estudios Sociales. Es profesora de Ciencias Políticas y Filosofía en la Universidad de Yale. Desde hace cerca de veinte años, es una referencia ineludible para los debates estadounidenses acerca del feminismo, el multiculturalismo y la filosofía política en general. Su obra ha sido traducida en forma fragmentaria y escasa

al castellano. Estas se han utilizado para el presente libro, han permitido una aproximación al pensamiento de esta autora. En nuestro idioma se cuenta con una compilación a cargo de Benhabib y Drucilla Cornell. *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, de 1990, y obras como *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, de 2005; *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, de 2006 y *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*, también de 2006.

En sus obras, Benhabib (1992, 2006, 2009) ha realizado una apropiación peculiar de la ética del discurso de Jürgen Habermas —lo cual puede inscribirla en la tradición de la teoría crítica— sin que ello obste para que tome una distancia importante respecto al maestro alemán: el modelo de la acción comunicativa corre el riesgo, desde la perspectiva de Benhabib (1992), de olvidar algunos rasgos cruciales del “otro concreto” en las discusiones orientadas a reformular las normas de nuestras acciones. A lo largo de su obra, la autora lleva a cabo diálogos fecundos —y siempre críticos— con filósofos de la talla de John Rawls, Hannah Arendt y Michael Walzer, así como con las corrientes que ella denomina “posmodernistas” y con otras figuras del actual feminismo norteamericano, tales como Nancy Fraser, Judith Butler y Drucilla Cornell.

Puede decirse que un motivo central en el pensamiento de Seyla Benhabib (1992-2006) se resume en dos preguntas: ¿a quiénes dejan fuera nuestros mejores y más elaborados proyectos emancipatorios? y ¿cómo podrían solventarse estas exclusiones?

Seyla Benhabib es reconocida como una de las teóricas que representa el debate del feminismo con el posmodernismo, este se

inicia en 1992 con la publicación de *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. En su libro presenta la revisión del proyecto de la modernidad, abogando por mantener la normatividad sin caer en fundamentalismos metafísicos o en grandes narrativas. El debate con el feminismo se puede centrar en un libro de 1995, *Feminist Contentions: A philosophical exchange*, que recoge las polémicas de las teóricas feministas estadounidenses y en el que participaron filósofas y sociólogas de la talla de Judith Butler, Nancy Fraser, Drucilla Cornell y Linda Nicholson. Benhabib en 1996 publicó un estudio sobre Hannah Arendt y su libro *Los orígenes del totalitarismo* titulado *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Esta autora también ha participado en libros colectivos como *The Communicative Ethics Controversy (Studies in Contemporary German Social Thought)* con Fred Dallmayr y *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*.

En 1997 fue invitada a las Conferencias Max Horkheimer del Departamento de Filosofía de la Universidad de Frankfurt. Allí disertó sobre “Igualdad democrática y diversidad cultural en la era de la globalización”. Y publicó un libro en 2002 que ampliaba el tema de las conferencias: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Su edición en castellano lleva el título de *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*, y se publicó en 2006.

En el 2004, Seyla Benhabib publicó *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, que obtuvo dos importantes premios: el Premio Bunche de la American Political Science Association y Elser, considerado el mejor libro de ese año por la North American Society for Social Philosophy. Fue traducido al español en Gedisa con el nombre de *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y*

ciudadanos (Benhabib, 2005). En 2006 editó el texto *Another Cosmopolitanism* y en 2009 como coordinadora junto a Judith Resnik, presenta *Mobilities, Citizenship, Borders and Gender*, donde resalta el papel hegemónico que el género jugará en la reformulación de la ciudadanía en un mundo transnacional.

La voz de Seyla Benhabib como una autora que está aportando reflexiones vitales e importantes en el campo de la teoría social y la política contemporánea, plantea importantes cuestiones teóricas desde la crítica feminista a la categoría de identidad de género, nos permite acercarnos a una línea de pensamiento que aboga por la tradición del universalismo. La autora reconoce que la teoría crítica feminista atraviesa una crisis de identidad, pero sostiene que el interés cognoscitivo más importante para la revalorización de la teoría feminista debe ser el de las relaciones de género y la constitución social, económica, política y simbólica de las diferencias de género entre los seres humanos.

Benhabib (1992) defiende el proyecto de la modernidad asentado en la autonomía moral del individuo y a partir de un universalismo tanto moral como político, comprometido con los ideales de respeto universal hacia cada persona en virtud de su humanidad. Sin embargo, el proyecto de la modernidad debe ser sometido a revisión porque se ha reducido a la instancia de un sujeto varón, blanco, profesional y de una determinada clase social. Por ello se hace necesaria una práctica de renegociación continua de la modernidad que permita a las mujeres conseguir el estatuto de sujeto. La defensa de su argumento está basada en la idea de que el proyecto de la modernidad solo puede ser revisado con los recursos intelectuales, morales y políticos disponibles para nosotros, los heredados de la modernidad, que son aquellos con los que contamos a escala global.

Estoy convencida de que el proyecto de la modernidad solo puede ser reformado con los recursos intelectuales, morales y políticos posibilitados y disponibles para nosotros gracias al desarrollo de la modernidad a escala global desde el siglo XVI. Entre los legados de la modernidad que necesitan una reconstrucción –pero no ser desmantelados por completo– se encuentran el universalismo moral y político, comprometido con los ideales ahora aparentemente “anticuados” y poco creíbles del respeto universal hacia cada persona en virtud de su humanidad, la autonomía moral del individuo, la justicia e igualdad económica y social, la participación democrática y el ejercicio de unas libertades civiles y políticas extensas que sean compatibles con los principios de justicia y la formación de asociaciones humanas solidarias (Benhabib, 2006a, p. 14).

Benhabib se muestra escéptica respecto a los marcos conceptuales de la teoría posmoderna, los cuales considera que no son compatibles con los objetivos de la teoría feminista. La posición posmoderna que se ha adherido a la tesis de la muerte del hombre, de la historia y de la metafísica debe ser, según la autora, revisada para evaluar las experiencias de las mujeres en la construcción de su identidad (Benhabib & Drucilla, 1992). La concepción posmoderna de la muerte del hombre pone fin a la representación de un sujeto que desde sus experiencias y su conciencia de ser se hace representativo del ser humano como tal. Sin embargo, para el feminismo, es en el género y en las diversas prácticas que contribuyen a su constitución donde se debe situar el tema supuestamente neutral y universal de la razón, por lo que se hace necesario la desmitificación del sujeto masculino de la razón y no la muerte del hombre (Benhabib & Drucilla, 1992).

La apuesta posmoderna por la muerte de la historia, por ser una precondition y justificación de la ficción del hombre, es otro elemento que debe evaluar por el feminismo en su alianza con la posmodernidad. Según Benhabib, “el sujeto de la tradición intelectual e histórico de la modernidad ha sido el cabeza de familia, varón blanco, propietario, cristiano; entonces la historia, como se recuerda, ha sido su historia” (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 240). El feminismo lo que necesita plantear es la “generización” de la narración histórica.

Frente a la muerte de la metafísica occidental, la tesis posmoderna plantea que el cuestionamiento de lo real como fundamento de la verdad no es más que el deseo oculto de los filósofos occidentales por dominar el mundo y hacer de la filosofía la fiscalizadora de las pretensiones de la verdad para desempeñar el papel fundamental de todo conocimiento positivo. Así pues, la contrapartida feminista debe ser un escepticismo respecto a las pretensiones de la razón trascendente.

El escepticismo mostrado por Benhabib (2006a) respecto a la teoría posmoderna y su alianza con la teoría feminista está sustentado, según la autora, en la necesidad que tiene el feminismo de construir una teoría capaz de articular una visión de la subjetividad más adecuada, menos ilusa y menos mistificada. Los atributos del sujeto de la modernidad como la autorreflexión, la capacidad de actuar por principios, la responsabilidad racional por sus acciones y la capacidad para proyectar un plan de vida futuro, pueden reformarse teniendo en cuenta la situacionalidad del sujeto, pero una vez reformados son necesarios para el proyecto de emancipación de las mujeres.

Lo que principalmente hay que tener en cuenta, según Benhabib

es que la subjetividad está estructurada por un lenguaje, por una narración y por la estructuración simbólica de las que una cultura dispone; de lo contrario no seríamos inteligibles. La identidad se revela a través de la narración del “yo”. Estas narraciones están profundamente teñidas y estructuradas por los códigos de biografías y formas de identidades esperadas y comprensibles en nuestra cultura. Si bien, hay que reconocer que esta forma de identidad está determinada, no somos simplemente extensiones de nuestra propia historia: somos autores y personajes, y esto hace posible la búsqueda de la autonomía y de una identidad propia. Por ello la identidad femenina requiere de un discurso de fortalecimiento en el que el debate feminista de la tradición debe plantear la necesidad de modificar sus categorías fundamentales a partir del siguiente cuestionamiento inicial: ¿qué ha significado la categoría de identidad para las vidas reales de las mujeres en ciertos periodos históricos? Este cuestionamiento permite ver el subtexto de género de los ideales de la razón y la ilustración, sumados a la visión duplicada que ha tenido el feminismo de revisar por un lado lo que la tradición ha enseñado que se debe ver y por el otro lo que es necesario buscar y que ha estado invisible. Desde esta perspectiva se puede rescatar la subjetividad de las mujeres y sus vidas (Benhabib & Drucilla, 1992).

La revisión histórica que ha realizado el feminismo ha constatado que los discursos descriptivos acerca de los sexos no son más que legitimaciones del poder masculino. “La visión tradicional de las diferencias de género es el discurso de aquellos que ganaron y codificaron la historia tal como la conocemos” (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 273). Este principio organizador, llamado por Rubin (1975) el sistema “sexo/género”, debe ser revisado en profundidad por ser una premisa constitutiva de la teoría feminista. Benhabib define este sistema de la siguiente forma:

Es el modo esencial, que no contingente, en el que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema 'género/sexo' la construcción simbólica y la interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos, el sistema género/sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados... Los sistemas de género/sexo, históricamente conocidos, han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres. La diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social. Que el varón y la hembra de la especie difieren es un hecho, pero es un hecho también siempre constituido socialmente. Por lo tanto, la identidad sexual constituye solo un aspecto de la identidad de género. El sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura pues la sexualidad misma es una diferencia construida culturalmente (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 52).

En su conceptualización del género, Benhabib destaca la construcción diferencial de los seres humanos en tipos femeninos y masculinos. El género, por lo tanto, queda definido, según la autora, como sigue:

Una categoría relacional que busca explicar la construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas, ya sean psicoanalíticas, posmodernas, liberales o críticas coinciden en el supuesto de que la constitución de las diferencias de género es un proceso histórico y social, y en que el género no es un hecho natural (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 52).

De este modo, la tematización del sistema género/sexo como matriz que configura la identidad, así como la inserción en lo real de hombres y mujeres, es inseparable de su puesta en cuestión como sistema normativo: sus mecanismos, como los de todos los sistemas de dominación, solamente se hacen visibles a la mirada crítica extrañada; la mirada conforme y no distanciada que los percibe como lo obvio.

Benhabib (1992) sostiene que el sujeto y su género están determinados heteronómicamente, aunque desde el esfuerzo puede alcanzar la autonomía a través del ideal regulador de la emancipación, el cual permite fortalecer la capacidad de decisión, autonomía y la identidad personal de los sujetos. Desde esta posición teórica, presenta divergencias con la filósofa Judith Butler, por considerar que esta autora pretende extender los límites de la reflexividad en el pensar acerca del ser más allá de la dicotomía entre sexo/género. Esta dicotomía, dentro de la cual ha operado la teoría feminista hasta hace poco tiempo, se ve desmontada por Butler al señalar que un ser caracterizado por un género no existe, concepción que según Benhabib pone en peligro el marco conceptual y moral de una categoría que actúa como referencia indispensable para ciertos sujetos. El vaciamiento de la identidad como origen de los actos de género supone imposibilitar la capacidad transformadora por parte de los sujetos (Benhabib & Drucilla, 1992).

El núcleo del problema de la teoría butleriana se halla, según la interpretación de Benhabib, en el intento de pensar más allá de la dicotomía de sexo/género, entiende que Butler propone que no somos más que el conjunto de nuestras actuaciones de género, con lo que no hay un núcleo inicial que promueva la intencionalidad y la autonomía de los sujetos. Butler, en *El género en disputa* (2007, pp.

55-56) explica que “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género es también el medio discursivo/cultural a través del cual la ‘naturaleza sexuada’ o un ‘sexo natural’ se forma y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura”. Esta explicación, según Benhabib (2006a) supone en Butler la noción del mito del cuerpo ya sexuado, tornándolo como equivalente epistemológico del mito de lo dado. Así, como lo dado solo puede identificarse con un marco discursivo, del mismo modo los códigos culturalmente disponibles del género son los que “sexualizan” el cuerpo y construyen la direccionalidad de su deseo sexual. Según Benhabib (2006a), la teoría performativa no puede dar cuenta de la agencia del sujeto y el limitante de su teoría es la noción de la neutralidad del ser humano, un ser humano que se ve como un simple organismo en el que la cultura escribe el libreto y en el que no hay “hacedor detrás de los actos”. Desde este punto de vista, la identidad pasaría a ser solo expresiones actuadas, resultado del proceso de repetición. Pero si se adopta esa visión del ser humano, ¿cuáles serían las posibilidades para transformar estas expresiones? ¿son las actuaciones y las repeticiones suficientes para desplazar y cuestionar la supremacía de posiciones heterosexistas y presupuestos metafísicos en la política de identidad?

Benhabib (1995) afirma que en la teoría de la acción performativa de Butler no se percibe la posibilidad de que un sujeto agente sea capaz de luchar contra su propia subordinación. Las estrategias subversivas apuntadas por Butler; la parodia, la resignificación son juzgadas por Benhabib como triviales e ineficaces (Burgos, 2008). Valorados de este modo, el feminismo de Butler es inoperativo, inútil para la lucha feminista e incluso debilitador de las implicaciones emancipatorias del feminismo. El sujeto,

al ser constituido más que constituyente tiene muy reducidas las capacidades de afirmación de su agencia política. Está, en realidad, privado de toda su agencia y lleva claramente a la crisis de identidad al feminismo, apartándolo de sus tradicionales ideales.

En el análisis realizado por Fiona Webster (2001) de la polémica entre estas dos feministas, se entiende que la distancia que las separa está principalmente en que para Benhabib parece ser que la agencia del sujeto radica principalmente en su reflexividad y en su autodeterminación, situándose dentro del marco de unas políticas identitarias de pronunciamiento favorable a la idea humanista de un sujeto autónomo, y dotado de intencionalidad, responsabilidad, reflexividad con capacidad de sustentar sus actos. En contrapartida, para Butler no existe tal reflexividad intacta y autónoma en el sujeto dentro de un contexto cultural. La idea de un sujeto libre es solo una demanda liberal que ha servido para asignar responsabilidad y culpa al sujeto que se presenta como una estructura ficticia establecida con propósitos morales, por lo que la estructura política del feminismo no necesita la noción de un sujeto (Butler, 1995).

La idea de la reflexividad y autodeterminación del sujeto (que marca la distancia teórica entre Benhabib y Butler) ha sido el centro de reflexión de la filosofía de Seyla Benhabib a partir del concepto del *yo situado*, concepto que ha sido uno de los aportes que esta autora ha ofrecido al debate filosófico. En *Situated self*, expone que los sujetos tienen la capacidad para retar su situación, para contribuir a la constitución de su propia identidad y a su propio lugar en el mundo. La identidad del *yo* es un producto que se gesta en el proceso de socialización donde el cuerpo es un elemento básico para dar consistencia y continuidad a las experiencias. En un primer momento, a partir de generalidades simbólicas que extrae el sujeto

del sistema social en el que vive y, posteriormente, a través de un proceso de progresiva diferenciación e individuación, este sujeto establece una creciente independencia frente a los sistemas sociales a la hora de legitimar e integrar sus actos en una biografía coherente (Benhabib & Drucilla, 1993).

Según Benhabib, el *niño humano* constituye su identidad por una unidad narrativa que integra lo que yo puedo hacer, he hecho y lograré, con lo que se espera de *mí*, lo que se interpreta de mis actos e intenciones, lo que se desea para *mí* en el futuro. Por lo tanto, considera que la identidad no se refiere a la capacidad de albedrío. La identidad no solo se refiere al potencial de elección, sino a la efectividad de las elecciones como un individuo finito, concreto y corpóreo que configura y presenta las circunstancias de su nacimiento y de su narrativa coherente, en la que puede representar la historia de su vida. Este sujeto es contrario del ser *descentrado* y *fracturado* que propone el posmodernismo. Es un ser *conexo* y *relacional* (Benhabib & Drucilla, 1990, p. 224). Continuando con la idea, la autora manifiesta:

Lo que hace que una historia sea unitaria puede ser el punto de vista del que la cuenta, el punto de vista de quien la escucha o alguna interacción del significado transmitido y el significado recibido. La identidad personal es igual. Como resaltó Hannah Arendt, desde el momento de nuestro nacimiento estamos inmersos en “una red de narraciones”, de la que somos a la vez autores y objetos (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 225).

El ser humano es tanto aquel que cuenta historias como aquel acerca de quien se cuentan las historias. El individuo coherente, con un sentido de identidad propia, es el que tiene éxito al integrar estas historias y perspectivas en una historia vital significativa.

Este sujeto, así planteado, enmarca a cada uno de los seres racionales como individuos concretos, con una historia, una identidad, una constitución efectiva y emocional concreta. El sujeto planteado por Benhabib es un sujeto matizado, pero es un *sujeto de la historia*. Ahora bien, al estudiar los procesos y dinámicas estructurales de socialización e individuación, nos damos cuenta de cómo los discursos, históricamente han establecido su significación y han dotado de contenidos de vida a los sujetos, pero Benhabib concuerda con Butler en la apreciación de que estar constituido por un discurso no es estar determinado por este. Reconoce en su artículo “Feminismo y posmodernismo: una difícil alianza”, un cierto valor a la crítica posmoderna de la racionalidad occidental, en tanto que abre la mirada a los márgenes y concuerda con la importancia de la demanda foucaultiana de desmontar los mecanismos, por lo que los discursos excluyen y marginan, considerando que no es trivial “una crítica a la racionalidad occidental vista desde la perspectiva de los márgenes, desde el punto de vista de lo que y de quienes son excluidos, suprimidos y deslegitimizados, convertidos en locos, imbéciles y niños” (Benhabib, 2006a, p. 241).

En el estudio de los procesos, mecanismos y dinámicas estructurales que conforman la identidad de los sujetos y su capacidad política de agencia se requiere un análisis que permita una revisión de los procesos a través de los cuales somos contruidos como sujetos y al hacer eso, abrir las posibilidades de cambio y la transformación para las identidades genéricas:

Mi objetivo es situar la razón y el ser moral de modo más decisivo en contextos de género y comunidad, insistiendo en el poder discursivo de los individuos para cuestionar esa ubicación en nombre de principios universalistas, identidades

futuras y comunidades aún no descubiertas (Benhabib, 2006a, p. 20).

Una de las revisiones que propone Benhabib es un nuevo examen de los dos modos de acercamiento que ha tenido el feminismo para la lectura de la tradición. Su propuesta plantea que dicho examen permite volver a retomar la subjetividad femenina.

Un modo de lectura ha sido el mostrado por el feminismo liberal, que manifiesta que no existe incompatibilidad entre los ideales ilustrados de libertad, igualdad, autorrealización y las aspiraciones de la mujer. El segundo enfoque es más radical, se dispone a socavar la tradición y rescatar sus márgenes; se rebela contra la misma tradición, contra sus marcos conceptuales, contra el binarismo jerárquico, la atribución de verdad y valor que dicha tradición impone. El análisis de estos dos enfoques permitiría una doble dimensión de un discurso que puede articular y reconstruir conceptos tales como sujeto y autonomía y situarlos en nuevos marcos de interpretación para la teoría feminista. Con una nueva lectura se logra desafiar la inmutabilidad de la categoría de identidad y revelar el subtexto de género androcéntrico de los ideales de razón y universalismo del proyecto moderno. Su propuesta está centrada en una genealogía que consiga detonar las voces contenidas en la subjetividad femenina, que contradigan el discurso oficial. Esta recuperación histórica se crea cuando se indaga en las actividades y en la vida de los sujetos. Por lo tanto, las voces contenidas se presentan en forma de una identidad narrada y situada. No obstante, la autora deja clara su voluntad de mantener anclada la racionalidad (Benhabib, 2006a).

Para una recuperación histórica de la identidad personal de las mujeres lo que se requiere, por su parte, es una restauración dia-

léctica que permita colocarse y saberse sujetos que han participado de su construcción; en otras palabras, devolverles su alteridad o su identidad personal como sujetos protagonistas:

El que las mujeres sean objeto de investigación y que sean sujetos que desarrollan esa investigación, altera los paradigmas establecidos. Las mujeres descubren diferencias allí donde antes habían dominado las similitudes, perciben disonancia y contradicción donde reinaba la uniformidad, se dan cuenta del doble sentido de las palabras allí donde se habían dado por supuestos los sentidos de los términos y dejan clara la persistencia de la injusticia, la desigualdad y la regresión en el seno de procesos que antes se consideraban justos, igualitarios y progresistas (Benhabib & Drucilla, 1992, p. 38).

Para el proyecto de la reconstrucción de una identidad situada, en la estrategia ideológica de Seyla Benhabib se requiere de una situación de habla ideal que permita nuevas posibilidades discursivas. Para ello demanda una reevaluación de la noción del concepto de universalismo heredado de la Ilustración. Parte reconociendo que las críticas realizadas por el feminismo, el comunitarismo y el posmodernismo, dan cuenta que el concepto de universalismo presenta limitaciones frente a la idea de una razón “legislativa” que pueda articular un punto de vista moral, un punto de partida y una situación de habla ideal en torno a lo significa qué es ser persona, qué es autonomía moral individual, qué es justicia e igualdad económica y social, qué es participación democrática y qué son y cuáles son las libertades civiles y políticas más extensas compatibles con los principios de justicia que permitan la conformación de asociaciones humanas solidarias. A su vez, el feminismo ha demostrado que el ideal

abstracto de sujeto autónomo que privilegia la tradición universalista es masculino y que la razón universalista legislativa es incapaz de manejarse en la multiplicidad de contextos y situaciones vitales con las que se confronta la razón práctica (Benhabib & Drucilla, 1992).

Según Benhabib, es necesario desvirtuar algunas ilusiones ilustradas que se piensan en clave metafísica, entre ellas, que la razón es autotransparente, autofundante y autojustificada. Hay que reconocer que la razón alcanzó en Occidente una síntesis que le permitió el reconocimiento inédito del desarrollo científico y tecnológico, estableciéndose como única, totalizadora y superior, capaz de conocer la legalidad del mundo natural y social. Sin embargo, esta racionalidad confundió sus procedimientos y construcciones cognitivas con la realidad misma. De este modo ocupó el lugar del fundamento, se constituyó como razón crítica, argumentativa, con capacidad de enjuiciarse a sí misma y poner en cuestión desde diversos campos, entre ellos el filosófico, sus aspectos totalitarios y falsamente universales. No obstante, es posible, avanzar en la posibilidad de sostener una racionalidad ampliada y pensar otras formas de racionalidad (Benhabib & Drucilla, 1992).

Para salir del marco trazado por la razón científico-tecnológica moderna en el campo de la política de la identidad se requiere de la razón práctica, que es la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. Este tipo de racionalidad propia de la praxis humana que posibilita distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero solo dentro de una tradición dada, depende de las costumbres y de las condiciones culturales que se dan en una comunidad.

Esta concepción de razón limita los excesos de abstracción y de fundamentación que en la apreciación de Benhabib deben ser combatidos, pues “no están más allá de una contingencia histórica y cultural”. Solo situando la razón práctica se puede dilucidar. Su propuesta en torno a la claridad de las verdades parte de la distinción entre las condiciones para afirmar la validez de una afirmación y las características correspondientes al aparato cognitivo del sujeto humano que organizan la realidad perceptiva y la experiencia de una manera determinada. Siguiendo a Habermas, Benhabib plantea que la reformulación que propone es posmetafísica en el sentido de que la verdad ya no es considerada como atributo psicológico de la conciencia humana, o la propiedad de una realidad distinta a la mente sino que el valor probatorio de la verdad está en el espacio discursivo generado por la comunidad de investigadores. Este espacio es el que debe asignar el valor probatorio o de otro tipo a aspectos de nuestra conciencia y nuestra experiencia, que en cualquier punto en el tiempo pueden entrar en nuestras deliberaciones como evidencia y resultan convincentes para respaldar nuestras afirmaciones (Benhabib & Drucilla, 1992).

Esta reformulación de la razón y la verdad coinciden con los argumentos expresados por Mouffe (1992), quien sostiene que poner en cuestión la concepción iluminista de la razón no significa defender el irracionalismo sino que según las distintas prácticas humanas surgen otras formas de racionalidad en el campo de la política y la moral (ámbitos de la persuasión y de acuerdos intersubjetivos), diferentes de la ciencia, que no operan a partir de pruebas y razonamientos necesarios. De lo que se trata es de ir más allá de los alcances de la razón cognitiva, reconociendo que hay distintas dimensiones de la racionalidad en relación a los distintos objetos y prácticas.

El reconocimiento de una nueva manera de considerar la razón que pueda operar con la incertidumbre y rebatir las hegemonías y los efectos devastadores de la razón instrumental es posible, a partir de un concepto de universalismo interactivo, no legislativo, conocedor de las diferencias de género, sensible al contexto y a las situaciones, que contemple los siguientes elementos:

Los elementos de un universalismo interactivo posmetafísico son: la reformulación pragmática universal de la base de convalidación de afirmaciones de verdad en términos de una teoría discursiva de la justificación; la visión de un ser humano corporeizado e incrustado, cuya identidad se constituye de modo narrativo, y la reformulación del punto de vista moral como el logro contingente de una forma interactiva de racionalidad y no como un punto de vista intemporal de una razón legislativa. En su conjunto, estas premisas forman una concepción amplia de razón, ser y sociedad (Benhabib, 2006a, p. 19).

El primer paso para la reformulación de una postura universalista posmetafísica es pasar del concepto sustancialista de la racionalidad a otro de carácter discursivo comunicativo y el segundo paso se da al reconocer que los sujetos de la razón son criaturas finitas, corporeizadas y frágiles y no *cogitos* incorpóreos, ni unidades abstractas de percepción trascendental a las que puedan pertenecer uno o más cuerpos.

La ventaja de una racionalidad de carácter discursivo en torno al tema de la identidad implica según la autora, el desafío de explicar cómo un niño puede convertirse en hablante de un conjunto significativo perdurable de frases en un lenguaje natural dado, es decir, cómo alcanza la capacidad de llegar a ser un ente lingüístico; además, se debe explicar cómo cada niño humano puede conver-

tirse en el iniciador de una historia de vida única, de una narración significativa. Ahora bien, lo que se debe tener en cuenta es que la narración solo es significativa si se conocen los códigos culturales bajo los que aquella se construye y ser conscientes de que no es posible predecir que conozcamos esos códigos culturales (Benhabib, 2006a, p. 20).

El segundo paso se da al reconocer que el sujeto de la razón es un ser humano corporeizado, con una identidad narrativa que le ha permitido recrear la idea de quién es, qué quiere y quiénes son los otros. En este paso, pensar la identidad como fenómeno narrativo implica una serie de presupuestos: la identidad toma forma en interacciones concretas, locales y específicas, está relacionada con la historia y los recursos textuales que uno utiliza para definirse. La identidad es un fenómeno público y social cuyas categorías son convenciones culturales donde, a través de la socialización, los miembros de una determinada comunidad se van apropiando de los recursos culturales que configuran su identidad. Esta última es un acto retórico de comunicación y diálogo realizado en un contexto, con unos valores de interlocución definidos por los protagonistas del diálogo.

Uno de los efectos de reformular la identidad en los términos de un sujeto situado es la reconceptualización de *la identidad del ser moral*. Este ser moral ha sido sopesado por el pensamiento ilustrado, como otro generalizado⁴⁰ y esto se personifica en que cada individuo es una persona moral dispensada con los mismos derechos

40 Benhabib plantea el punto de vista del otro generalizado de una forma plenamente universalista, lo que hace es aceptar las experiencias igualitarias de la modernidad. La autora aclara que su concepción de experiencias igualitarias no tiene el sentido o el modo hegeliano, que estas concepciones sean los productos finales del curso de la historia. "Más bien son contestables, frágiles experiencias a través de las cuales el punto de vista del otro generalizado, extensivo a 'toda la Humanidad', se convierte en una posibilidad práctica, aunque ciertamente, no en una realidad política" (Benhabib, 2006a, p. 175).

morales que nosotros mismos. Esta persona moral se considera un ser razonante, agente con capacidad de tener sentido de justicia, formular visiones de bien y de ser diligente en su búsqueda.

El punto de vista del “otro generalizado”⁴¹ viene del psicólogo pragmático George Herbert Mead y lo retoma Habermas. Este concepto requiere que contemplemos a todos y cada uno de los individuos como seres que tienen los mismos derechos y deberes que deseamos adscribirnos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista, hacemos abstracción de la individualidad y de la identidad concreta del otro. Aceptamos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser que posee necesidades concretas, deseos y afectos, pero lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino lo que nosotros, en tanto que seres hablantes, actuantes y situados, tenemos en común.

Nuestra relación con el otro se rige por las normas de la *igualdad formal* y la *reciprocidad*: cada uno tiene derecho a esperar de nosotros lo que podemos esperar de ellos o ellas. Si tratamos al otro/otra de acuerdo con estas normas, ratificamos en esa persona los derechos de la humanidad y ostentamos una exigencia legítima de que las otras personas *harán* lo mismo respecto a nosotros.

El punto de vista del “otro concreto”⁴², en contraste, nos demanda

41 “Tenemos entonces un ‘otro’ que es una organización de las actitudes de los que están involucrados en el mismo proceso. La comunidad o grupo social organizado que proporciona al individuo su unidad de persona puede ser llamado ‘el otro generalizado’. La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad... Es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo” (Mead, 2009, pp. 184-185).

42 Estos son conceptos de Mead retomados por Benhabib via Habermas. Ver Carreira da Silva (2009). “El Mead de Habermas”. En: *Virtud y democracia. Ideas republicanas en el pensamiento contemporáneo*.

considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una constitución efectivo-emocional concreta y una identidad tanto colectiva como individual.

Al asumir este punto de vista, se pone entre paréntesis lo que constituye nuestro repertorio común y nos centramos en la individualidad. Nuestra relación con el otro se gobierna por las normas de *equidad* y de *reciprocidad complementaria*. Nuestras diferencias en este caso, más que excluirse, se complementan. Al tratar al otro de acuerdo con estas normas, no solo ratifica su humanidad, sino su individualidad humana. Si el punto de vista del otro generalizado expresa la norma del respeto, el del otro concreto anticipa experiencias de altruismo y solidaridad. Los conceptos del otro generalizado y del otro concreto no describen la naturaleza humana; son más bien articulaciones fenomenológicas de la experiencia humana. En otras palabras: la propuesta es mirar al ser moral desde el punto de vista concreto del otro. Este punto demanda ver a toda persona moral como un individuo único, con una historia de vida, con disposiciones y capacidades determinadas, con necesidades y limitaciones propias.

Ahora bien, existe una relación del otro generalizado con el otro concreto que se puede expresar en un modelo de *continuum*; que inicia con el compromiso universal de respeto moral que merece todo individuo humano y se debe dar a través del reconocimiento de los derechos civiles, legales y políticos bajo los principios de justicia democrática (Benhabib & Drucilla, 1992).

El punto de vista del otro concreto lleva implícitas aquellas relaciones éticas en las que se mueve nuestra cotidianidad. En estas relaciones, el predominio legal y el normativo no determinan nuestras

actuaciones, sino que están movidas por principios de solidaridad u otro requerimiento que se nos exige y se nos demuestra con aquellos que tenemos una relación más estrecha (padre/madre, hijos/as hermanos/as, parejas). Esto implica que, como individuos concretos, sabemos lo que se espera de nosotros en virtud del tipo de lazos sociales que nos une a los otros.

Para la reformulación de una identidad narrada desde un sujeto situado se requiere, a su vez, que la teoría crítica feminista aborde las teorías normativas para la reformulación del punto de vista moral. No en vano el debate sobre la evolución de la conciencia moral realizado por la teoría feminista ha puesto al descubierto las disonancias entre actitudes, puntos de vista y resultados prácticos según fuera el género de los agentes morales (López de la Vieja, 2004). “Otra voz” que renueva la discusión sobre los principios morales y haga presencia en el campo de la ética puede generar avances en las denuncias a las desigualdades, injusticias y vulneración de los derechos básicos de las personas. El feminismo ha realizado logros en torno a temas como la violencia de género, la conducta maternal, la distribución del cuidado, que afectan de modo más directo a las mujeres y si bien, es obvio, que la teoría no puede poner fin a las tragedias cotidianas, sin embargo está en condiciones de indicar cuál sería el modelo más adecuado para señalar las causas e idear programas de intervención.

Benhabib reconoce que el debate contemporáneo sobre la mujer y la teoría moral refleja un estado de madurez. Se está en una etapa más reflexiva, más atenta a las características y a los objetivos que defiende la teoría feminista.

Las consecuencias de plantear la “cuestión de la mujer” dentro de los parámetros del discurso científico establecido.

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?

Cuando las mujeres son incorporadas al cuadro, ya sea como objetos de investigación científico-social o como las personas que llevan a cabo dicha investigación, los paradigmas establecidos se ven alterados. La definición del dominio del objeto de un paradigma de investigación, sus unidades de medidas, su método de investigación, la supuesta neutralidad de su terminología teórica y las aseveraciones de validez universal de sus modelos y metáforas son puestos en duda (Benhabib, 1992, pp. 203-204).

La filosofía moral contemporánea⁴³, respaldada por los trabajos que Kohlberg⁴⁴ realizó en los años ochenta, se asienta en la idea de que el punto de vista moral corresponde a un modelo de principios abstractos que giran en torno a la justicia. No depende ni puede depender del contexto, de la tradición ni de cualquier forma de vida particular; ya que el punto de vista moral es el punto de vista de la autonomía y la justicia, principios que tienen una raíz psicológica en los individuos. Por lo tanto, la concepción de justicia que viene del campo de la psicología del desarrollo moral (Kohlberg) y que siempre había sido justificada por argumentos filosóficos, se identifica con lo universal y lo racional.

Los estudios de Kohlberg (1984), desde el ángulo de la filosofía moral, mostraban que existe una secuencia invariable y universal en la evolución de la conciencia sobre aspectos cognitivos del juicio moral que permite distinguir entre la forma y el contenido moral.

43 Habermas (1991) considera que la teoría de Kohlberg viene a confirmar la noción formalista, cognitivista y deontológica de la moralidad que él mismo defiende. A su vez Rawls en *Teoría de la justicia* (2006) valora las raíces psicológicas de una concepción de justicia, reconociendo que el enfoque de Kohlberg es superior a otros enfoques.

44 Kohlberg y Mead son las fuentes en psicología moral evolutiva y psicología social, respectivamente. Benhabib en esto se muestra muy habermasiana.

Los datos de su estudio concluyeron que existían unas etapas invariables (preconvencional, convencional y posconvencional) y que estos estadios forman un orden creciente de adecuación moral. Es decir, que cada estructura más avanzada evolutivamente permite la realización de juicios morales más adecuados que los del estado anterior. Estas etapas se caracterizan porque el paso del nivel preconvencional al nivel convencional está marcado por la desaparición de la heteronomía a favor de la autonomía como criterio, así como el paso del enfoque instrumental al enfoque de los derechos. El nivel posconvencional, que representa el nivel superior, se caracteriza precisamente por la pretensión universal y por el enfoque de los principios abstractos. La asunción del sujeto a este nivel permite, efectivamente, la alteridad. En otras palabras, que el sujeto se ponga en los zapatos del otro para decidir, lo que quiere decir que los juicios morales posconvencionales son moralmente más adecuados porque cumplen mejor que los anteriores los requisitos formales de lo que debe ser un juicio formal.

El dilema de Heinz⁴⁵ que sirvió como referencia para conocer el desarrollo moral de los agentes morales permitía acceder a información significativa sobre el grado de madurez de la conciencia mo-

45 El dilema de Heinz propuesto por Kohlberg (1997) dice lo siguiente: En Europa hay una mujer que padece un tipo especial de cáncer y es muy probable que muera pronto. Hay un medicamento que los médicos piensan que la puede salvar. Es una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad acaba de descubrir. Los costes de la elaboración fueron altos, pero el farmacéutico está cobrando diez veces lo que le costó a él hacerlo. Él pagó 200 dólares por dosis de radio y está cobrando 2000 dólares por dosis del medicamento. El esposo de la mujer enferma, Heinz, acude a todos sus conocidos para pedir prestado el dinero, pero sólo pudo reunir 1000 dólares, que es la mitad de lo que cuesta. Heinz, le dice al farmacéutico que su esposa se está muriendo y le pide que le venda el medicamento más barato o le deje pagarlo después. El farmacéutico dice: "¡No, yo descubrí la droga y voy a hacer dinero de esto!". Heinz está desesperado y está considerando la posibilidad de entrar al establecimiento y robar la medicina para su esposa. ¿Debe robar Heinz el medicamento o no debe hacerlo? Este dilema fue aplicado en estudios en Estados Unidos, Finlandia e Israel y fue sustituido por el dilema del granjero con problemas en Turquía.

ral y muestra, según Kohlberg, Clark y Higgins (1997), la necesidad de una acción moral filosóficamente más discutible en torno a la capacidad para reflexionar acerca de lo que está bien o lo que está mal, de lo que es justo de lo que no lo es y la pretensión de juzgar ciertas acciones como buenas o malas de manera universal y objetiva.

El análisis de dicho dilema sirvió como referente para ampliar la discusión de las acciones morales en torno a las mujeres. En el estudio del dilema de Heinz se encontró que las mujeres cometían más fallos lógicos frente al dilema moral analizado que los varones. La pregunta que se realiza Gilligan (1982) es si será deficiente el crecimiento cognitivo moral de las mujeres. Su respuesta en *Una voz diferente* es que las mujeres no son deficientes en su desarrollo moral sino que responden a otra manera de expresar la moralidad en términos de responsabilidad y no en términos de justicia (López de la Vieja, 2004, p. 53).

Para dar la explicación a los fallos lógicos que en relación a las mujeres se presentaban en el análisis del dilema de Heinz y en la teoría moral de Kohlberg, Gilligan (1982) cuestionó el tipo de método empleado por la psicología del desarrollo moral y, en general, los supuestos de una ética y de la justicia, porque estas se veían en el constante dilema de asumirse en términos de madurez moral o seguir proyectando lo que siempre se ha pensado de ellas, en términos de relación “yo-otros”. Esto proviene de la lógica del cuidado que tradicionalmente ha estado en manos de las mujeres y en la cual los afectos se mezclan con el conocimiento.

Gilligan (1982) quiso mostrar que existe una vía diferente –no deficiente– para llegar a niveles superiores de moralidad, planteando una nueva propuesta: la ética del cuidado. Como punto de partida

del contenido de la moralidad, requiere de “otra voz”, una voz que en el marco del cuidado como principio alternativo significa responsabilidad y atención a las necesidades prioritarias de las relaciones. Este principio procede de la experiencia de las mujeres, que tradicionalmente anteponen las necesidades ajenas a las necesidades propias, adquiriendo mayor sensibilidad hacia circunstancias particulares, por lo tanto se fijan más en contextos que en la autonomía.

El estudio que realizó Gilligan (1982) con mujeres que se encontraban con dilemas reales, no hipotéticos. Se realizó con veintinueve de ellas que consideraban la posibilidad de abortar. Este análisis permitió definir el problema en otros términos distintos a los de Kohlberg, fijando de otra manera los estadios de la conciencia moral: el primer nivel corresponde al punto de vista de la supervivencia individual, el segundo a la noción de bien como sacrificio. El tercer nivel ayuda a definir la moralidad en términos contextuales. Su objetivo es un punto de vista moral que tenga más en cuenta los dilemas reales y las relaciones personales.

Si bien Kohlberg (1993) en *Moral Stages: A Current Formulation and Response to Critics* apuntaba la conveniencia de unir la perspectiva de la justicia con el contexto real, en el cual aparecen los problemas prácticos, desde el enfoque feminista ha sido objetado, pues la crítica feminista enfatiza el valor de la experiencia, que la aleja del enfoque universalista, denunciando toda interpretación prepolítica de las situaciones. De ahí que la perspectiva feminista esté en contra del punto de vista moral abstracto.

Ante la discusión sobre la separación de forma y contenido que hace Gilligan a la teoría moral de Kohlberg, Benhabib (2006a) se pregunta: “¿Exactamente cuáles son las implicaciones para las filosofías

morales universalistas que se deben extraer de los descubrimientos de Gilligan, los cuales, a su vez, han sido moderados con el tiempo?” y ¿es posible que la teoría crítica y del feminismo deba consensuar en la búsqueda de un equilibrio entre justicia y cuidado?

Desde este cuestionamiento, Benhabib pretende consensuar una teoría de equilibrio entre justicia y cuidado que reforme el punto de vista moral universal que requiere la teoría crítica feminista. Según la autora, la ética del cuidado y la de la justicia no son antagónicas sino complementarias. Las cuestiones acerca del cuidado son asuntos morales a las que se les pueden dar respuestas desde una perspectiva universalista, siendo el universalismo quien establezca las restricciones dentro de las cuales deba operar la moralidad del cuidado.

Benhabib propone superar la brecha entre las reclamaciones de la justicia articulando principios de derecho moral y de virtud, argumentados en que son estas las que definen la calidad de nuestras relaciones en la cotidianidad. Cultivar cualidades de amistad y solidaridad cívica serían los puntos mediadores entre los otros generalizados y los otros concretos. Estas cualidades nos enseñarían a razonar, comprender y apreciar el punto de vista de otros, sobre un sentido coherente de ser humano (Benhabib, 2006b).

La autora llama la atención respecto a la importancia de un diálogo moral a través de un proceso discursivo en la formación identitaria al expresar que ontogenéticamente ni la justicia ni el cuidado son primarios. Ambos son esenciales para la transformación del niño humano dependiente en un adulto autónomo. “Es la red de relaciones humanas” los lazos que unen y configuran la identidad.

Para alcanzar un sentido coherente de existir se requiere la integración plena de la autonomía y la solidaridad o con la mezcla adecuada de justicia y cuidado. La justicia y la autonomía, por sí solas, no pueden sostener ni nutrir esa red de narrativas en que se desarrolla el sentido del ser. La solidaridad y el cuidado no pueden existir por sí solos, elevar el ser al nivel de no solo existir como sujeto, sino además como el autor de una historia vital coherente (Benhabib, 2006b, p. 226).

Para la reconstrucción del punto de vista moral, Benhabib (2006) propone un enfoque metodológico, que denomina la *facultad del pensamiento ampliado*⁴⁶. Esta aportación procedente de Hannah Arendt (2005) resulta útil tanto para la moral como para la política y consiste en seguir el modelo de un diálogo moral.

El objetivo de tal diálogo no es lograr consensos o unanimidad, sino la comunicación anticipada con otros con los que sé que debo llegar finalmente a algún tipo de acuerdo. Siendo el procedimiento para juzgar la validez de nuestros juicios: el compromiso de los sujetos en el actuar de una forma coherente con el respeto a la dignidad y el valor de todos los individuos involucrados en la voluntad de resolver asuntos contradictorios a través del debate abierto y sin restricciones de cualquier tipo (Benhabib, 2006b, p. 212).

Esta propuesta de democracia deliberativa que la autora denomina el enfoque de “doble vía” subraya la importancia tanto de las instituciones legislativas, políticas y judiciales como de las asociaciones

46 “El proyecto de Arendt de recuperar el mundo público de la política a través del lenguaje y las acciones comunes, según algunas feministas, incluyéndome, es la base de una teoría normativa de acción y fuerza política” (Benhabib, 1996a, p. 21).

de ciudadanos, los grupos de interés y los movimientos sociales en la esfera pública. Según la autora, el enfoque de la doble vía⁴⁷, por dar una mayor importancia a la sociedad civil, resulta más adecuado para resolver las cuestiones y los conflictos multiculturales, puesto que abre un espacio de diálogo para comprender los procesos de resignificación de las prácticas culturales. Además permite apreciar las diferencias y los matices culturales, históricos, geográficos, de clase, de sexo/género, de etnia, y tantos otros; en un intento por construir con el otro concreto una sociedad más equitativa, implica alejarse de los reduccionismos acriticos y debe funcionar como un ideal regulativo universal.

Las ventajas de postular algún ideal regulativo universal lejos de oponerse a los estilos particulares, aparece como condición necesaria que exige cumplimiento efectivo. Porque, en palabras de Benhabib (2005), “todo humano ostenta ‘membresía’ justa en este mundo” (p. 15). El ideal regulativo para una sociedad equitativa ha de estar centrado en un *vocabulario público* (Benhabib emplea el concepto de “un vocabulario público” para diferenciarlo del concepto rawlsiano de “razón pública”), coincidiendo con Habermas en la noción de esfera pública, que da corporalidad a los principios de la ética discursiva⁴⁸. Este lenguaje es el “lenguaje de los Derechos

47 La autora compara su modelo frente a otros como el “consenso superpuesto” de Rawls, el “igualitarismo liberal” de Brian Barry o las “jurisdicciones multiculturales” de Ayelet Shachar. Plantea que el límite de los modelos de estos autores es que tienden a concentrarse en la esfera pública oficial (Benhabib, 2006b, pp. 179-237).

48 Benhabib (2005) encuentra en la obra tardía de Jürgen Habermas un marco de referencia para discutir la idea de ciudadanía en el mundo global. En el marco de la ética discursiva, Habermas ha tratado de armonizar la libertad individual y la autonomía política, planteando que los acuerdos que pueden ser llamados morales e inclusivos son aquellos que resultan de una discusión amplia y razonada de los implicados. A partir de la ética discursiva podemos reflexionar acerca de lo que significa ser miembro de una comunidad política y las maneras de ampliarse, para dar cumplimiento a la universalidad de los imperativos morales discursivamente articulados. La conversación moral supone potencialmente la inclusión de la Humanidad entera en el proceso discursivo, cuya instancia de legitimación es un marco de derecho universal que permite el reconocimiento gradual de los individuos situados en la periferia.

Humanos”. La autora, bajo esta demarcación, plantea el argumento de universalidad nuevamente, objetando que la expansión de los Derechos Humanos los han convertido en un lenguaje incontestable. Este lenguaje no es una realidad de la política en el espacio global.

Para que los Derechos Humanos se conviertan en un verdadero lenguaje universal es necesario examinar las fronteras de las comunidades políticas, la condición de membresía de los sujetos, así como los rituales de ingreso, acceso, pertenecía y privilegio dentro de los Estados⁴⁹. Para la revisión de la condición de miembro enmarca una propuesta, en la que se destacan dos influencias principales: Emmanuel Kant, con su teoría cosmopolita y Hannah Arendt, con su teoría del derecho a tener derechos (Benhabib, 2002). La consecuencia más importante de esta mezcla teórica es la que encontramos en todo su discurso y reflexión, y es la de anteponer la universalidad del género humano a las diferencias por motivos geográficos, culturales o legales (Benhabib, 2004).

Para poseer un “derecho a tener derechos” es fundamental, según la autora, ejercer la libertad comunicativa, que se respete la capacidad para la agencia incorporada, para la comunicación, así como para la acción. Es necesario que se reconozca al sujeto como un miembro de una comunidad humana organizada en la que sus

49 Los atentados del 11-S son también un motivo de reflexión en Benhabib. En su texto *Los derechos de los otros* analiza el significado del universalismo democrático y la controversia entre la presencia de los otros (inmigrantes) que no comparten la memoria y la moral de la cultura dominante, y lo contrasta con la siguiente realidad. En Estados Unidos, en el año 2003 habían 37.000 inmigrantes en las Fuerzas Armadas y muchos de ellos han estado destinados en Irak. Solo después de la muerte de varios inmigrantes en la guerra, Estados Unidos otorgó ciudadanía póstuma a sus combatientes y en algunos casos la extendió a sus mujeres e hijos. Así pues, ¿cómo se puede entender, la petición realizada a algunos soldados de que mueran por un país que les niega el derecho a votar respecto de las mismas leyes que les ordena tomar las armas contra otro pueblo? Su reflexión se dirige entonces a la confusión de las líneas divisorias entre territorialidad, soberanía y ciudadanía (Benhabib, 2005).

palabras y sus actos se sitúen dentro de un espacio social de interacción y comunicación. Con ello se logra un “derecho”, es decir, una exigencia moral de ser reconocido por otros como una persona portadora de derechos. Los otros solo pueden restringir su libertad para ser moral a través de razones que satisfagan las condiciones de formalidad, generalidad y reciprocidad para todos. Estos elementos son los referentes para armonizar una demanda legítima de una carta de derechos legalmente instituida.

Del anterior planteamiento se hace necesario explicar que el ejercicio de libertad comunicativa es también un ejercicio de agencia, de formular qué metas y fines se desean perseguir y cómo llevarlos a cabo. La capacidad de formular objetivos para la acción no es previa a la capacidad de justificar estas metas con razones ante otros. Las razones para la acción no son solo fundamentos que motivan; son también justificaciones de las acciones.

En la medida en que yo me proyecto como un «hacedor» sobre un mundo social que comparto con otros, y a través del cual otros me reconocen como una persona capaz de, y responsable de ciertos cauces de acción⁵⁰. Agencia y comunicación son dos caras de la misma moneda: solo me conozco a mí mismo como un agente porque puedo anticipar el ser parte de un espacio social en el que otros me reconocen

50 Se puede pensar desde esta visión que Benhabib resalta el individualismo dando el protagonismo a los individuos como sujetos activos de su propia cultura (o de su propia identidad cultural). Esto significa tener en consideración la capacidad que toda persona tiene de asumirse cultural y socialmente, pero también de construir y reconstruir. Esto podría llevar a un relativismo extremo por el cual no tuviese sentido elaborar modelos en una realidad en la que las personas pueden cambiar subjetivamente y continuamente el significado de los símbolos, de sus actos. Sin embargo, si se debe considerar que muchos de los modelos preestablecidos han quedado limitados para la inclusión de todos/as y, en consecuencia, es necesario dar voz a todas las personas, como sujetos activos que son, en cada ámbito de su experiencia individual y colectiva.

como el iniciador de ciertos actos y el enunciador de ciertas palabras. Primero y ante todo, en tanto que ser moral capaz de libertad comunicativa (Benhabib, Waldron, Honig & Kymlicka, 2006, p. 21).

El “derecho a tener derechos” implica, además, el reconocimiento de la propia identidad como otro generalizado, al tiempo que como uno concreto. Si reconozco a un individuo como un ser con derecho a derechos solo porque es como nosotros mismos, entonces negamos la individualidad fundamental que implica el ser diferente. Si nos negamos a reconocerle como un ser con derecho a derechos por su marcada otredad respecto a nosotros, entonces estamos negando nuestra común humanidad. Sin embargo, Benhabib, *et al.* (2006) advierte que no toda diferencia da poder, no toda heterogeneidad puede ser celebrada, no toda confusión lleva sentido de autorrealización. No hay necesidad de pensar en “identidades coherentes”, en el mismo sentido de igualdad que los objetos físicos, sino que es posible pensar en la coherencia como unidad narrativa.

Ahora bien, hay una contradicción/diferencia entre el concepto del sujeto agente de la libertad comunicativa y la conceptualización del sujeto agente relacionado con la teoría de los Derechos Humanos, que sigue el modelo discursivo-teórico que, a su vez, expone una concepción del ser humano como un individuo vinculado a permanecer en contextos de comunicación, así como al de interacción. El punto débil de las formulaciones de los Derechos Humanos centrado en el agente es que lo disocian de la incardinación social, desconocen la agencia de estos contextos compartidos de habla y acción, y en su lugar se centran en el agente aislado entendiéndolo como un sujeto privilegiado para razonar sobre los derechos.

Si bien, el punto débil está centrado en el agente, no se puede desconocer que los Derechos Humanos y los diversos documentos de derecho público son principios que definen tanto un mínimo de principios que deben ser mantenidos, como un máximo al que se debe aspirar entre seres humanos que han reconocido el derecho a tener derechos de cada uno. Siempre habrá debate sobre su significado y su amplitud. Por tanto, cualquier lista de ellos que proporcionemos es necesariamente incompleta. Las nuevas luchas morales, políticas y culturales producirán derechos que deberán ser añadidos a la lista y extenderán el máximo al que los seres humanos pueden aspirar.

Este reconocimiento recíproco de cada uno como seres que poseen el “derecho a tener derechos” implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro de los grupos, indistintamente que defiendan derechos de clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos. Este es el auténtico significado del universalismo: el universalismo no consiste en una esencia o naturaleza humana en la que se nos dice lo que todos tenemos o poseemos, sino más bien en experiencias de establecer una comunidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. Esta comprensión es fruto de la actividad política. No es una realización de la teoría, ni puede ser una realización del agente moral. Los otros concretos colectivos deben estar dispuestos a intervenir en el debate público, en una acción concertada. A través de tal acción es cómo se forma la esfera pública en el *Sittlichkeit* posconvencional, una esfera pública procedimental. El alcance y los temas no pueden ser limitados y determinados *a priori*. Deben caracterizarse por permitir redefiniciones por parte de los participantes en el diálogo. Y es la esfera pública el marco de interacción que media entre las instituciones macropolíticas y la esfera privada.

Por otro lado, un universalismo teórico de los Derechos Humanos lleva a un compromiso implícito también por el individualismo. Esto puede parecer una contradicción, pero significa el amparo de los derechos y deberes individuales y no como pertenecientes a una u otra comunidad a la vez, esto es, la apuesta por la libertad comunicativa de cada individuo como tal. A la vez Benhabib (2006b, p. 51) defiende que las personas sean juzgadas no por atributos en función de su nacimiento sino por sus acciones, por sus opiniones; es decir, por lo que hacen, dicen y piensan.

Conclusiones

En la vida y en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio. Si se supiera al empezar un libro lo que se iba a decir al final, ¿cree usted que se tendría el valor para escribirlo? Lo que es verdad de la escritura y de la relación amorosa también es verdad de la vida. El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar (Foucault, 1990, p. 142).

La anterior reflexión se ha cimentado sobre la base de dos pilares: el primero es el discurso feminista de inspiración socio-crítica y post-estructuralista en torno al concepto de identidad. El segundo, el discurso académico filosófico y político de Nancy Fraser, Judith Butler y Seyla Benhabib y su revisión de la categoría de identidad en la teoría social. El punto de partida ha sido distinguir los discursos implicados en la producción académica en torno a la categoría de identidad de género, sus reflexiones y nociones, así como los referentes teóricos que deslindan los debates actuales alrededor de la identidad de género. Esta inquietud busca como norte la teoría feminista, que a pesar de la referencia a lo cognitivo, cercada por comillas y citas, su práctica política remite a un concepto que implícitamente supone que la identidad de género se traduce sobre los cuerpos, los cuales están representados como superficies inscritas o por inscribir.

Esta reflexión se extiende a partir de dos presunciones: por un

lado, lo que significa la identidad de género desde la revisión realizada por el feminismo a raíz de la distinción mujer/mujeres. Mujer (como noción homogénea y unitaria) y sometida a análisis por los postulados críticos y postestructuralistas. Por otro lado, la que componía ese *mujer* como unitario y omnipotente, compacto y sin fracturas. Los conceptos de identidad y género, como nociones fijas, se han visto ampliados por las diversas lecturas acotadas que permiten comprender los procesos de distinción, convivencia y negociación simbólica que articulan la noción de identidad. Todo ello ha hecho que me interese por otras disciplinas, por otros marcos conceptuales, por otras perspectivas que acabarían por romper la estabilidad y fijación presupuesta con respecto a los dos términos de los que inicialmente había partido: identidad/género.

La aportación teórica realizada por el feminismo parte de la interrupción de la relación presupuesta entre mujer y mujeres, porque el género deja de interpretarse como simple inculcación corporal de una estructura social o de una cobertura ideológica determinadas. Las mujeres se articulan sobre un sexo desnaturalizado, al margen de las relaciones y los ámbitos en los que este entra en juego y de la capacidad de agencia de quienes son interpeladas en tanto que son sujetos sexuados. Se rompe así con desigualdades heredadas de planteamientos estructuralistas en los que, por ejemplo, los varones se comportan como sujetos racionales mientras que las mujeres están bajo el utilitarismo de aquellos. Se quiebra al menos parcialmente, el potencial del instrumental óptico-analítico que ha servido como herramienta para la tematización y la desnaturalización de los procesos identitarios ligados a los cuerpos sexuados, pues la dicotomía naturaleza/cultura propia del orden moderno y que sustentaba la división tradicional de los sexos es desafiada mediante la argumentación realizada por el feminismo. Una de esta

desnaturalización, ha sido la dicotomía espacial. Espacio privado/ espacio público que permitió establecer la exclusión de las mujeres en determinadas esferas. Pero la incorporación de estas al espacio socio-cultural no logró rebasar el silenciamiento y control de lo natural expresado en términos conceptuales por la pareja sexo/género, donde el primer término se identifica con lo biológico, inmutable y al margen de la significación, mientras que el segundo lo hace con lo cultural, maleable y pleno de sentido. Insistir en esa pareja conceptual, convertida en el núcleo de la identidad, fruto de su normalización e incorporación estabilizadas, implica seguir dotando de sustantividad la frontera que delimita una naturaleza y una cultura míticas.

El centro de la argumentación de la identidad, desde una visión socio-crítica y postestructuralista que se desarrolla en el capítulo dos, recoge los argumentos de Judith Butler (2007), quien plantea que la categoría de identidad personal es una ficción que se respalda en las nociones de naturaleza, en el marco binario de sexo/género y operan como reglas que gobiernan las identidades a partir de estructuraciones de matrices (como la matriz de la jerarquía de género y la heterosexualidad obligatoria) que se sostiene a través de discursos que son reglados y organizados históricamente. Mediante el sexo somos producidos como objetos controlables, y así aparecen las diferencias y desigualdades como un inscriptor social natural (Butler, 2000). De este modo, el marco binario sexo/género y la *matriz heterosexual* obligatoria son tomados como clave de identificación colectiva que presenta a los cuerpos que no se adecúan a su norma como no inteligibles, o abyectos. Para luchar contra estas exclusiones se debe plantear la necesidad de seguir utilizando la identidad como una categoría política, aclarando que “la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien instaure como política los términos mismos con los que

se estructura la identidad” (Butler, 2008, p. 28). Por lo tanto, explotar el potencial subversivo de aquello no inteligible puede ser una estrategia de reelaboración específica que transforme la abyección en una acción política. Ello lograría impulsar su resignificación a través de la búsqueda de experiencias alternativas conducentes a realizar tareas como la de contravenir la norma más opresiva y naturalizada.

Al poner en tensión las normas –un ejemplo butleriano se da en la figura de *drag*– se desnaturaliza la normal-normativa de la equivalencia entre sexo y género y hace que este último pueda ser visto por lo que es realmente: una *performance*. Esta forma de subversión, a su vez, pone de manifiesto que la heterosexualidad, como la división de género, no tienen ninguna correspondencia con una supuesta esencia o naturaleza y abre la posibilidad de construir nuevas identidades no prefiguradas, ni estables, ni polarizadas. No obstante, para este proceso se requiere de toda una articulación y un análisis político que denuncie la heterosexualidad compulsiva y la binariedad jerárquica mediante la cual se definen los sexos.

Pero para una teoría de la liberación de los sujetos se debe dilucidar cuándo y cómo una reiteración tiene poder de resignificación. Es decir, cómo transformar un sujeto portador del proceso de repetición en un sujeto participante. Un sujeto con capacidad para activar en un momento dado y en una situación determinada su capacidad de romper, alterar o modificar la cadena de repetición. Es aquí donde la teoría foucaultiana de la microfísica del poder⁵¹ toma sentido para

51 *Microfísica del poder* (Foucault, 1994). Alude a un poder en parte discursivo que se localiza en prácticas discursivas, en normas y convenciones que controlan dichos discursos. Por lo tanto, la agencia de los sujetos está regulada por esas mismas convenciones y normas que limitan y posibilitan estos actos. El poder se ejerce también a través de la reiteración. Para hablar y actuar de manera inteligible se hace necesario reiterar y “citar una y otra vez” estas convenciones; así pues, el poder no está localizado tanto en los contenidos de las convenciones mismas, sino en su reiteración.

señalar que el poder no está localizado tanto en los contenidos de las convenciones mismas, sino en su reiteración. No hay ninguna posición política purificada de poder y quizá sea esa impureza lo que ocasiona la capacidad de acción como interrupción eventual y cambio total de los regímenes reguladores.

La movilización de las categorías de identidad, con vistas a la politización, siempre está amenazada por la posibilidad de que la identidad se transforme en un instrumento de poder al que nos oponemos. Esta no es razón para no utilizar la identidad y para no ser utilizada por ella, pero debe hacerse desde una resignificación que se pueda pensar desde un nuevo término y nuevas señales como es lo *transdeseante*, una figura afirmativa que se utiliza para colocar en cuestión las normas dominantes que imposibilitan o dificultan el reconocimiento de deseos no normativos, al tiempo que funciona como una indagación autocrítica.

Una de las señales de esta identidad es la superación del anhelo del reconocimiento del orden sexista y heterosexista. Su deseo se amplía hacia el reconocimiento de identidades marginadas, excluidas, despreciadas y patologizadas, reconociéndolas como habitables. Esta estrategia común tendría como objetivo el reconocimiento de formas públicas, de una pluralidad de diferencias igualmente valiosas del ser humano, presupuesto que reconoce Nancy Fraser. Sin embargo, la autora considera que este reconocimiento debe trascender del orden sexista y heterosexista y ampliarlo hacia otros elementos y señas de identidad que también excluyen y marginan a las personas. Reconoce que el género, engarzado con la categoría de raza y vinculado al análisis de las clases y las capacidades sociales es un factor que determina lo que puede plantearse como relaciones justas o injustas en diferentes contextos.

De esta forma se pasa del género como inculcación corporal al género como inscripción viva, como inscriptor social que se dificulta con otras relaciones como raza/etnia, clase social, sexualidad. Se convierte en un operador central que determina la posición social y el estatus de los sujetos, permitiendo o constriñendo sus experiencias de vida y los espacios de su praxis.

Para construir una relación justa entre los contextos y la identidad de los sujetos, a la luz de las nuevas realidades sociales en el marco de la globalización, se requiere por parte de la teoría social la elaboración de nuevos planteamientos que den cuenta de la complejidad en la multiplicidad de prácticas humanas que han surgido en el contexto de la mundialización. Actualmente son los discursos reivindicativos de sexualidad, de género, de etnicidad y de raza, pero el discurso y las políticas de la identidad solo aspiran a afirmar identidades hasta el momento negadas y no han desarrollado formas para incorporar reivindicaciones de la redistribución de la riqueza y el poder, elementos necesarios e indispensables para vivir en un marco de justicia social.

Desde un marco teórico social crítico, la revisión y reformulación de la categoría de identidad debe permitir desarrollar criterios que alcancen la igualdad social y el reconocimiento de todos los seres humanos a través de una teoría de orientación normativa, informada empíricamente y guiada por la intención práctica de superar la injusticia.

Para ello se requiere superar el dilema histórico que ha presentado la teoría crítica: la disyuntiva entre identidad/reconocimiento. En aras de resolver este dilema y articular ambos modelos en una configuración equilibrada entre la “política combinada de la diferencia

y una teoría crítica del reconocimiento”, esta formulación necesita primero, la disolución del concepto de identidad como una categoría de análisis social y segundo, diseñar un enfoque alternativo que consiste en tratar el reconocimiento como una cuestión de *estatus* social. Desde esta perspectiva, lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *estatus* de los miembros individuales de un grupo como plenos participantes en la interacción social.

Esto conlleva a reformular el modelo de justicia, desde una visión tridimensional (reconocimiento, redistribución y representación) para adecuarlo a las nuevas necesidades de justicia y realidades sociales de la época actual. Pero, ¿por qué se hace necesaria la disolución de la categoría? La disolución de la categoría de identidad se hace imprescindible por ser un modelo inadecuado y teóricamente deficiente, totalizador, excluyente y generador de fragmentaciones en el interior de los colectivos sociales, que reclaman reconocimiento cultural y redistribución de las riquezas.

Es un modelo inadecuado porque su fundamentación se ha entendido como un problema y su dimensión social tiene una base que se agota en la cultura, ya que la identidad de las personas va más allá. No es una marca, ni un signo simple, ni un estigma visible. La identidad es un conjunto de situaciones que nos aproximan al reconocimiento debido. Al disolverse el concepto de identidad como categoría de análisis, la teoría social se debe centrar en el enfoque del reconocimiento como un principio que debe considerar a los actores iguales y con capacidad de participar a la par unos con otros en la vida social. Este reconocimiento debe ser recíproco con la igualdad de *estatus*, pero no debe ser tratado de forma independiente, ya que el reconocimiento es, y debe ser, un principio derivado de la distri-

bución de la riqueza y de la representación política. Esta distribución debe formalizarse en el seno de unas relaciones de poder determinadas que no se sustentan mediante una gramática cultural, sino en una práctica política que genere situaciones de discriminación por ser el espacio donde se establecen los criterios de pertenencia social y el marco determinante en la selección de sus miembros. En este espacio se nos dice quién está incluido y quién está excluido de la justa distribución y el reconocimiento mutuo determinado. Así, la posibilidad o la negación al acceso a la cultura es un reflejo de ello. Son las colectividades bivalentes, como el género y la raza, las que carecen simultáneamente de una justa redistribución, un justo reconocimiento y una justa representación. En estas colectividades se necesita superar estos aspectos para el logro de un *estatus* pleno. De esta manera se pasa de un modelo monológico, como lo es la identidad, a un modelo tridimensional de *estatus*, que permite verificar el estado de justicia social en el que viven los individuos.

Este modelo parte de la proposición de que no todo el mundo necesita siempre que se reconozcan sus características distintivas. Lo que se debe apreciar es que las necesidades de reconocimiento de los actores sociales subordinados difieren de los actores dominantes. Para ello se debe realizar un análisis de las diferentes necesidades y de la pluralidad de contextos para determinar los requerimientos de los actores sociales que en algunos casos demandaran descargarse de los caracteres distintivos o excesivos que se les han atribuido.

En otro caso, puede ser que se necesite que se les tengan en cuenta las características distintivas que hasta el momento no se les hayan reconocido. De igual forma, a otros actores se les debe precisar la atención en los grupos dominantes o privilegiados, po-

niendo de manifiesto las características que se han presentado engañosamente universales. Otra posibilidad es la deconstrucción de los mismos términos en los que hoy se expresan las diferencias. Así pues, la necesidad que tengan las personas de determinados tipos de reconocimiento, en ciertos contextos, dependerá del tipo de obstáculos que precisen afrontar respecto a la paridad participativa.

De acuerdo con el modelo de *estatus*, los patrones negativos de valor cultural institucionalizados no constituyen los únicos obstáculos que impiden la participación igualitaria. Por el contrario, la participación igualitaria es, asimismo, impedida cuando algunos actores carecen de los recursos necesarios para participar como iguales con respecto a otros. A ello se le suma una nueva discordancia: las reglas de decisión sesgadas que privan de voz política a quienes ya cuentan como miembros, desconociendo su capacidad de participar con igualdad en la interacción social. Aunque la desigualdad se entreteje con cuestiones económicas y culturales, opera de forma independiente (Fraser & Honneth, 2006).

Esta propuesta requiere pensar nuevas formas de justicia/injusticia y plantear nuevas soluciones. Entre ellas, la solución para la injusticia de tipo económico corresponde a un modelo de reestructuración político-económica, que consiste en la reorganización de la división del trabajo, el análisis del ingreso y en supeditar la inversión a las decisiones consensuadas en democracia.

La reparación de la injusticia cultural requiere un cambio simbólico que debe contemplar la revalorización de las identidades, la erradicación institucional de los estereotipos culturales nocivos, la transformación de los modelos sociales de representación, así como las formas de interpretación y comunicación de encuadres identitarios

construidos por el mercado del consumo. Estos logran cambiar el sentido que se tiene de sí mismo/a. La reparación a la injusticia de la representación en el espacio político requiere plantear una teorización política que combine argumentos normativos de la teoría crítica y análisis socio-culturales, que contemple, además de las injusticias de reconocimiento y redistribución, las desigualdades no distributivas (estrategias de autorresponsabilización, la posición jerárquica de la meritocracia y las injusticias transfronterizas). Esta reconstrucción debe definir quiénes cuentan hoy como auténticos sujetos de justicia, revisando los límites políticos, la determinación de la pertenencia social, el espacio de inclusión y exclusión. Además, debe presentar alternativas en la que se traten estas discusiones como acentos políticos que deben resolverse mediante procesos democráticos, adopciones institucionales y decisiones a escala transnacional.

En esa misma línea es la apuesta que realiza Seyla Benhabib, confiando a la teoría feminista el desarrollo de un concepto de acción normativa lo suficientemente fuerte como para decir algo significativo frente a los conflictos entre los componentes de la identidad. Esta explicación normativa debe partir de una base filosófica que una el nivel explicativo de diagnóstico y de investigación científico social. Sin embargo, las cuestiones políticas y las luchas de los movimientos deben estar vinculadas a una teoría de la racionalidad (Campillo, 2003). Benhabib, desde una línea de pensamiento que aboga por la defensa de la tradición del universalismo, defiende el proyecto de la Modernidad asentado en la autonomía moral del individuo y universalismo tanto moral como político, comprometido con los ideales de respeto universal hacia cada persona en virtud de su humanidad y reconociendo que la teoría crítica feminista atraviesa una crisis de identidad. Además sustenta que el interés cognoscitivo

más importante para la revalorización de la teoría feminista deben ser las relaciones de género y la constitución social, económica, política y simbólica de las diferencias de género entre los seres humanos. A partir de esta idea, el sistema sexo/género constituye una de las premisas de la teoría feminista.

Sin embargo, la identidad sexual constituye solo un aspecto de la identidad de género, ya que el género, es una categoría relacional y una construcción diferencial que busca explicar la construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Benhabib sostiene que el sujeto y su género están determinados heteronómicamente. Todo ello ha traído como consecuencia desigualdades de género, pero a través del esfuerzo se puede alcanzar la autonomía, incentivada por el ideal regulador de la emancipación, el cual permite fortalecer la capacidad de decisión y la identidad personal de los sujetos. La identidad personal es un producto que se gesta en el proceso de socialización donde el cuerpo es un elemento básico para dar consistencia y continuidad a las experiencias en un primer momento. Posteriormente, a través de un proceso de progresiva diferenciación e individuación establece una creciente independencia frente a los sistemas sociales a la hora de legitimar e integrar sus actos en una biografía coherente. Esta constitución de la identidad está fundamentada por una “unidad narrativa que integra actos e intenciones”. Esta fundamentación se centra en que los procesos de estructuración de posiciones y capacidades, de incorporación de estrategias y narrativas y de interpelación de productos performativos son contestados por las situaciones en que se gestan las componendas identitarias particulares, en las que residen dos componentes fundamentales de la identidad que no se pueden obviar: la progresiva individuación y diferenciación como parte fundamental

de la identidad y la propositividad a partir de la capacidad narrativa de recrearnos y contarnos.

Pero la identidad, como unidad narrativa, no solo se afianza en el potencial de elección, sino también en la efectividad de las elecciones que se ven configuradas por acontecimientos, por la finitud humana, por las circunstancias de nuestro nacimiento; por el contexto, por las condiciones materiales, de raza a la que pertenecemos, por el capital cultural que nos antecede. Todos ellos son elementos que representan la historia de una vida que se conforma como unitaria y contextualizada. Vista la identidad desde una óptica situada y narrada requiere, previamente, de un contexto y de otras personas. Por lo tanto, es ineludible que en el proceso de interacción la construcción narrativa de la identidad compita con visiones de la realidad —a veces enfrentadas— que estimulan la creación de significados alrededor de nosotros mismos y generan relatos identitarios.

Ahora bien, al estudiar los procesos y dinámicas estructurales de socialización e individuación, nos damos cuenta de cómo los discursos, históricamente, han establecido su significación y han dotado de contenidos de vida a los sujetos. Sin embargo, estar constituido por un discurso no es estar determinado por este. Esto se junta con la importancia de la demanda foucaultiana de desmontar los mecanismos, por lo que los discursos excluyen y marginan. Así pues, se considera que no es trivial “una crítica a la racionalidad occidental vista desde la perspectiva de los márgenes, desde el punto de vista de lo que y de quienes son excluidos, suprimidos y deslegitimizados” (Benhabib, 2006a, p. 241).

En el estudio de mecanismos y dinámicas estructurales que con-

forman la identidad de los sujetos y su capacidad política de agencia se requiere un análisis que permita una revisión de los procesos a través de los cuales somos contruidos como sujetos. Al realizar esto se pretende abrir las posibilidades de cambio y la transformación para las identidades genéricas. Su objetivo debe ser situar la razón y el ser moral en contextos de género y comunidad, insistiendo en el poder discursivo de los individuos para cuestionar la ubicación que se nos ha sido asignada en nombre de principios universalistas.

El hecho de acercarse al estudio de los procesos, mecanismos y dinámicas que estructuran la identidad demanda desvirtuar algunas ilusiones ilustradas que se piensan en clave metafísica. Entre ellas, que la razón es autotransparente, autofundante y autojustificada. Para salir del marco trazado por la razón científico-tecnológica moderna en el campo de la política de la identidad se requiere de la razón práctica, que es la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. Este tipo de racionalidad propia de la praxis humana posibilita distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, dentro de una tradición dada, unas costumbres y condiciones culturales que se dan en una comunidad, limitando de esta manera los excesos de abstracción y de fundamentación.

El reconocimiento de una nueva manera de considerar la razón que pueda operar con la incertidumbre y rebatir las hegemonías y los efectos devastadores de la razón instrumental es posible a partir de un concepto de universalismo interactivo, no legislativo, conocedor de las diferencias de género, sensible al contexto y a las situaciones. Este debe contemplar la base de convalidación de afirmaciones de verdad en términos de una teoría discursiva de la

justificación, la visión de un ser humano corporeizado e incrustado, cuya identidad se constituye de modo narrativo, y la reformulación del punto de vista moral como el logro contingente de una forma interactiva de racionalidad y no como un punto de vista intemporal de una razón legislativa.

TERCERA PARTE

**LA CONVIVENCIA DE LOS DISCURSOS
CRÍTICOS Y FEMINISTAS EN AMÉRICA
LATINA. UN ANÁLISIS A TRAVÉS DE LA
PRODUCCIÓN ACADÉMICA DE COLOMBIA,
MÉXICO Y COSTA RICA**

Informe de investigación

Si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestro discurso, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces quizás cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)
(Foucault, 2002, p. 19)

El epílogo es una exposición o un resumen general de la investigación *Convivencia de los discursos críticos y feministas en América Latina. Un análisis a través de la producción académica de Colombia, México y Costa Rica.*

El estudio se emprende con la intención de indagar sobre la categoría de identidad y su presencia en las investigaciones y reflexiones académicas de tres países latinoamericanos: Colombia, México y Costa Rica. Su meta específica es realizar un análisis comparativo entre los discursos del feminismo de inspiración socio-crítica y post-estructuralista y ese mismo discurso en el contexto educativo de los países seleccionados para la investigación. Esta búsqueda se inicia

con la pretensión de determinar qué referentes del concepto de identidad se han tenido en cuenta en la teoría social crítica y postestructuralista educativa y hasta dónde pueden constituir herramientas válidas para el análisis de los procesos educativos y del papel que en ellos desempeña el género en estos contextos.

Para ello, el estudio se apoya en una metodología cualitativa e interpretativa, y, además, se basa en las reflexiones feministas producidas desde la misma línea discursiva (teoría social crítica y postestructuralista), analizando los efectos de sus propuestas en el campo de la educación (Gore, 1996). Este análisis comparativo ha adaptado la herramienta foucaultiana del *régimen de verdad* (Gore, 1996), que se aplica en dos niveles distintos:

1. El primero, como herramienta analítica y de confrontación entre el discurso feminista y el de la teoría educativa, desde donde se investigará el concepto político de las identidades.
2. El segundo nivel se limita a reflexionar sobre la posibilidad de plantear un discurso que integre las propuestas de la teoría feminista examinada.

La aplicación del primer nivel indaga cómo se socializa el proceso de formación ideológica mediante las prácticas socio-discursivas desplegadas en el campo educativo de los tres países. Esta fase nos lleva a revisar tres revistas educativas dirigidas a un público mayoritariamente docente. La investigación se centra en la producción académica de las dos últimas décadas (1990-2010), no solo con un sentido práctico de análisis, sino también para hacer notorias las preferencias de los discursos que se desarrollan en los países estudiados.

El *corpus* del análisis se selecciona utilizando los siguientes cri-

terios: revistas indexadas, con producción constante; revistas con amplio reconocimiento en los espacios académicos de sus países y revistas producidas en las facultades o centros o instituciones dedicadas a la investigación en educación. Con estos criterios se seleccionan las siguientes revistas:

- *Revista Educación y Pedagogía*. Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. Medellín, Antioquia (Colombia). Ha estado presente como órgano difusor y creador de nuevas tendencias y espacios para el posicionamiento de la pedagogía y de los maestros en Colombia durante veintidós años (1989-2011). La *Revista* muestra el rastro de la pedagogía a través de los hitos históricos que impactan a la sociedad y específicamente al sistema educativo colombiano. Teniendo como meta el incidir en la interpenetración de las comunidades científicas de la educación con los campos conceptuales de la pedagogía. Integra las tradiciones internacionales en las reflexiones sobre la pedagogía, en función de dar orientaciones políticas para la construcción de instituciones formadoras de maestros, cuyo reto consiste en crear ámbitos institucionales para la formación y la investigación en medio de una multiplicación de tendencias que recogen las más diversas tradiciones y paradigmas a nivel mundial. Ver: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeyp/issue/archive>
- *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*. Instituto de Investigación Educativa. Universidad Veracruzana. Veracruz (México). Es una publicación de investigación que durante seis años (2005-2011) ha servido de apoyo editorial y plataforma de difusión para el trabajo de los investigadores educativos. Su objetivo principal es difundir resultados y avances de investigaciones realizados en la educación y está constituida por

una colección de artículos bibliográficos que registran tanto el estado de la cuestión como las etapas previas en el progreso de las investigaciones educativas desarrolladas por docentes. La *CPU-e* busca ser también un espacio para la crítica fundamentada, el debate y la reflexión en torno a procesos de coyuntura, y una fuente de recursos prácticos (reseñas, estrategias y métodos de intervención) para las necesidades concretas de los docentes de todos los niveles del sistema educativo. Está dirigida a investigadores nacionales y extranjeros de cualquier área del conocimiento —principalmente hispanohablantes—, cuyos intereses académicos entren en contacto con el campo de las investigaciones en educación, a docentes de educación básica, media y superior, y a estudiantes de posgrado, licenciatura y educación normal. Ver: <http://www.uv.mx/cpue/num3/>

- *Actualidades Investigativas en Educación*. Instituto de Investigación en Educación. Universidad de Costa Rica. San José de Costa Rica (Costa Rica). La revista electrónica es una publicación de carácter académico producida desde hace diez años (2001-2011). Que pretende crear un espacio de análisis, discusión y reflexión en el área educativa, además de difundir la producción que realizan especialistas en esta área y los aportes que se produzcan desde otras disciplinas. Sus objetivos principales son crear una opción ágil y oportuna, tanto para investigadores como para los profesionales en educación, que permita dar a conocer resultados de investigación, así como mantener actualizada a la población interesada en la temática educativa formal y no formal. Ver: <http://revista.inie.ucr.ac.cr/>

En la Tabla 1 se presenta la producción académica de las revis-

tas seleccionadas, en ella se contabiliza el número de artículos de educación publicados entre los años de 1990 al 2010 y el número de artículos que tocan la temática de género y educación, para la misma época.

Tabla 1. Producción académica de las revistas seleccionadas

Revistas seleccionadas	Números de artículos publicados de enero de 1990 a diciembre de 2010	Artículos relacionados con la temática del feminismo (o del género en educación)
<i>Revista Educación y Pedagogía</i> . Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. Medellín, Antioquia (Colombia)	290	39
<i>CPU-e, Revista de Investigación Educativa</i> . Instituto de Investigación Educativa. Universidad Veracruzana. Veracruz (México)	235	47
<i>Actualidades Investigativas en Educación</i> . Instituto de Investigación en Educación. Universidad de Costa Rica. San José de Costa Rica (Costa Rica)	392	26
Total de artículos	917 artículos	112 artículos

Seleccionado el *corpus* de análisis, esta investigación toma como referente un total de 112 artículos.

En la Tabla 2 se muestran los niveles y categorías de análisis de la información.

Tabla 2. Líneas generales de análisis de la información

PRIMER NIVEL: Análisis comparativo de los discursos del feminismo de inspiración socio-crítica y postestructuralista con los discursos de inspiración socio-crítica y postestructuralista educativa presentes en las revistas.

Análisis de líneas discursivas que operan paralelamente en la teoría crítica educativa.

Análisis de los objetivos, las prácticas y sus efectos en la teoría educativa.

Tratamiento de la categoría de identidad en la teoría educativa.

Funciones y objetivos perseguidos desde la teoría feminista y la teoría educativa.

Técnicas y prácticas específicas en el discurso feminista y en el educativo.

Instituciones educativas como lugar donde se establecen las prácticas educativas.

SEGUNDO NIVEL: Discursos no previstos y vinculados a la investigación.

En el análisis de la información se aprecian cuatro vías de recepción de la teoría crítica en los discursos educativos de los países seleccionados: la primera línea se enmarca en la reivindicación del socialismo; una segunda línea está influenciada por la contribución de Michel Foucault, reconociendo la productividad del poder; una tercera línea está centrada en el discurso de la política cultural, basado en la descolonización del saber, y una cuarta línea consiste en afrontar la educación como práctica social siguiendo la línea de la sociología de Pierre Bourdieu.

Estas cuatro vías conviven entre sí y presentan sus puntos de vista sin exhibir ninguna confrontación. En el discurso feminista latinoamericano podemos decir que hay una preocupación por contextualizar la pedagogía feminista, pero no parece que existan líneas concretas con las que se identifique dicho discurso.

Al presentar gráficamente la producción discursiva de cada país

observamos las tendencias ideológicas desde donde se produce el discurso educativo y la presencia del discurso feminista en dichos países, esto se muestra en la Figura 1:

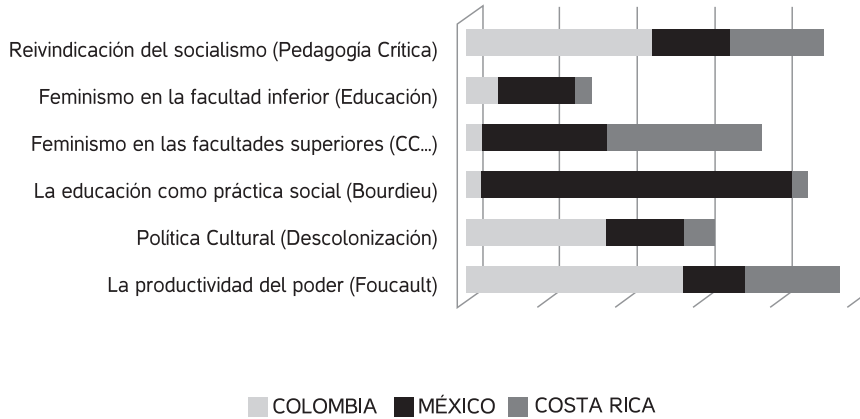


Figura 1. Tendencias discursivas en los países estudiados

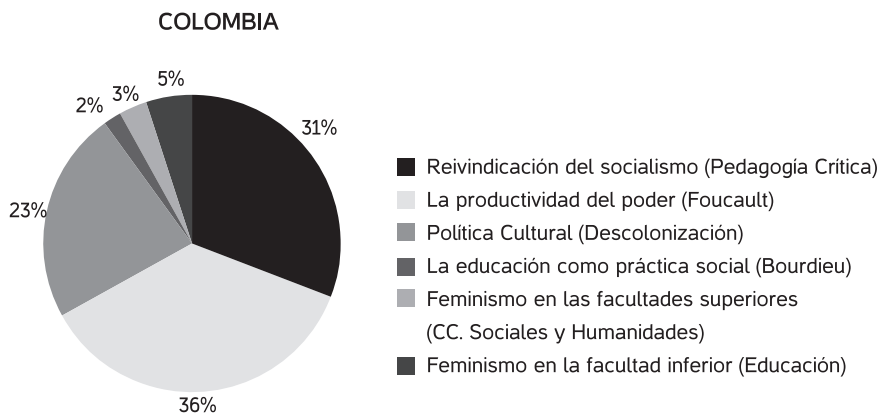


Figura 2. Discursos presentes en Colombia

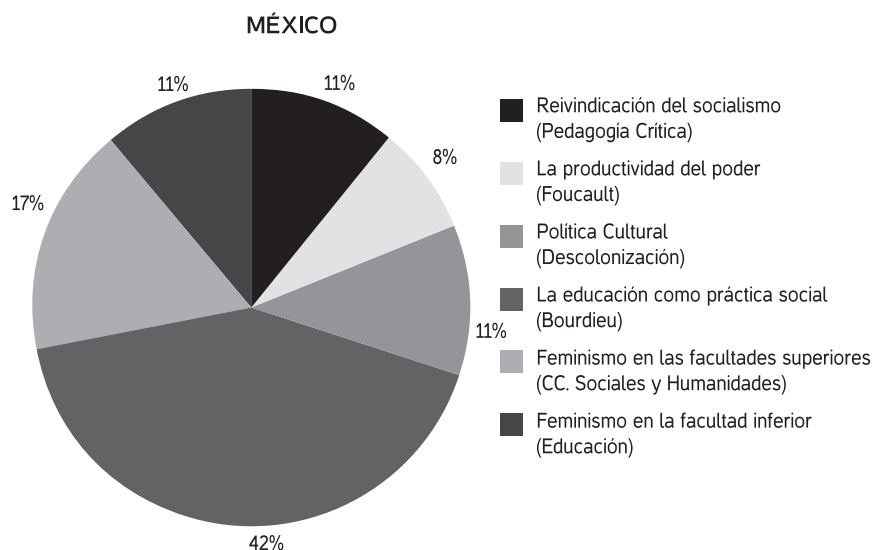


Figura 3. Discursos presentes en México

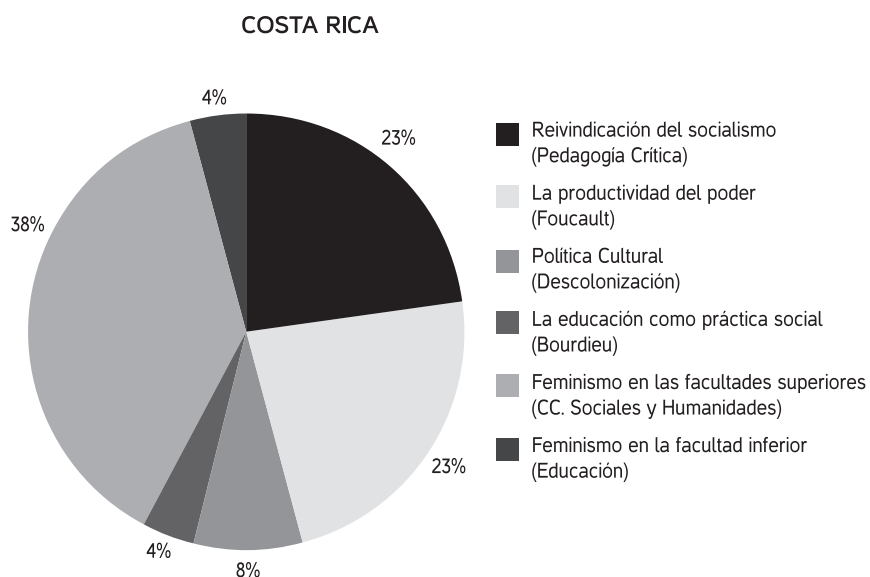


Figura 4. Discursos presentes en Costa Rica

La reivindicación del socialismo

La primera línea de discurso presente en las revistas considera la pedagogía como una relación de poder. Los autores más mencionados en esta línea dentro de los artículos seleccionados son Giroux, McLaren, Passeron y Bernstein. Todos ellos tienen en común la referencia al ejercicio docente escolar y sus escritos crítico-pedagógicos se articulan con sus estudios de sociología de la educación. Siguiendo la línea de la Pedagogía Crítica, autores como Flórez (2006) en Colombia, muestran un compromiso con una visión política determinada. Continuando la ideología de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se puede apreciar que su pensamiento reivindica el peso de lo estructural, la presencia de la economía y el valor que todavía mantiene la categoría de clase social. Su discurso se enmarca en un enfoque posibilista ante las injusticias y desigualdades sociales, pero hay que examinar la interrelación entre la opresión de raza, las diferencias de clase y discriminación por razón de género, opresiones que se perpetúan por medio de la escolarización. Los discursos planteados desde esta línea se focalizan más en la articulación de un proyecto pedagógico que de una práctica pedagógica; es decir, están más centrados en una visión social para el trabajo de los maestros que en convertirse en líneas orientadoras para la práctica docente. Todo ello muestra la visión de los maestros que trabajan para crear una ciudadanía politizada capaz de luchar a favor de diversas formas de vida pública e informada por la igualdad y la justicia social. Flórez Ochoa (2006) expone:

Frente a esta perspectiva se levantaba el movimiento estudiantil de la década del setenta, contra el imperialismo, la tecnología educativa, el conductismo y las políticas de instrumentalización de la enseñanza financiadas por el Banco Mundial. Se volvió lugar común la crítica radical a la escuela

y a sus prácticas pedagógicas como prácticas de dominación y de alienación. Iván Illich llamaba a la desescolarización total desde Cuernavaca (1968) y Basil Bernstein proclamaba que el discurso y las prácticas pedagógicas no eran más que dispositivos de dominación mediante los cuales las clases dominantes se hacían con el control de la escuela y de toda la sociedad (p. 67).

En referencia a la teoría crítica educativa y a su compromiso con las reivindicaciones sociales, hay un mayor número de publicaciones en la *Revista Educación y Pedagogía* (Colombia):

- “Análisis del concepto de enseñanza en las teorías curriculares” de Lawrence Stenhouse y José Gimeno Sacristán (Cada-vid, 2004, pp. 143-152);
- “La dimensión pedagógica. Formación y escuela nueva en Colombia” (Flórez, 1996, pp. 197-219);
- “Hacia una nueva cultura educativa” (Flórez, 2006, pp. 61-69);
- “Hacia un nuevo humanismo. Modernidad, educación y derechos humanos” (Gómez, 1996, pp. 510-516);
- “Estado, mercado y textos escolares. Notas históricas para un modelo teórico” (Naradowski & Manolakis, 2001, pp. 27-38);
- “Hacia nuevas formas de ver y sentir la pedagogía y la educación” (Quiceno, 2000, pp. 125-130).

Estos autores desarrollan, a grandes rasgos, las siguientes reflexiones: la reducción de la distancia entre los investigadores y los maestros como un asunto que debe interesar a un importante sector de los pensadores de la educación en el mundo, presentando como modelo a seguir la Teoría Crítica del Currículo (TCC), la cual ha buscado construir un marco explicativo para conseguir que los

maestros investigaran en sus aulas y que, a la vez, esta tarea no se convirtiera en una carga más en su plan de trabajo. Es decir, para esta teoría, los profesores deben hallarse íntimamente implicados en el proceso investigativo.

El poder como instancia productiva. La contribución de Michel Foucault

En las revistas analizadas, sin duda alguna, el discurso más significativo es el de Foucault. Desde una lectura foucaultiana, uno de los problemas susceptibles de análisis del discurso es el estudio de la relación poder-saber en las prácticas de enseñanza-aprendizaje: en términos generales, se puede decir que los académicos colombianos Caruso (2003), Dussel (2003), Granja (2003), Kohan (2001), Palacio (2004), Quiceno (2003), Restrepo (2003), Runge (2003), el investigador costarricense Mato (2001) y el mexicano Buenfil (1997) comparten la autocrítica acerca del poder, el lenguaje, el deseo y la representación, como categoría discursiva, apreciándose dos corrientes de análisis: Una primera corriente trabaja en el cuestionamiento de los discursos y los argumentos que sustentan los programas educativos, los significados y las prácticas discursivas, utilizando la noción de arqueología acuñada por Foucault, como método de análisis. La segunda línea aborda los efectos de la historia y el poder y las prácticas de poder-saber en la gestión de los discursos.

En el marco de estas reelaboraciones, las preguntas orientadoras para las nuevas lecturas son las siguientes: ¿cómo configura el discurso curricular el poder y qué conocimientos se ven privilegiados? ¿a qué intereses responde el currículo y qué grupos sociales se ven excluidos? ¿quién participa con autoridad del discurso, quién escucha y quién es ignorado? ¿cuáles son las categorías dominantes, es decir, los valores y las ideologías que median los principios

organizativos en la construcción curricular? ¿en qué condiciones sociohistóricas se producen los discursos curriculares?

Si bien, hay un cierto giro postestructuralista en los intelectuales anteriormente señalados de los países examinados, en principio parecen dispuestos a aceptar el cuestionamiento de las grandes descripciones, la regulación de la experiencia social y moral, la necesidad de reestructurar los límites del significado, el deseo y la diferencia, la importancia de lo contingente, lo específico y lo histórico. De igual forma, se pide que se mantengan aquellos elementos estratégicos modernistas que contribuyen a la política de la democracia radical.

El giro en torno a la investigación educativa se puede observar en sus inicios en el contexto de reflexiones como la expresada por Palacios Mejía (2004):

La investigación en educación se abre como una posibilidad de comprender nuestra situación, nuestras condiciones reales de existencia, aprovechando la experiencia del mundo que tienen los individuos y las comunidades educativas, sin necesidad de mucha parafernalia tecnológica y estadística, porque valorizamos en el conocimiento lo que nos ha pasado, lo propio, lo vivido, lo experimentado, lo compartido, lo expresado en el habla, en la vida cotidiana, en la cultura, en la intuición, en el diálogo y en las transacciones e interacciones que permiten prever y podar las posibilidades del futuro. Abordar, pues, el mundo como totalidad en toda su complejidad es pretensión de dioses y de filósofos. Entre otras cosas, porque no estamos fuera del mundo, estamos dentro, aquí y ahora; la mirada total es imposible. Además, el mundo no tiene límites,

¿QUÉ HACER CON LA IDENTIDAD DE GÉNERO?
¿Subvertirla, situarla o disolverla?

es inabarcable; por esto no es un sistema. Lo que el mundo constituye es precisamente nuestro horizonte universal de experiencias, al cual tenemos acceso si logramos una mejor experiencia educativa y cultural (p. 127).

Si retomamos el argumento del poder y la interpretación que de Foucault realizan los autores que escriben en las revistas seleccionadas, vemos que el poder es entendido de un modo productivo. El análisis del poder se ha focalizado en identificar los sistemas de ideas que normalizan y construyen las reglas que cimientan las acciones diarias en diversos espacios educativos. También se ha centrado en estudiar la unión de los principios de gubernamentalidad que organizan la acción individual y la participación colectiva. Igualmente se ha tenido en cuenta la forma en que los efectos del poder se reflejan en el deseo y en las disposiciones y sensibilidades de los sujetos. La visión foucaultiana está nutriendo discursos en torno al poder y su circulación a través de las prácticas institucionales, los discursos de la vida cotidiana y cómo operan en la construcción de las subjetividades.

La gran influencia marcada por este autor en la educación se debe a que ha proporcionado un cambio en las formas de estudio de las políticas involucradas en las prácticas educativas. También hay que subrayar su aportación de herramientas de análisis para estudiar los modos en los que los sujetos construyen límites y posibilidades, su identidad, así como las alternativas hacia espacios de expansión de la libertad de los sujetos.

El cambio educativo como forma de política cultural

En el campo de la educación se realiza una serie de replantea-

mientos acerca de sus fines, entre los que se hallan la construcción de la ciudadanía democrática representada en concreciones de derechos relacionados con “las políticas de reconocimiento”. Uno de los temas centrales de las reformas educativas que se están generando en América Latina hace referencia a la afirmación de la igualdad de oportunidades. Esto significa hoy, principalmente, dos cosas: lo primero es la igualdad de todos ante la educación básica y gratuita, en la que se nivelan las condiciones de partida, y lo segundo, la garantía de igualdad de ingreso en los niveles postobligatorios en función de la capacidad y el mérito de los sujetos. Ambos tipos de igualdad significan solamente igualdad de acceso al conocimiento.

Desde esta noción, la reflexión se enmarca en un dilema: la escuela realiza una distribución de conocimiento desde lo más básico hasta lo más cualificado —lo que implica competición interna— pero, por otro lado, la conciencia pública exige que todos/as puedan ejercer el derecho a la máxima educación posible. Por lo tanto, la escuela no puede actuar como igualadora y como instrumento que establezca y refuerce distinciones.

A partir de esta óptica, la inclusión en la igualdad que le corresponde a la educación debe estar enmarcada en la necesidad de repensar y de resignificar la heterogeneidad de seres humanos que habitan en el contexto y hacer reales los principios de igualdad que promulga el ordenamiento constitucional: Colombia (1991), Costa Rica (reformas de 2003), México (reforma de 2004).

Este marco introductorio de reflexión educativa se incorpora desde el ámbito de las “políticas de identidad”, debate anclado mayoritariamente en las Facultades de Educación, siendo Colombia y México

los países con mayor producción académica referente a esta temática. Si bien, estas líneas de análisis enmarcan las reflexiones de los investigadores, también reconocen que hoy es la educación la que tiene las claves para resolver un problema que será determinante en la sociedad del futuro: la distribución equitativa del conocimiento.

Los puntos de reflexión que nos proporcionan las fuentes escritas en las que se basa el análisis están centrados en estudiar las funciones de la educación. Los temas que preocupan a los académicos latinoamericanos de esta corriente teórica se expresan en preguntas orientadoras como la siguiente: ¿de qué conocimiento e investigación se habla cuando se trata de conocimiento o de investigación? Siguiendo el juego de palabras es posible cuestionarse: ¿de quién es el conocimiento?, ¿para qué y para quién es el conocimiento? Se puede ir más allá si se pluraliza a los sujetos de las oraciones anteriores: ¿es posible obtener otras preguntas y respuestas si se interroga a los contextos, a la escritura académica, a la producción de conocimiento y a la investigación?

Estos interrogantes permiten acercarnos al discurso académico de la política cultural como un esfuerzo intelectual y una forma de acción social que se identifica con los movimientos sociales emergentes (indigenismo, afrodescendientes, ecologistas), coincidentes en la búsqueda de tácticas políticas no tradicionales y nuevas estructuras de organización. Es por ello que su base de búsqueda son las nuevas formas de concepción y producción de conocimiento, alejadas de los centros tradicionales, los sujetos típicos (académicos) y las formas de circulación del conocimiento. De esta manera se pone en tela de juicio lo que es “conocimiento e investigación” y, en particular, los mecanismos para producir lo que se ha llamado

“la colonialidad del poder”, mecanismos que validan y legitiman las lógicas y las jerarquías sociales y epistémicas imperantes⁵².

Estos problemas tienen presencia en los artículos publicados en la Revista *Educación y Pedagogía* (Colombia):

- “Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia ¿Interculturalizar la educación?” (Rojas, Castillo, 2007, pp. 11-24);
- “Interculturalidad, colonialidad y educación” (Walsh, 2007, pp. 25-35);
- “Saberes profanos: reflexiones en torno a la investigación social en el seno del diálogo intercultural” (López, 2007, pp. 151-169);
- “Siguiendo las huellas de los mayores: la educación propia para la defensa del territorio y la cultura” (Micanquer, 2007, pp. 91-94);
- “Educación conquistada y propia” (Epieyú, 2007, pp. 79-82);
- “Pedagogías ancestrales y prácticas de sabiduría” (Cabrera, 2007, pp. 61-67);
- “La interculturalidad: una búsqueda desde las propuestas educativas de las comunidades afrodescendientes en Colombia” (Cassiani, 2007, pp. 97-105);
- “Para ser... en tanto somos un cambalache de sentidos. Pedagogía intercultural una contribución para la equidad” (Rojas, Henao, 2004, pp. 107-119).

52 Es posible apreciar desde esta línea de pensamiento que más que un movimiento ideológico unificado es una tendencia, con temas y preguntas débilmente conectados que se sirven de varias teorías y metodologías. Entre ellas destacan los estudios culturales etnográficos, la deconstrucción, algunos referentes de la teoría feminista y el psicoanálisis, que pretende, desde los diferentes discursos, dar una respuesta a los límites y posibilidades de la convivencia pluricultural, multiétnica y diversa en América Latina.

Un grupo de intelectuales mexicanos, reflexionando desde el marco de las políticas de reconocimiento, han realizado una producción significativa, ya sea teorizando sobre el colonialismo o instrumentalizando sus ideas en el espacio educativo. Entre la producción significativa presente en *CPU-e*, se presentan autores que se vinculan al análisis en clave de “colonialidad del poder” con artículos como los siguientes:

- “Un diálogo entre multiculturalismo y democracia” (Figueroa, 1993, pp. 8-40);
- “¿Repensarnos en lenguas extranjeras?” (Eguinoa, 1993, pp. 8-37);
- “La recurrencia de las esferas o los espejismos de América Latina y Occidente” (Espejo, 2002, pp. 33-54);
- “Y fue posible el sur” (Follari, 2000, pp. 113-133);
- “Se levanta en el mástil mi bandera... Reflexiones en torno al nacionalismo mexicano en educación” (Sigüenza, 2010, pp. 15-32).

Por su parte, en Costa Rica y en una reflexión paralela, se han publicado artículos como los titulados:

- “La política exterior norteamericana desde la óptica educativa del vecino del sur” (Cashman, 2007, pp. 8-22);
- “Reflexiones para consolidar la ética intercultural a través de la educación en valores y la educación intercultural” (Zambrano, 2008, pp. 1-18).

Los autores mencionados se apoyan en la teoría de la colonia-

lidad del poder desarrollada por Quijano (2000)⁵³, que intenta mostrar cómo la expansión del proceso colonizador de Europa sobre América dio forma a las jerarquías sociales basadas en la idea de raza (la naturalización de rasgos biológicos como diferencias sociales). Estas permitieron “naturalizar” un orden social de dominación de unas poblaciones sobre otras, afrontándolo como una dinámica constitutiva del progreso de la Modernidad. También pretende mostrar cómo esta colonialidad se encuentra en la base de las formas de clasificación social y de la emergencia de identidades como las del indio o las del negro. Para ello marca poblaciones que desde entonces se hallan reducidas a una condición de otredad en relación con los sectores dominantes de la población –asumidos como blanco/mestizo– y considera a los sujetos subalternizados como locales, tradicionales y carentes de agencia, frente a los intereses y proyectos de los sectores dominantes. Todo esto se ve a través de un conocimiento eurocéntrico que se presenta como universal y científico.

En este proceso, la escuela, la academia y las nuevas políticas educativas han ocupado un lugar y una función determinante, en tanto que reproducen dichas lógicas de representación esencializando la otredad de las poblaciones subalternizadas, sobre quien se ha construido una imagen que los ubica como objetos “exóticos”, vestigios del pasado salvaje, reductos de identidad o sociedades en transición a la Modernidad.

53 La “colonialidad del poder” es un referente teórico –un eje– que pretende elaborar reflexiones fundamentales del patrón de poder la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces se infiltra en las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica y el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo, en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico y pretende reflexiones teóricamente necesarias acerca de las implicaciones de esa colonialidad del poder respecto de la historia de América Latina.

Los soportes teóricos que acompañan a esta visión son los estudios poscoloniales y subalternos, basados en las lecturas de Spivak (1988) sobre las relaciones entre representaciones, conocimiento y poder, así como las críticas de Chakrabarty (2002) a la historia colonial.

Según Walsh (2005b), la discusión está centrada en que el conocimiento tiene una relación con y forma parte integral de la construcción del sistema-mundo moderno-capitalista y está marcada geohistóricamente, geopolíticamente y geoculturalmente; tiene valor, color y lugar de origen (Walsh, 2005, p. 34).

Educación como práctica social: un análisis a partir del método del socioanálisis de Pierre Bourdieu

El marco conceptual de los académicos mexicanos está representado por una corriente de pensamiento centrada en la sociología de Pierre Bourdieu, que utiliza el método del socioanálisis en el que se integra el enfoque estructuralista y constructivista de la realidad social. La sociología de Pierre Bourdieu permite la aproximación conceptual para entender la forma en que se llevan a cabo los procesos de reproducción y diferenciación social dentro de una sociedad determinada. En este sentido, emplea las nociones de sistemas simbólicos y relaciones de poder para explicar las formas en que son construidas las clases sociales (espacios sociales).

En la búsqueda de una visión más amplia, los académicos representados por la Universidad Veracruzana y la UNAM —con mayor producción académica en la revista *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*— proyectan la posibilidad de asimilar a la categoría de

representación social⁵⁴, los conceptos de espacio y posición social, *habitus*, capital y tomas de posturas y estrategias como una forma de establecer relaciones de complementariedad entre la sociología y la psicología social.

En *CPU-e, Revista de Investigación Educativa* de la Universidad Veracruzana se pueden apreciar diversos artículos que abordan el análisis del pensamiento de Bourdieu y las herramientas para el estudio del espacio educativo. Se pone especial énfasis en dos ideas principales: lucha de clases e historia de los campos sociales. Estas dos líneas son importantes, ya que explican cómo se estructuran los campos, a través de una lucha interna del agente social, para apropiarse del capital específico de cada campo y, al mismo tiempo, entender que dichas estructuras no son naturales sino que son consecuencia de la historia de esas mismas luchas.

El método del socioanálisis⁵⁵, propuesto por Bourdieu como el

54 La representación social constituye una forma de pensamiento social en razón a que surge en un contexto de intercambios cotidianos, de pensamientos y acciones sociales entre los agentes de un grupo social; por esta razón, también es un conocimiento de sentido común que, si bien surge y es compartido en un determinado grupo, presenta una dinámica individual, es decir, refleja la diversidad de los agentes y la pluralidad de sus construcciones simbólicas. Este pensamiento social se distingue de otras formas de pensamiento como la ciencia, el mito y la ideología. No obstante, puede mantener con estas algún tipo de relación. El hecho de que las representaciones sean generadas y compartidas socialmente no significa que sean genéricas, es decir, que existan representaciones sociales universales a todos los objetos de la realidad social; por el contrario las representaciones surgen respecto a objetos específicos y varían según su naturaleza. Al mismo tiempo, las representaciones no constituyen objetos que se encuentran suspendidos en forma etérea en el espacio social, sino que están incorporadas (integradas al espacio simbólico) en el pensamiento de un agente por un proceso de construcción. Sobre este tema, ver Araya Umaña, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para la discusión*.

55 Vázquez (2002) explica que el “socioanálisis es un ejercicio de reflexión crítica en la que el investigador se transforma en el punto de mira del análisis sociológico. La estrategia consiste en objetivar al propio objetivador (etnólogo, sociólogo, lingüista) de manera que salgan a la luz los sesgos introducidos por su visión intelectualista de las prácticas sociales. La primera ruptura, realizada en el momento estructural del análisis y destinada a ahuyentar toda posible proyección subjetiva sobre lo estudiado, debe ser completada por una segunda ruptura que transforma al investigador en un punto de mira del análisis sociológico... Este trabajo es entendido como un socioanálisis... un ejercicio de reflexión crítica que pretende exorcizar las condiciones materiales y los presupuestos prácticos y cognitivos de la mirada objetivadora” (p. 79).

procedimiento de reflexividad científica, es en el que los académicos mexicanos enmarcan sus trabajos, apoyados en la recopilación realizada por Cecilia Flachsland en el texto *Capital cultural, escuela y espacio social* (2005).

En el intento de develar la distribución desigual de los bienes culturales y saber dónde se presentan con mayor fuerza las luchas simbólicas, los académicos mexicanos se centran en el trabajo *Los estudiantes y la cultura* (1967) (traducción de la obra de Pierre Bourdieu en colaboración con Jean-Claude Passeron: *Les Héritiers. Les Étudiants et la Culture*. París: Minuit (1964) y del texto *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (1977) (traducción de la obra de Pierre Bourdieu en colaboración con J. C. Passeron: *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'Enseignement*. París: Minuit, 1970), en el que Bourdieu y Jean Claude Passeron buscan en el campo específico que constituye al sistema de enseñanza las formas en que se contribuye a reproducir las desigualdades sociales. “En *Les Héritiers* (1964), Bourdieu y Passeron, utilizando técnicas de cuestionarios y análisis multivariados, entrevistas y observación etnográfica logran mostrar los factores que deciden el éxito y el fracaso escolar, “el más decisivo es el de la “herencia cultural” y, secundariamente, los recursos económicos” (Vázquez, 2002, p. 56). En *La Reproduction* (1970) Bourdieu y Passeron desarrollan las bases de la noción de “violencia simbólica” aplicada al sistema de enseñanza. El análisis de la institución escolar como mecanismo que reproduce las desigualdades sociales y las presenta como diferencias naturales de inteligencia o de méritos, permiten a las clases dominantes disimular y legitimar su privilegios y su propia dominación. Al ser aceptados y reconocidos como válidos los veredictos escolares, se asume la posición de ventaja como una diferencia de capacidad y la de desventaja, como una especie

de destino o una falta de esfuerzo (Vázquez, 2002, pp. 147-176). “Lo que singulariza, no obstante, a la violencia simbólica es que se hace aceptar y reconocer como legítima porque los dominados –y los dominantes– desconocen su condición de violencia, su arbitrariedad. Las diferencias que establece, las exclusiones que preescribe son aceptadas como si derivaran del orden natural de las cosas” (Vázquez, 2002, p. 150).

Los temas como la neutralidad y objetividad de la escuela, la escuela vista como mecanismo de movilidad social, el análisis de los *habitus*⁵⁶ y las maneras de reproducir sus disposiciones en función de una trayectoria escolar y una determinada posición social en el interior de un campo, ocupan reflexiones importantes en la revista. Además, se observa una producción que trabaja en torno a la capacidad de los agentes para transformar las estructuras a pesar de que se presenten como naturales, y se aprecia en estos la continua apuesta y afirmación de que es a partir del conocimiento desde donde hay oportunidades de transformación.

La producción académica en torno al pensamiento de Bourdieu y su influencia en el marco educativo mexicano se aprecia en el homenaje que se rinde al autor en la Revista *CPU-e* y que servirá como punto de partida para diversas reflexiones intelectuales. En

56 El *Habitus* son sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1990, p. 105). Por lo tanto, constituye un sistema de disposiciones, es decir, inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de una cierta manera, interiorizadas e incorporadas frecuentemente de un modo no consciente por cada individuo, a partir de sus condiciones objetivas de existencia y de su trayectoria social (Casillas, 2002, p. 45).

el año 2002, en Colección Pedagógica Universitaria Nos. 37-38 que publica la revista rinden homenaje a su trayectoria investigativa, traduciendo al español sus obras con el objetivo de conocer y profundizar en sus argumentos.

Hasta ese momento, en palabras de Giménez (2002), a Bourdieu se le conocía en México de manera superficial, dogmática, a causa de la producción de obras sintéticas y manualistas que redujeron sus propuestas a una anticuada variante del marxismo tradicional. Giménez (2002) señala que a partir de las reservas que se presentaron para su recepción en América Latina, Bourdieu se constituyó en un mito, por lo que se le conocía mal y poco. A ello contribuyó la barrera idiomática y la lentitud de la traducción de sus obras al español. La Revista *CPU-e* presenta la traducción del Capítulo II “El conflicto de las facultades” de su texto *Homo academicus* (1984). Este artículo se toma como un referente y una propuesta analítica para pensar los asuntos de la educación superior en México.

En esta misma estela hay que destacar producciones científicas como:

- “La formación de profesores a nivel universitario: la negación del problema” (Follari, 2002, pp. 9-21);
- “Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu” (Giménez, 2002, pp. 9-17);
- “El testamento académico y político de Pierre Bourdieu” (Zavaleta, 2002, pp. 18-30);
- “El conflicto de las facultades de Emmanuel Kant. Una de las referencias principales para la elaboración del *Homo academicus* de Pierre Bourdieu” (Casillas, 2002, pp. 31-45);

- “Campo, fuera de campo, contracampo” (Portnoy, 2002, pp. 46, 52);
- “Pierre Bourdieu y la complejidad social” (Follari, 2003, pp. 16-28);
- “¿Eres maestro normalista o profesor universitario? La docencia cuestionada” (Eguinoa, 2002, pp. 29-37).

Y reseñas como:

- *De las vacas sagradas y otras especies*, de Pierre Bourdieu (2000) (Suárez, 2002, pp. 38-42);
- *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, de Pierre Bourdieu (1989).

El impulso dado a Bourdieu en la revista mexicana se aprecia en los diversos artículos que simpatizan con sus obras y utilizan sus referentes y nociones para el análisis social y la instrumentalización de sus ideas en el espacio académico.

En años posteriores, hay que destacar la publicación de trabajos como:

- “El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu y su aplicación a los estudios de género” (Córdova, 2003, pp. 7-19);
- “Académicos: un botón de muestra” (Beltrán, 2003, pp. 321-329);
- “La educación en debate, una lectura necesaria para los académicos” (Sánchez, 2004, pp. 94-108);
- “La universidad de papel” (Porter, 2006, pp. 12-22);
- “Las políticas hacia los académicos en las últimas décadas” (Grediaga, 2005, pp. 23-40);

- “El fin de los herederos” (De Saint, 2006, pp. 6-12);
- “La teoría de las representaciones sociales y la perspectiva de Pierre Bourdieu: una articulación conceptual” (Piñero, 2008, pp. 12-30);
- “Los jóvenes no se ven como el futuro. ¿Serán el presente?” (García, 2009, pp. 9-15);
- “Entre el fracaso y la integración. Los estudiantes de nuevo ingreso en la Universidad Autónoma de Ciudad de México” (Parra, Pineda, López, 2009, pp. 16-36).

Y la reseña del libro:

- *La educación de las élites. Aspiraciones, estrategias y oportunidades*, de Guillermina Tiramonti y Sandra Ziegler (Coords.) (2008) (Ortiz, 2010, pp. 37-41).

La importancia de estas líneas de investigación está justificada –en gran parte de la producción intelectual mexicana– por la oportunidad que da el estudio de la representación social como herramienta útil para entender la idiosincrasia de los diversos grupos sociales y los elementos que entran en juego al analizar las prácticas escolares. Se presentan coincidencias en los retos que debe asumir la investigación educativa en la actualidad, pues consiste en participar en la producción de conocimiento acerca de las maneras en que las trayectorias escolares contribuyen a la configuración del *habitus* y las identidades de los estudiantes.

Feminismo en la facultad inferior (Educación) y las facultades superiores (Ciencias Sociales y Humanidades)

Al centrar la investigación en el discurso feminista encontrado en los documentos de análisis, se puede apreciar que existen dos

discursos que se originan en la academia, pero dependiendo de su procedencia, los puntos de vista de la educación y el género tienen una percepción diferente.

En el estudio realizado a la producción feminista que se ha publicado en las revistas estudiadas, se aprecia que si bien existe una preocupación por contextualizar la pedagogía feminista, no parece que existan líneas concretas con las que se identifique dicho discurso.

Se observa un discurso feminista que se bifurca en dos líneas que operan de forma fragmentada: el feminismo de las facultades superiores (Ciencias Sociales y Humanidades) y feminismo de la facultad inferior (Educación)⁵⁷, donde se aprecia la disidencia entre una parte simbólicamente más prestigiosa del campo académico (los estudios de género en las Facultades de Ciencias Sociales y Humanidades) y una parte simbólicamente más devaluada (destinada a la formación de maestros, de prácticos).

La siguiente figura muestra la producción académica relacionada con la temática de género y educación, apoyada en la distinción que hace Bourdieu en torno a la escisión en Occidente a la establecida entre el teórico y el técnico, lo contemplativo y lo activo, el trabajo intelectual y el manual.

Al intentar abordar analíticamente la producción académica desde el feminismo es posible apuntar que existe poca conversación (en cuanto al diálogo hecho público) entre la pedagogía feminista

57 Esta distinción entre campos académicos inferiores y superiores viene de la obra *Homo academicus* de Bourdieu (2008).

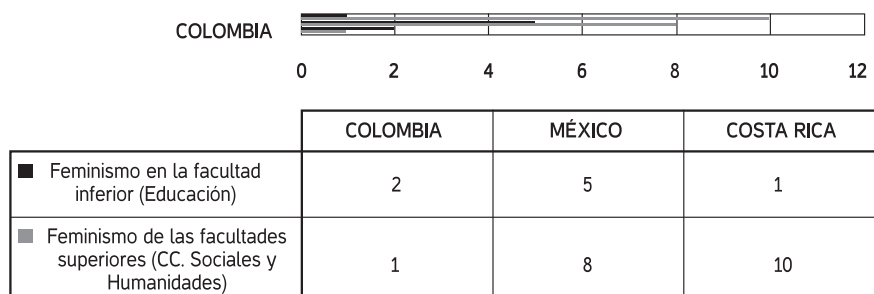


Figura 5. Presencia discursiva del feminismo de las facultades superiores (Ciencias Sociales y Humanidades) y el feminismo de la facultad inferior (Educación)

derivada de los estudios sobre la mujer y la que procede de las Facultades de Ciencias de la Educación. Sin embargo, se hace un esfuerzo por interrelacionar los discursos feministas provenientes de los estudios de género en las Facultades de Ciencias Sociales y Humanidades y los discursos sobre el género que se producen en las Facultades de Educación, pero este esfuerzo no logra superar la marginación histórica de las mujeres y de la perspectiva feminista en el ámbito académico.

Si ahondamos una vez más en el porqué de la ausencia del feminismo en las facultades superiores (Ciencias Sociales y Humanidades) y, más aún, en la facultad considerada inferior (Educación), en la cual requiere una presencia indispensable (a excepción de la producción costarricense, donde la representación es mayor) nos conduce a sintetizar conclusiones en esta presentación. Si bien se aprecia una preocupación por contextualizar la pedagogía feminista, no parece que existan corrientes concretas con las que se identifique dicho discurso. Tampoco hay propuestas pedagógicas que se puedan desarrollar teniendo en cuenta los contextos, aunque se sustenten en estos recursos teóricos para sus análisis (Foucault,

Derrida, Bourdieu) y se apoyen en el mismo autor (Paulo Freire) como teórico que abre una posibilidad de cambio. En consecuencia, el discurso pedagógico feminista parece no aportar nuevos referentes teóricos asimilables al discurso educativo.

Cuando se intentan conocer las causas de la inexistencia de un mutuo reconocimiento de participación y el porqué de la insularidad que reduce el impacto del trabajo feminista en el campo de la educación y viceversa, resulta conveniente explicar que, aunque una de las ventajas del discurso feminista de la coeducación muestra un progreso constante, el feminismo reduce su impacto al proyectarse como el discurso que “sabe” cómo educar respaldándose en una concienciación comprometida.

El límite que tiene el discurso feminista en educación es que la concienciación no puede ser un requisito formal. La institucionalización del feminismo por encima de los contextos “libres y voluntarios” no contempla que se deba tener en cuenta que todo proyecto educativo de transmisión de saber está involucrado en relaciones de poder que definan qué es lo que transmitimos y cómo lo transmitimos. Si la relación de poder implica un grado de violencia e imposición sobre otro y corre el riesgo de cometer injusticias, la escuela debe ser más abierta y móvil. La visión feminista presenta dificultades para explicar las diferencias no solo de sexo/género sino también de clase, raza, etnia, sexualidad, religión, edad y conocimiento, logrando en algunos ámbitos producir resistencia.

Otro elemento que requiere un análisis comparativo es el estudio de la categoría de género. La adición del “género” como palabra políticamente correcta, que empieza a aparecer tímidamente en el discurso educativo de la teoría crítica en los países estudiados, resulta

inadecuada. Las lecturas educacionales sobre género, sin abrazar la teoría feminista y reflexionar sobre sus trabajos, devalúan los mensajes relativos y marcados por dicha categoría.

La marginación histórica de las mujeres y de la perspectiva feminista en el ámbito académico contribuye a explicar –no a excusar– la falta de compromiso por parte de la pedagogía crítica con la teoría feminista. Al descubrir esta misma marginación, la pedagogía feminista ha ignorado gran parte del trabajo crítico que se ha producido desde la educación y no la ha tomado en cuenta para construir un discurso pedagógico feminista y esto tal vez haya contribuido a prolongar la marginación de su perspectiva.

Por otro lado, en la búsqueda de la identificación de oportunidades presente en las dos líneas de producción académica se localizan ventajas que se deben tener en cuenta para un posible acercamiento de posturas. Una de ellas es que la variedad de discursos pueden revelar sus particulares ambigüedades, pero a su vez estas son formas de generar marcos de propuestas para comprender cómo se crean discursos contrahegemónicos.

CUARTA PARTE

**APORTES TEÓRICOS PARA
LA REVISIÓN DE LA CATEGORÍA
DE IDENTIDAD EN EL DISCURSO
EDUCATIVO DENTRO DEL CONTEXTO
LATINOAMERICANO**

En la búsqueda de la identificación de oportunidades y reconociendo que los procesos de circulación internacional de las ideas tienen algo de caprichoso, de modo que siempre parecen implicar el peligro del malentendido, tratar de rebasar el problema de la nula apreciación de las autoras (en las revistas estudiadas) tal vez sea producto de los diversos movimientos de resistencia política y universitaria, que consideran la academia norteamericana como un discurso que actúa arrogándose la condición de centro frente a la periferia. Un discurso que controla los nombres y las categorías que entran en circulación internacional y dota de legitimidad institucional a los términos de debate que ella misma clasifica y organiza prepotentemente de acuerdo a sus propias jerarquías conceptuales y político-institucionales. Un discurso que traza una cierta línea de división y jerarquía entre teoría y práctica, razón y materia, conocimiento y realidad, discurso y experiencia, mediaciones e inmediatez. La primera serie de esta cadena de oposiciones (razón, conocimiento, teoría, discurso) designa el poder intelectual de abstracción y conceptualización que define la superioridad del centro, mientras que la segunda serie (materia, realidad, práctica, experiencia) remite en América Latina a la espontaneidad de la vivencia, al naturalismo del ser y a la empiria del dato. Todo ello se suma al anglocentrismo como referente idiomático oficial con mayor validez de homologación en los espacios investigativos que convierten a los intelectuales latinoamericanos en un grupo al servicio de la traducción sumisa. Además se añade la subordinación del discurso académico latinoamericano debido al control de los medios institucionales de

formación y difusión (las universidades, las editoriales, las becas de investigación, las fundaciones, las instituciones de cooperación internacional) que regulan el intercambio de signos entre lo local y lo global como diálogo de saberes. Este mismo resulta jerárquico porque es el diálogo latinoamericano el que debe ser formateado para ser acomodable y fácilmente traspasable y convertible a los léxicos internacionales.

Desde el punto de vista que sostiene la presente reflexión, estos argumentos que tienen un peso ideológico y coherencia dentro de los criterios de los académicos latinoamericanos, no son motivos para reconocer que en un espacio de reflexión y diálogo teórico, los conocimientos que emergen de las negociaciones y conflictos entre los discursos de todos los agentes implicados en el trabajo educativo y, en su contexto, fuerza a crear espacios intermedios constantes, donde la cultura adquiere su capacidad subversiva por su rearticulación en múltiples frentes.

Y es aquí donde se centra la propuesta de estas reflexiones, que consiste en promover la construcción de una comunidad discursiva como escenario de representación del conocimiento, para ser utilizada como una herramienta útil que permita presentar las variadas posiciones de los grupos sociales y rescatar el carácter social del conocimiento. A su vez, también sería positivo delinear una tendencia plural que reconozca las relaciones que mantienen los discursos de las Ciencias Sociales entre sí.

El objetivo que se propone con esta comunidad discursiva es que sirva de puente entre la teoría crítica educativa –con el aporte de las nociones y categorías de análisis que estudian la educación como un factor de cambio social– y la teoría crítica feminista, la cual

proporciona su revisión al concepto de identidad con el propósito de multiplicar reflexiones que faciliten el análisis de los procesos educativos (y del papel que en ellos desempeña el género) en el contexto latinoamericano.

Su pretensión es enlazar algunos conceptos y nociones propias de la investigación educativa necesaria para abordar el estudio de la categoría de identidad a través de tres referentes discursivos aportados por el feminismo: la revisión de la matriz heterosexual y su visión de bien colectivo como un nuevo elemento y categoría de análisis educativo, la noción de justicia anormal como una herramienta explicativa para comprender las demandas de justicia social en la educación y la narratividad como alternativa pedagógica práctica y espacio de emergencia identitaria. Para lograrlo es preciso tener en cuenta los aportes de las construcciones teóricas de Judith Butler, Nancy Fraser y Seyla Benhabib.

En esta propuesta la pedagogía actúa de forma relacional, ya que conecta diversas dimensiones y posiciones de agentes. Este trabajo educativo es intersticial, por cuanto emerge entre el discurso del profesor y el discurso resistente del grupo, como el otro al que el texto se dirige. Es, por tanto, una pedagogía *trasliminal*, que cruza los bordes e identidades dados, emergiendo entre los diversos agentes implicados y los discursos producidos. En este sentido es cuando esta negociación atraviesa los límites discursivos de actuación dados, ya que actúa subvirtiendo esos límites en cada contexto, resistiendo dentro de cada discurso en sus puntos ciegos y desde los posicionamientos de los agentes asociados. Esta participación de todos los grupos sociales en la educación implica que todas las voces sean escuchadas y todas las opciones comprendidas como parciales y posicionadas. De esta forma se puede aspirar a una

educación justa, lo que lleva a fragmentar la falsa posición neutral respecto de la constitución social de las diferencias y del modo en que la escuela contribuye a perpetuarlas, ya se trate de género, sexualidad, raza o clase social. El objetivo de la participación democrática no es alcanzar el consenso respecto de una verdad o una visión sino clarificar divergencias y acuerdos para edificar posibles puntos de encuentro basados en el cuidado y la equidad.

Lograr cimentar esta propuesta requiere de una opción gnoseológica basada en la narrativa como estrategia pedagógica, aparte de ser una forma de conocimiento partiendo del argumento de que la pedagogía narrativa reúne todas las pedagogías y es una forma en la que educadores y educandos pueden interpretar sus experiencias desde diversas perspectivas, incluyendo la convencional, la crítica, la feminista, la posmoderna y la fenomenológica. “Narrar es una forma constitutiva y un principio epistemológico del trabajo pedagógico; por lo tanto, dar una estructura narrativa al proceso educativo se convierte en una apuesta por e-vocar, con-vocar y pro-vocar a las personas a encontrar-se identitariamente” (McEwan, 2005, p. 10).

En este mismo orden de ideas, considerar el aporte de referentes teóricos y de reflexión desde una perspectiva narrativa de la identidad se sustenta en una concepción más generativa que es capaz de dar entrada tanto a la normalización como a la dimensión creativa de toda encarnación identitaria, ya sea como recreación o como ruptura. Ahora bien, es necesario aclarar que la inclusión de la narratividad como marco de reflexión en este esquema pretende alejarse de toda concepción trascendental, sea esta lingüística o psicológica, y adoptar un valor más social. Lo que interesa es situar la narrativa como instrumento óptico para el análisis de la categoría de identidad en los contextos educativos.

De esta manera este trabajo ha querido contribuir desde una ciencia social crítica a la reflexión filosófica de la identidad como categoría que atraviesa nuestra vida, pretendiendo dilucidar y esculpir el arte de la existencia y nuevas formas de “vida buena” que permita a todos los seres humanos hacer de su ser un espacio habitable. Sin embargo, esta pretensión solo ha sumado más interrogantes a un propósito inicial, porque a partir de la anterior reflexión resultaría de gran interés realizar nuevos procesos investigativos que contemplen la necesidad de afianzar estudios comparados, de carácter regional, que nos facilite una mirada panorámica más amplia y crítica sobre el acontecer educativo en América Latina y los discursos en que se sostienen y se forman los/as educadores/as en las Facultades de Educación. Estos estudios abrirían la posibilidad de generar alianzas estratégicas entre las universidades para el apoyo a líneas de investigación en género y educación, con otras líneas de investigación conectadas con estudios sobre la identidad, estudios más amplios en género, pero a su vez, para garantizar la difusión y publicación de resultados, como constitución de un aspecto fundamental en la consolidación del campo de saber.

Estas nuevas rutas que se empiezan a imaginar me hacen volver la vista hacia mí misma, lo que implica algo más, involucrado en la responsabilidad inherente a todo ejercicio de representación. No en vano, mirar y asumir lo mirado es parte del reto para quien mira.

REFERENCIAS

- Agra, M. X. (2000). Multiculturalismo, justicia y género. Amorós, C. (1994). *Historia de la teoría feminista*. Madrid: Comunidad Autónoma de Madrid.
- Alcoff, L. (1988). Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory. En: *Journal of Women in Culture and Society*, 13(3), 410-435.
- Althusser, L. (1995). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Amorós, C. & Cobo, R. (2005). Feminismo e Ilustración. En: Amorós, C. y De Miguel, A. (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 1. De la Ilustración al segundo sexo. Madrid: Minerva. (91-144).
- Amorós, C. & De Miguel, A. (Eds.) (2005a). Introducción: teoría feminista y movimientos sociales. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 1. De la Ilustración al segundo sexo. Madrid: Minerva.
- Amorós, C. & De Miguel, A. (Eds.) (2005b). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad. Madrid: Minerva.
- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Argentina: Flacso.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Madrid: Paidós.
- Austin, J. L. (1998). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. USA: U. of Texas Press.
- Balbus, I. (1990). Michel Foucault y el poder del discurso feminista. En: Benhabib, Seyla y Drucilla, Cornell. *Teoría feminista y teoría crítica*. España: Ediciones Alfons El Magnànim.
- Barberá, E. (2004). Perspectiva sociocognitiva: estereotipos y esquemas de género. En: Barberá, E. y Martínez, I. (Coord.). *Psicología y género*. Madrid: Pearson Educación S. A.
- Barry, K. (1988). *Esclavitud sexual de la mujer*. Barcelona: La Sal.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad: conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Lozada.
- Bell, V. (2007). *Culture and Performance: The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory*. New York: Berg.
- Bell, V. (2008). From Performativity to Ecology: On Judith Butler and Matters of Survival. *Subjectivity*, 25, 395-412.
- Beltrán, F. (2003). Académicos: un botón de muestra. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, 5(7), 321-329.
- Benhabib, S. & Drucilla, C. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.
- Benhabib, S. & Drucilla, C. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. Amorós, C. (Ed.). *Feminismo y ética. Isegoria*, 6, 37-64. Barcelona: Instituto de Filosofía-Anthropos.
- Benhabib, S. & Drucilla, C. (1993). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.

- Benhabib, S. (1995). Fuentes de identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea. *Laguna. Revista de Filosofía*, 3, 161-175.
- Benhabib, S. (1996a). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. USA: Rowman & Littlefield.
- Benhabib, S. (1996b). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: University Press.
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: University Press.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: University Press.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006a). *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Benhabib, S.; Waldron, J.; Honig, B.; Kymlicka, W. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge. Bloomington, Indiana.
- Bocchetti, A. (1996). Lo que quiere una mujer. Historia, política, teoría. *Escritos 1981-1995*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1973). *Los estudiantes y la cultura*. España: Labor.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1964). *Les Héritiers. Les Étudiants et la Culture*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1970). *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'Enseignement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Barcelona: Akal.

- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005). Trad. por Jiménez, I. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (1977). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Buenfil, R. (1997). Incompatibilidades, diferencias y equivalencias en dos analíticas de discurso: Foucault y Laclau. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*. 9(15), 181-201.
- Burgos, E. (2002). Mujer. Mujeres. Figuras polisémicas en la escritura de Nietzsche. En: Bautista Llinares, Joan (Ed.). *Nietzsche, 100 años después*. (89-112). Valencia: Pretextos.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Machado Libros.
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género. De Beauvoir, Wittig y Foucault. En: Benhabib, S. y Cornell, D. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Ediciones Alfons El Magnànim.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). La universalidad de la cultura. En: Nussbaum, Martha (Ed.). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. (59-66). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2000). El marxismo y lo meramente cultural. En: *New Left Review*, 1(2), 109-121.
- Butler, J. (2001a). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
- Butler, J. (2001b). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2006a). *Deshacer el género*. España: Paidós Studio 167.
- Butler, J. (2006b). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós Studio 168.
- Butler, J. (2009a). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
- Butler, J.; Laclau, E. y Zizek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE.
- Butler, J.; Spivak, G.; Rodríguez, F. & Grüner, E. (2009b). *¿Quién le canta al Estado-Nación?: Lenguaje, política, pertenencia*. España: Paidós.
- Cabrera, J. (2007). Ustedes y nosotros, diferentes mas no inferiores... La construcción de un proyecto educativo indígena en Colombia. Pedagogías ancestrales y prácticas de sabiduría. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(49), 61-67.
- Cadavid (2004). Análisis del concepto de enseñanza en las teorías curriculares de Lawrence Stenhouse y José Gimeno Sacristán. *Revista Educación y Pedagogía*, 16(40), 143-152.
- Calvo, Y. (2004). *Éxtasis y ortigas: Las mujeres, entre el goce y la censura*. Costa Rica: Norma.
- Campillo, N. (2003). Ontología y diferencia de los sexos. En: Tubert, S. (Ed.). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. (83-122). Madrid: Cátedra.
- Canterla, C. (2009). *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Carreira da Silva, F. (2009). "El Mead de Habermas". En: *Virtud y democracia. Ideas republicanas en el pensamiento contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Caruso, M. (2003). Sus hábitos medio civilizados: enseñanza, disciplina y disciplinamiento en América Latina. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 107-127.

- Casado, E. (1999). A vueltas con el sujeto del feminismo. En: *Revista Política y Sociedad*, 24(30), 73-91.
- Cashman, T. (2007). La política exterior norteamericana desde la óptica educativa del vecino del sur. *Actualidades Investigativas en Educación*, 7(1), 8-22.
- Casillas, M. (2002). El conflicto de las facultades de Emmanuel Kant. Una de las referencias principales para la elaboración del Homo academicus de Pierre Bourdieu. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, 2(4), 31-45.
- Cassiani, A. (2007). La interculturalidad: una búsqueda desde las propuestas educativas de las comunidades afrodescendientes en Colombia. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(49): 97-105.
- Castellano, B. (2009). Althusser y Butler. Génesis y actualidad del postestructuralismo. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (24), 1-12.
- Castells, M. (1998). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Chakrabarty, D. (2002). *Habitations of modernity: essays in the wake of subaltern studies*. USA: The University of Chicago.
- Chodorow, N. (1978). *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona: Gedisa.
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Darwin, Ch. (2007). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. USA: Forgotten Books.
- De Beauvoir, S. (1949/1999). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- De Lauretis, T. (1984). *Alicia doesn't. Feminism, semiotics, cinema*. Indiana: University Press.
- De Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. Cangiano, M. C. y Dubois, L. (Comp.). *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*. (73-114). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- De Miguel, A. (1994). Deconstruyendo la ideología patriarcal: Un análisis de la sujeción de la mujer. Amorós, C. (Coord.). *Historia de la teoría feminista*. (49-68). Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- De Saint, M. (2006). El fin de los herederos. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, 5(8), 6-12.
- Deaux, K. (1999). An Overview of Research on Gender: Four Themes From 3 Decades. In W. B. Swann et al. (Eds.). *Sexism and Stereotypes in Modern Society. The Gender Science of Janet Taylor Spence*. (11-34). Washington: American Psychological Association.
- Deaux, K.; La France, M. (1998). In: Gender. Gilbert, D. T. et al. (Eds.). *The handbook of social psychology*. (788-827). Boston: McGraw-Hill.
- Derrida, J. (1994). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2001). *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Duggan, L. (1992). Makin it Perflectly Queer. *Socialist Review*, 22(1), 11-31.
- Dussel, I. (2003). Foucault y el uso de la historia: reflexiones sobre el uso de la genealogía. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 13-3.
- Dworkin, A. (1980). *The New Woman's Broken Heart: Short Stories*. USA: Frog in the Well.
- Echols, A. (1983). The new feminist of Yin and Yang. En: Snitow, A.; Stansell, C. & Thompson, S. (Eds.). *Power of desire. The politics of Sexuality*. (439-459). New York: Monthly Review Press.
- Eguinoa, A. (2002). ¿Eres maestro normalista o profesor universitario? La docencia cuestionada. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 29-37.

- Eguinoa, E. (1993). ¿Repensarnos en lenguas extranjeras? *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (3), 8-37.
- Engels, F. (2003). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. España: Panamericana Editorial.
- Epieyú, R. (2007). Educación conquistada y propia. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(49), 79-82.
- Erikson, E. (2004). *Childhood and Society*. Stanford: Penguin Books.
- Espejo, M. (2002). La recurrencia de las esferas o los espejismos de América Latina y Occidente. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (7), 33-54.
- Fausto-Sterling, A. (1992). *Myths of gender. Biological theories about women and men*. Nueva York: Basic Books.
- Femenías, M. L. (1992). Juan Huarte y la mujer sin ingenio. Examen de ingenios. Amorós, C. (Coord.). *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración*. (15-27). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogo.
- Fernández, J. (1996). El modelo propuesto e identidad sexual e identificación de género. Fernández, J. (Comp.). *Varones y mujeres. Desarrollo de la doble realidad del sexo y del género*. (19-58 y 115-130). Madrid: Pirámide.
- Fernández, J. (1998). El posible ámbito de la generología. Fernández, J. (Coord.). *Género y sociedad*. (19-40). Madrid: Pirámide.
- Figuerola, L. (1993). Un diálogo entre multiculturalismo y democracia. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (3), 8-40.
- Firestone, S. (1970/1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.
- Fiske, S. T. & Stevens, L. E. (1993). What's so Special About Sex? Gender, Stereotyping and Discrimination. In: Oskamp, S. & Constanzo, M. (Eds.). *Gender Issues in Contemporary Society*. (173-196). Newbury Park: Sage.

- Flachsland, C. (2003). *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campo de Ideas.
- Flax, J. (1986). Gender as a Social Problem: In and Feminist Theory. *American Studies/Amerika Studien*. Journal of the German Association for American Studies.
- Flax, J. (1995). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Cátedra.
- Flórez, R. (1996). La dimensión pedagógica. Formación y Escuela Nueva en Colombia. *Revista Educación y Pedagogía*, 7(15), 197-219.
- Flórez, R. (2006). Hacia una nueva cultura educativa. *Revista Educación y Pedagogía*, 18(44), 61-69.
- Follari, R. (2000). Y fue posible el sur. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (7), 113-133.
- Follari, R. (2003). Pierre Bourdieu y la complejidad social. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (5), 16-28.
- Follari, R. (2002). La formación de profesores a nivel universitario: la negación del problema. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 9-21.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. Madrid: Planeta-Agostini.
- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1. La voluntad de saber. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad*. Tomo 2. El uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad*. Tomo 3. El cuidado de sí. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1. La voluntad del saber. Madrid: Siglo XXI.
- Fraser (1991). Falsas antítesis del feminismo: una respuesta a Seyla Benhabib y a Judith Butler. *Praxis Internacional*, 11(2).
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? In: Benhabib, S. & Cornell, D. (Eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Trad. de A. Sánchez. (59-74). Valencia: Alfons El Magnànim.
- Fraser, N. (1995). Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la diferencia en los Estados Unidos. En: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7(8), 22-34.
- Fraser, N. (1996). Redistribución y reconocimiento: Hacia una visión integrada de justicia del género. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (8), 18-40.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Trad. de Holguín, M. y Jaramillo, I. C. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Fraser, N. (2000a). Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, 2(4), 10-36.
- Fraser, N. (2000b). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler. *New Left Review*, 2(1), 123-134.
- Fraser, N. (2003). *Mapping The Radical Imagination: Between Redistribution and Recognition*. Translated into Swedish, Czech.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Madrid: Herder.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

- Freud, S. (1996). *Obras completas: (1893-95)*. Estudios sobre la historia. Madrid: Amorrortu Editores.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. New York: Routledge.
- García, L. & Moya, S. (1991). *Juan Huarte de San Juan, patrón de la psicología española*. Madrid: Ediciones Académicas.
- García, N. (2009). Los jóvenes no se ven como el futuro. ¿Serán el presente? *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (9), 9-15.
- García, S. (2003). *Psicología y feminismo: una aproximación desde la psicología social de la ciencia y las epistemologías*. Tesis doctoral. Departamento de Psicología Social Facultad de Psicología. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- García, S. (2005). *Psicología y feminismo: historia olvidada de mujeres pioneras en psicología*. Madrid: Narcea.
- Gatens (2002). Poder, cuerpo y diferencia. Barrett, M. y Phillips, A. (Comp.). *Desestabilizar la teoría: Debates feministas contemporáneos*. (120-137). México: Paidós.
- Giddens, A. (1995a). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Giddens, A. (1995b). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. USA: Harvard University Press.
- Giménez, G. (2002). Introducción a la Sociología de Pierre Bourdieu. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 9-17.
- Glick, P. & Fiske, S. T. (1996). The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating Hostile and Benevolent Sexism. En: *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(70), 491-512.
- Goffman, E. (1980). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- Gómez, M. (1996). Esposa, ama de casa y madre: sobre la historia de la educación de niñas y mujeres. *Revista Educación y Pedagogía*, 7(14-15), 501-509.
- Gore, J. (1996). *Controversias entre las pedagogías. Discursos críticos y feministas como regímenes de verdad*. Madrid: Ediciones Morata.
- Gough, K. (1995). *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Granja, J. (2003). Foucault y Derrida en torno al pensamiento de la diferencia. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 235-246.
- Grediaga, A. (2005). Las políticas hacia los académicos en las últimas décadas. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (7), 23-40.
- Greer, G. (2004). *La mujer eunuco*. España: Kairos.
- Guillaumin, C. (1995). *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London: Routledge.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II. España: Taurus.
- Hall, S. (1996). Who needs identity. In: Hall, S. & Gay, P. (Eds.). *Questions of cultural identity*. (1-17). Londres: SAE.
- Hall, S. (1998). On postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall. In: Lawrence Grossberg, Morley, D. & Kuan-Hsing, CH. (Eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. (131-150). NY & London: Routledge.
- Haraway, D. (2004). *Testigo modesto, segundo milenio. Hombre hembra conoce oncorratón. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, (30), 121-163.
- Hartmann, H. (1980). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Zona Abierta*, (24), 85-113.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hernando, A. (2000). ¿Por qué hablar de la subjetividad femenina? En: Hernando, A. (Ed.). *La construcción de la subjetividad femenina*. (9-26). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. y Fraser, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Huici, C. (1984). The Individual and social functions of sex role stereotypes. In: Taffel, H. (Ed.). *The social dimension*. (285-323). Cambridge: Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'homme.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum. Espejo del otro sexo*. Madrid: Saltés S.A.
- Irigaray, L. (1990). *Tú, yo, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- Irigaray, L. (1994). *Amo a ti*. Barcelona: Icaria.
- Izzo, A. (1985). Il concetto di "mondo vitale". In: L. Balbo et alii. *Complessità sociale e identità*. Milán: Franco Angeli.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London-New York: Routledge.
- Jonàsdottir, A. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.
- Jost, J. T. & Banaji, M. R. (1994). The Role of Stereotyping in System Justification and the Production of False Consciousness. *British Journal of Social Psychology*, 1-27.

- Kohan, W. (2001). La enseñanza de una historia de búsqueda. *Revista Educación y Pedagogía*, 13(37), 161-173.
- Kohlberg, L.; Levine, Ch. & Hewer, A. (1993). *Moral Stages: A Current Formulation and Response to Critics*. Basel: Karger.
- Kohlberg, L.; Clark, F. & Higgins, A. (1997). *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Barcelona: Gedisa.
- Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper and Row.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press.
- Kundera, M. (2004). *La insoportable levedad del ser*. Madrid: Tusquets Editores.
- Laclau, E. & Mouffe, CH. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1994a). Introduction. Laclau, E. (Ed.). *The Making of Political Identities*. (1-8). London: Verso.
- Laclau, E. (1994b). *The Making of Political Identities*. London: Verso.
- Laclau, E. y Zac, L. (1994). *Minding the Gap: The Subject of Politic*.
- Lamas, M. (2000). *Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires: Biblos.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. España: Cátedra.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Librería de Mujeres de Milán (1991). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- López de la Vieja, M. T. (2004). *La mitad del mundo: ética y crítica feminista*.

- López, G. (2007). Saberes profanos: reflexiones en torno a la investigación social en el seno del diálogo intercultural. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(49), 151-169.
- López, M. T. (1994). El feminismo de Simone de Beauvoir. Amorós, C. (Coord.). *Historia de la teoría feminista*. (107-125). Comunidad de Madrid-Dirección General de la Mujer. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- MacKinnon, C. (1982). Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs The University of Chicago Press*, 7(3), 515-544.
- MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.
- Martínez, B. I. (1998). El sexo como variable sujeto: aportaciones de la psicología diferencial. Fernández, J. (Coord.). *Género y sociedad*. (43-76). Madrid: Pirámide.
- Mato, D. (2001). *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. Ponencia presentada en la tercera reunión del grupo de trabajo de CLACSO Cultura y Poder, realizada en Caracas del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2001.
- Maurizio, F. (2004). "I Have a Taste for the Secret". In: Derrida, Jacques and Ferrani, Maurizio. *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity Press.
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar*. Madrid: Cátedra.
- McEwan, H. (2005). The functions of narrative and research on teaching. *Teaching and Teacher Education*, 3(1), 10-18.
- Mead, G. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Micanquer, W. (2007). Siguiendo las huellas de los mayores: la educación propia para la defensa del territorio y la cultura. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(49), 91-94.
- Millet, K. (1997). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

- Mitchell, J. (1975). *Psicoanálisis y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Molina, C. (2005). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. España: Anthropos.
- Moore, H. L. (1996). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Morgan, R. (1970). *Sisterhood is powerfull: An Anthology of Writings from the Women's Liberation*. New York: Random House.
- Mouffe, CH. (1992). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Phronesis.
- Mouffe, CH. (1996). Por una política de la identidad nómada. *Debate feminista*, 14(7), 3-13.
- Mouffe, CH. (1999). *Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. El retorno de lo político*. Madrid: Paidós.
- Moya, M. (2003). Identidad social y relaciones interpersonales. Morales, F. et al. (Eds.). *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*. (423-438). Valencia: Promolibro.
- Muraro, L. (2005). Feminismo y política de las mujeres en Duoda. *Estudis de la Diferència Sexual*, 30-46.
- Naradowski, M.; Manolakis, L. (2001). Estado, mercado y textos escolares. Notas históricas para un modelo teórico. *Revista Educación y Pedagogía*, 13(30), 27-38.
- Nash, M. (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza.
- Nicholson, L. (1995). Gender as seriality: thinking about women as a social collective. Nicholson, L. & Seidman, L. (Eds.). *Social postmodernism*. (187-215). New York: Cambridge University Press.
- Nicholson, L. (1998). Categorías irregulares. Una crítica de la teoría de sistemas duales de Nancy Fraser. *Utopías*, 2, 176-179.
- Nicholson, L. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

- Nicholson, L. (2003). La interpretación del concepto de género. Tubbet, S. (Ed.). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. (47-82). Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Madrid: Edaf.
- Norton, A. (1988). *Reflections on Political Identity*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Oakes, P. (1990). La saliencia de las categorías sociales. En: Turner, Jhon C. (Ed.). *Redescubrir el grupo social: una teoría de la categorización del yo*. (166-197). Madrid: Morata.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.
- Orther, Sh. (1977). Is female to male as to culture? Rosaldo, M. & Lamphere, L. (Eds.). *Woman, Culture and Society*. (67-88). Stanford: Stanford University Press.
- Ortiz, D. (2010). La educación de las élites. Aspiraciones, estrategias y oportunidades. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 37-41.
- Osborne, R. (1993). *La construcción sexual de la realidad: Un debate en la sociología*. Madrid: Cátedra.
- Osborne, R. (2005). Debates en torno al feminismo cultural. Amorós, C. y De Miguel, A. (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad. (211-252). Madrid: Minerva.
- Palacio, L. V. (2004). Elementos para configurar un dispositivo de formación de maestros. *Revista Educación y Pedagogía*, 16(40), 117-130. Medellín.
- Palma, M. J. (2001). *Contra la igualdad. Historia del movimiento de liberación de la mujer en Francia y crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Parra, A.; Pineda, B. y López, C. (2009). Entre el fracaso y la integración. Los estudiantes de nuevo ingreso en la Universidad Autónoma de Ciudad de México. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (9), 16-36.

- Perona, Á. (2005). El feminismo liberal estadounidense de postguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal. Amorós, C. y De Miguel, A. (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad. (13-34). Madrid: Minerva.
- Piñero, A. (2008). La teoría de las representaciones sociales y la perspectiva de Pierre Bourdieu: Una articulación conceptual. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (10), 12-30.
- Porter, J. (2006). La universidad de papel. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (8), 12-22.
- Portnoy, M. (2002). Campo, fuera de campo, contracampo. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 46, 52.
- Posada, K. (2002). *Pactos entre mujeres*. Disponible en http://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/pactos_mujeres.pdf
- Posada, L. (2000). De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia. En: Amorós, C. (Ed.). *Filosofía y género*. (231-254). Madrid: Síntesis.
- Posada, L. (2006). Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray. *Anales del Seminario de Metafísica*, 34.
- Prado, M. (2005). Imitación y subversión de género: parodia y resignificación de las representaciones normativas de la feminidad en Judith Butler y Linda Hutcheon. *Thémata*, (35), 733-736.
- Preston, P. (1997). *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*. London: SAGE Publications.
- Puleo, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Puleo, A. (2005). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En: Amorós, Celia y Ana de Miguel (Eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad. (35-68). Madrid: Minerva.

- Quiceno, H. (2000). Hacia nuevas formas de ver y sentir la pedagogía y la educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 12(28), 125-130.
- Quiceno, H. (2003). Michel Foucault, ¿pedagogo? *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 201-216.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Lander, Ed. (Ed.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. *Perspectivas Latinoamericanas*. (201-245). Buenos Aires: FLACSO.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. España: Fondo de la Cultura Económica.
- Reis, E. (2009). *Bodies in doubt. An American History of Intersex*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Restrepo, A. (2003). El método de la arqueología del saber. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 235-246.
- Rich, A. (1993). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. España: Icaria.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda*, (10), 15-45.
- Rivera, M. M. (1994). *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona: Icaria.
- Rivera, M. M. (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Universitat de València.
- Rojas, A. & Henao, A. (2004). Para ser... en tanto somos un cambalache de sentidos. Pedagogía intercultural, una contribución para la equidad. *Revista Educación y Pedagogía*, 16(39), 107-119.
- Rojas, A. y Castillo, E. (2007). Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia. ¿Interculturalizar la educación? *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 11-24.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Notes on the 'Political Economy' of Sex. En: Reiter, R. R. (Ed.). *Toward and Anthropology of women*. (157-210). Londres: Monthly Review Press.

- Runge, A. (2003). Foucault o la revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica a la hermenéutica del sujeto. *Revista Educación y Pedagogía*, 15(37), 219-232.
- Salih, S. (2004). *The Judith Butler reader*. USA: Blackwell.
- Sánchez, M. (2004). La educación en debate, una lectura necesaria para los académicos. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (6), 94-108.
- Sassen, S. (2003). *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sau, V. (1989). *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria.
- Scott, J. W. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: Amelang, J. & Nash, M. (Eds.). *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. (23-56). Valencia: Alfons El Magnànim.
- Scott, J. W. (1992). Multiculturalism and the Politics of Identity. In: *October*, (61), 12-19.
- Searle, J. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- Shields, S. (1975). Funcionalism, Darwinism, and Psychology of Women: A Study in Social Myth. *American Psychologist*, (30), 739-754.
- Sigüenza, S. (2010). Se levanta en el mástil mi bandera... Reflexiones en torno al nacionalismo mexicano en educación. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (15), 15-32.
- Soley-Beltrán, P. (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra.
- Spelman, E. (1990). *Inessential Woman*. Londres: The Women's Press.
- Spivak, G. (1990). *The Post-Colonial Critique*. London/New York: Routledge.
- Spivak, G. (2010). *Can the subaltern speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Rosalind Morris.

- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? Nelson, L. In: Grossberg, C. (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. (271-313). Chicago: University of Illinois Press.
- Strong, E. K. (1936). Interest of Men and Women. *Journal of Social Psychology*, (7), 49-67.
- Suárez, J. L. (2002). De las vacas sagradas y otras especies de Pierre Bourdieu. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 38-42.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). The social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: Worcschel, S. & Austin, W. G. (Eds.). *Psychology of Intergroup Relations*. (7-24). Chicago: Nelson Hall.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*. Barcelona: Heder.
- Tajfel, H. (1996). Procesos de inferencia y estereotipos. Morales, F. (Coord.). *Psicología social*. (285-323). Madrid: McGraw-Hill.
- Tajfel, H. (2003). Identidad comparativa, diferenciación intergrupal e identidad cultural. Huici, C. y Morales, J. F. (Directores). *Estudios de psicología social*. (35-54). Madrid: Porrúa.
- Taylor, Ch. & Gutmann, A. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. USA: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Tiramonti, G. & Ziegler, S. (2008). *La educación de las élites. Aspiraciones, estrategias y oportunidades*. Buenos Aires: Paidós.
- Tougas, F.; Brown, R.; Beaton, A. M. & Joly, S. (1995). Neosexim: plus ca change, plus cest pareil. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 842-849.
- Touraine, A. (1994). *¿Qué es la democracia?* Madrid: Temas de hoy.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?: Iguales y diferentes*. Madrid: Ed. PPC.

- Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.
- Turner, J. (1990). *Redescubrir el grupo social: una teoría de la categorización del yo*. (166-197). Madrid: Morata.
- Vailakis, I. (1995). A hungry wolf: The mask and the spectacle in Gabriela Mistral. In: Agosín, M. *Gabriela Mistral: The Audacious Traveler*. (113-131). Athens: Ohio University Press.
- Valcárcel, A. (2001). Beauvoir: a cincuenta años del segundo sexo. En: Valcárcel, A. y Romero, R. (Eds.). *Pensadoras del siglo XX*. Colección Hypatia: Instituto Andaluz de la Mujer.
- Vasterling, V. (1999). Butler's Sophisticated Constructivism: A critical Assessment. *Hypatia*, 4(9), 17-38.
- Vázquez, F. (2002). *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*. España: Montesinos.
- Vázquez, F. (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia-San Sebastian: Gakoa.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Walsh, C. (2007, mayo-agosto). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 25-35.
- Webster, F. (2001). The politics of sex and Gender: Benhabib y Butler. Debate Subjectivity. *Hypatia*, 15(1), 1-22.
- Weigert, A. (1986). *Society and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wicker, H. R. (1997). *Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe*. Berna: Berg Publishers.
- Williams, Ch. (1989). *What is identity?* New York: Clarendon Press.
- Wills, M. E. (1999). Feminismo y democracia: más allá de las viejas fronteras. *Análisis político*, (37), 18-36.
- Wittig, M. (1985). On ne naît pas femme. *Questions féministes, d'hier, d'aujourd'hui*, (4), 103-118.

- Wittig, M. (1985). The Mark of Gender. *Feminist Issues*, (5), 3-12.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Wollstonecraft, M. (2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Cátedra.
- Woolf, V. (1999). *Una habitación propia*. España: Seix Barral.
- Young, I. M. (1990). The ideal the community and the politics of difference. In: Nicholson, L. (Ed.). *Feminism/Postmodernism*. (300-323). Londres & New York: Routledge.
- Young, I. M. (1998). Categorías irregulares. Una crítica de la teoría de sistemas duales de Nancy Fraser. *Utopías*, (2), 176-187.
- Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford: University Press.
- Zambrano, E. (2008). Reflexiones para consolidar la ética intercultural a través de la educación en valores y la educación intercultural. *Revista Actualidades Investigativas en Educación*, 8(2), 1-18.
- Zavaleta, A. (2002). El testamento académico y político de Pierre Bourdieu. *CPU-e Revista de Investigación Educativa*, (4), 18-30.

