

Igualdad y diferencia: dos niveles de análisis

María Luisa Femenías

Universidad Nacional de La Plata¹

Resumen: Este artículo propone una revisión de los conceptos nucleares del feminismo: igualdad y diferencia. Un recorrido de este género es imprescindible para aclarar las diversas esferas de sentido que acompañan a elaboraciones teóricas sobre la igualdad de los individuos que, aunque pretendidamente formales, conllevan sesgos preilustrados que las abocan a establecer diferencias a la vez formales y materiales entre sujetos. Por eso se pone de manifiesto la necesidad de repensar, con categorías ilustradas pero más allá de los logros de la Ilustración misma, todas aquellas categorizaciones que redundan o exacerban la exclusión de ciertos individuos (las mujeres, por ejemplo) de la esfera pública y que cristalizan su desigual (en un sentido a la vez material y formal) participación en

¹ Este trabajo forma parte de los proyectos *Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje* (H.592) radicado en el CINIG-IDIHCS de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), subvencionado por la misma Universidad, que dirijo, y del Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599), subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (VI Plan Nacional I+D+I) dirigido por Alicia Puleo.

la misma. Pero también se muestra la necesidad de repensar la diferencia misma y arrojar luz sobre los recientes discursos identitarios.

Palabras clave: Feminismo, igualdad, diferencia, universalismo, identidad

Abstract: The aim of this paper is to explore the key concepts of feminism: equality and difference. This kind of exploration is essential in order to clarify the various spheres of meaning accompanying theoretical elaborations of the equality of individuals which, though supposedly merely formal, actually involve pre-Enlightenment biases and are bound to establish both material and formal differences among subjects. Thus is revealed the need to rethink, through categories supplied by the Enlightenment but beyond the achievements of the Enlightenment itself, all those categorizations that result or exacerbate the actual exclusion of certain individuals (women, for instance) of the public space and which crystallize their unequal (in a meaning both material and formal) participation in it. But it is equally necessary to rethink the difference itself and to shed light on the recent identitarian speeches.

Keywords: Feminism, equality, difference, universalism, identity

1

El feminismo actual muestra grandes divergencias, tanto en las líneas teóricas como en las estrategias prácticas, con lo que se pone en evidencia que no hay ni una teoría general del feminismo ni una estrategia concertada entre las diversas corrientes y sus variantes. Tampoco las hay entre las teorías de género y las corrientes que se autodenominan *queer*. Sin embargo, todas las líneas reivindican la emancipación de las mujeres o de quienes ocupan la "posición mujer", a partir de corrientes problemático-temáticas emparentadas, aunque ni idénticas ni conceptualmente claras y afines. En los últimos años, a mi juicio, la complejidad (y en parte la confusión conceptual) ha ido en aumento y, a lo sumo, en la actualidad, podría reconocerse que lo que se denomina "feminismo" incluye un conjunto complejo de posiciones y doctrinas, de muy diverso nivel de abstracción, de elaboración, origen filosófico y estructuración conceptual, donde aún siguen siendo pivotes últimos y fundamentales las nociones de "igualdad" y de "diferencia". Por tanto, vale la pena -aunque sea brevemente- volver sobre ellas, retomando alguna de sus elaboraciones más fructíferas y a la vez más polémicas.

Me interesa revisar la noción de "igualdad", que se presenta como polisémica bajo un supuesto manto de nitidez conceptual. En primer término, retomo algunas de las precisiones de María Isabel Santa Cruz en un artículo ya clásico, donde señala que "igualdad" debe entenderse, en primer término, como un concepto relacional, abstracto y no sustantivable.² Es decir, "igualdad" es un término que ante la típica pregunta "¿igual a qué?" la respuesta debe entenderse en el sentido de "igual a quien ostente los mayores derechos y libertades"; siempre provisoriamente y como punto de partida, nunca como punto de llegada. Es decir, históricamente (e incluso hoy), detentan mayores derechos y libertades, en general, los varones respecto de las mujeres, lxs heterosexuales respecto de lxs homosexuales y lxs blancos respecto de lxs individuos "de color", respectivamente.³ Con Amartya Sen, también cabe preguntarse ¿igual en qué?⁴ Aquí, la idea de igualdad se enfrenta, precisamente, a dos tipos diferentes de diversidad: por un lado, la heterogeneidad básica de

² Santa Cruz, M.I. "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones" *Isegoría*, 6, 1992, pp. 145-151.

³ Utilizo la "x" en "lxs" para indicar cualesquiera que sea el individuo singular en cuestión.

⁴ Sen, A. *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995, p. 7. Del mismo autor, cf. "Desigualdad de género y Teorías de la Justicia" *Mora*, 6, 1999.

todos los seres humanos y, por otro, la multiplicidad de variables desde las que se la puede juzgar.

En suma: en tanto "igualdad" no es, como acabo de decir, un concepto sustantivable, supone siempre una "igualdad formal" o legal. En tanto no remite a una "identidad" (del tipo $A = A$) requiere de un rasgo o aspecto a partir del cual marcar esa "igualdad". En palabras de Santa Cruz, se trataría de una forma del orden de la semejanza que se establece sólo *respecto de una* característica (o características compartidas), donde tal rasgo sirve de referente de modo unidireccional.⁵ Brevemente, dado que los términos de la relación están en niveles diferentes de logro; es decir, jerárquicamente organizados (a veces en una relación de dependencia) entre lo semejante y lo asemejado, entre el primer rasgo analogante y el segundo se entabla una relación política que, en principio, como primer objetivo busca acercar al primero el segundo de los términos. Ejemplos claros de este mecanismo han sido las históricas reclamaciones de ciudadanía o, incluso, el lema "a igual trabajo igual salario". Muchos de los reclamos "identitarios" pueden leerse también gracias a esta clave. Cuando, en 1977, el Manifiesto del Combahee River Collective, un grupo feminista negro estadounidense, se pronunció en defensa de la *identidad negra*,

⁵ *Idem*, p. 146-147.

no sólo inscribió la noción de "identidad" en un *sentido fuerte* sino que lo hizo en el marco de reclamos igualitaristas, irracionalizando o deslegitimando el color de la piel como rasgo pertinente a los efectos de la mengua de los derechos y libertades concedidos a las mujeres blancas. Ahora bien, en ese momento, Adams y Minson conceptualizaron y definieron la "identidad" como el punto de partida político de la movilización para la acción de las mujeres negras.⁶ Pero el claro origen de ese mecanismo estratégico-político de inclusión/exclusión suele perderse de vista en aras de reclamos identitarios que no se sitúan comprensivamente en el marco que los habilita y les da sentido. Cuando eso sucede, la mayor parte de las veces se esgrimen en detrimento (encubierto) de los derechos de las mujeres.

Es importante para las personas que guardan una posición similar en las estructuras etnoraciales (o religiosas o de opción sexual, etc.), que puedan organizarse políticamente para prestar atención y revertir esas relaciones de opresión, con todas sus desventajas. En la medida en que comparten experiencias, la "identidad política" (no esencializada), como un primer elemento organizativo, debe confrontar y socavar estructuras que las circunscriben las que, a la vez, perpetúan procesos de limitación o

⁶ Femenías (2007), p. 103 ss..

inexistencia de sus libertades, derechos y oportunidades. Pero, esas estrategias, válidas y necesarias, no deben invisibilizar el "juego" de la igualdad que las hace posibles, so pena de caer en un nuevo estamentarismo que beneficiaría -como en el título de una viaja película- a "los conocidos de siempre". En el mar actual de debates fructíferos de honda caladura, no deben perderse de vista los diversos niveles de abstracción en los que estamos implicadas; caso contrario, podríamos caer en el error de pensar -como la paloma de Kant- que es posible volar más y mejor sin la resistencia del aire.

Este *detour* nos lleva nuevamente a otra distinción conceptual clásica, la de Hannah Arendt. En el sentido de Arendt, respecto de la igualdad, se debe tener en cuenta un nivel legal, propiamente político, y un nivel social; en otras palabras, lo formal y lo material. El primero, es necesario a los efectos de evitar segregaciones nacidas de leyes *ad hoc*, que abren todos los caminos posibles a cualesquier suerte de *apartheid* para un conjunto "marcado" de individuos (donde las "marcas" se sostienen por ideologías también *ad hoc*). Si Arendt lo pensó para los "negros" y los "judíos", se pueden ampliar las consecuencias de esas desigualdades y aplicarlas análogamente a las mujeres, históricamente excluidas por leyes que decretaban su minoridad de edad o su incapacidad sin más. El segundo nivel -el social-

muestra los modos *materiales* en que se ejerce cotidianamente la discriminación, sea en las costumbres, los preconceptos o el lenguaje mismo que encubre y consolida una "visión del mundo" de la que es muy difícil escapar. Con todo, se impone tener en cuenta que "igualdad" ni es "identidad" ni es "estandarización"; exige dos o más términos involucrados y algunas características tomadas a la manera de parámetros, como la condición mínima que deben poseer todos "los iguales" en términos de, por ejemplo "igualdad ante la ley". Por eso, Santa Cruz, en el artículo que mencionamos más arriba, sostiene que "igualdad" supone, retomando palabras de Amorós, "poder poder" en términos de equipotencia, equifonía y credibilidad. En palabras de Amelia Valcárcel, se trata de tener voz autorizada y equivalencia de valor y respetabilidad. Para que esto sea así, debe haber necesariamente reconocimiento mutuo recíproco y simétrico, es decir, debe haberse alcanzado el proceso de desjerarquización de los sexos, de las etnorrazas, de las opciones sexuales, etc. En suma, la condición de posibilidad de la igualdad, en términos de "igualdad de derechos", no recoge un sentido ontológico material, sino uno formal, vinculado al espacio político-legal y al objetivo de desmontar el sistema legal estamentario preexistente (o aún existente en muchos países) para exigir universalidad efectiva al

universal que, cuanto menos, excluyó históricamente a las mujeres del efectivo usufructo de su igualdad tan anunciada (y no sólo a ellas). De ahí que Amorós considere al "feminismo" la "conciencia crítica de la Ilustración" y que Carmen G. Marín invite a revisar lo que se denomina "el espacio público" y con él al sujeto que lo acompaña.⁷

Ahora bien, es sabido que junto con las definiciones formales de "igualdad" -paradigmáticamente, la de Kant y, más recientemente, la de Rawls- existen concepciones "materiales" de la igualdad; por ejemplo, la de J. J. Rousseau o la de K. Marx. Los modelos del feminismo "post" no sólo se basan -fundamentalmente- en la noción de "diferencia" sino que alientan definiciones materiales de "igualdad" basadas, en buena medida, en el modelo de la totalidad hegeliana y en su dinámica de concretización. Las denominadas "políticas de la identidad", de la mano de las definiciones materiales de igualdad (entendida como homogeneidad) abren nuevas rutas interpretativas sobre la "cuestión de las mujeres", la fragmentación de las diferencias y la teoría *queer*, que es preciso examinar sin perder de vista sus marcos interpretativos. Ambas líneas suman además

⁷ G. Marín, C. "Los accidentes del espacio público" en Huguet, M. & González Marín, C. *Historia y pensamiento en torno al género*, Madrid, Universidad Carlos III-Grupo Koré, 2010, pp. 191-221.

innumerables críticas que ponen de manifiesto las dificultades, matices y derivaciones del concepto de "igualdad" y de la noción, hasta cierto punto complementaria, de "diferencia", y sus múltiples variaciones. Volveré más adelante sobre este concepto.

2

Me interesa, ahora, volver sobre el modelo formal kantiano. Como se sabe, Kant propuso una definición de "especie humana" universal que dejaba de lado todo "lo que constituye un mero detalle accesorio, sobre el cual cada uno puede pensar lo que quiera". En ese sentido, fiel a los criterios ilustrados, consideró que, formalmente, todos los seres humanos eran "iguales". Sin embargo, como acabamos de ver, si bien esto es así en el orden *formal*, desde un punto de vista *material*, Kant mismo estableció algunas matizaciones significativas. En primer lugar, delimitó "razas" en base a "lo que es hereditario [y] puede justificar /.../ una diferencia de clase". De modo que -prosiguió Kant- "En relación al color de la piel, se pueden admitir cuatro clases diferentes de hombres", en tanto esa diferencia es hereditaria. Según ese criterio, clasificó a los

humanos en la clase de “/.../ los blancos, la de los indios amarillos, la de los negros y la de los americanos con piel rojo-cobrizo.”⁸

Es decir, que Kant aludió por lo menos a dos niveles: por un lado, la igualdad formal de cada miembro de la especie humana y, por otro, las “diferencias” materiales, que constituyen partes o grupos dentro de la especie: paradigmáticamente, el color de la piel de ciertos conjuntos de individuos. La transmisibilidad hereditaria del color de la piel garantizaba -a su criterio- la clasificación de los individuos en los mencionados subconjuntos que denominó “razas” y, respecto de las cuales contempló reticentemente la posibilidad de su mestización. Pero no es esa la única diferencia que puso en juego. En efecto, si bien no lo explicitó de la misma manera, sus escritos se encuentran marcados por lo que se ha denominado *el subtexto de género*.⁹ Convengamos que toda la especie en general y cada subgrupo “racial” en particular reconoce al menos dos sexos: varón y mujer. Es decir que, cuanto menos, el dimorfismo sexual inhiere de alguna manera en el universal “Hombre” aunque no se trate ni

⁸ Cito según las versiones al uso en castellano. Cf. la traducción de Emilio Estiú de I. Kant “Definición de la raza humana” en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 68-87.

⁹ Como se sabe, Kant se refiere al carácter por sexo tanto en la *Antropología* como en otros textos. Cfr. *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990 (traducción. Roberto Rodríguez Aramayo); *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991 (traducción José Gaos). Hasta donde se, tanto Luisa Posada Kubissa como Concepción Roldán han trabajado extensamente su obra desde este punto de vista.

de una marca hereditaria, ni de lugar que permita distinguir "razas" sino "sexos" en un marco en principio binario, exclusivo y excluyente. Es decir, esa conceptualización de los sexos se rige por la siguiente regla: "o uno u otro sexo; no ambos; no disforia sexual". Sea como fuere, lo que me interesa subrayar ahora es que, en Kant como en tantos otros filósofos, el universal formal igualitarista se ve *materialmente* limitado de modo relevante, al menos en dos sentidos, que no se vinculan sólo con el individuo singular, sino también con las subclases que marcan indefectiblemente el universal, tal como es posible sostener a partir de numerosas afirmaciones consignadas sobre todo en su *Antropología* y en su *Antropología Práctica*.¹⁰

Las diferencias materiales se centran, explícitamente, en lo que Kant denominó "la raza" (es decir, si se es blanco, amarillo, cobrizo o negro) e, implícitamente, respecto del sexo, es decir, si se es varón o mujer, lo que da lugar a una compleja grilla de jerarquizaciones, caracteres, tipos psicológicos, capacidades, aptitudes, territorializaciones raciales, etc. Todas ellas son marcas de la materialidad constitutiva de los individuos singulares que conforman lo que Sen denominó la *heterogeneidad básica de todos los*

¹⁰ Cf. mi "Contribuciones de la Teoría de Género a la Antropología Filosófica" *Clepsidra*, (Universidad de la Laguna, España), 1, 2002, pp. 31-45. Sobre cuestiones vinculadas al realismo (o no) de los universales "Varón" o "Mujer", cf. Amorós, C. "A vueltas con el problema de los universales, Guillerminas, Roscelinas y Abelardas" en Femenías, M. L. (comp.), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002. vol. 1.

seres humanos, pero que los limitan, de algún modo no equivalente regido por formas ideológicas de diverso tipo en el usufructo del "igualitarismo formal" que el universal enuncia. Se trata además, y es preciso subrayarlo, de aspectos no determinables o elegibles por los propios individuos portadores de tales rasgos. En el marco del pensamiento ilustrado, tales marcas, y las jerarquías que se yerguen sobre ellas, sustentan ilegítimamente una estructura social excluyente y discriminatoria que exige ser revisada. Creo que ahí entra a tallar la "diferencia" en su definición de inferiorización, inequidad y exclusión que, estratégicamente, se revierte en el pivote sobre el que, resignificada como *positivamente otra*, se inicia la acción táctica de exigir derechos "igualitarios".

Por tanto, la hipótesis que sostengo es que tales limitaciones *materiales ideológicamente sostenidas* responden a resabios conceptuales de un orden preilustrado de tipo estamentario. Eso limita, por un lado, la racionalidad práctica de los individuos y, por otro, a los individuos mismos *qua* habitantes del mundo, en un sentido en que la Ilustración se comprometió a desmontar por tratarse de cuestiones "de cuna".¹¹ Exigir la

¹¹ No incluyo la "clase" por responder más claramente a sustratos de orden económico claramente reversible, a diferencia del color de la piel o del sexo, aunque no desconozco que todos estos niveles se potencian. A los efectos de este trabajo, sólo tomo en cuenta los modelos dimórficos.

igualdad, entendida ésta como igualdad formal, como igualdad ante la ley, como igualdad de oportunidades en lo que toca a educación, empleo, propiedad de bienes, paga por igual trabajo y, en general, todo lo referente a derechos humanos parece, en principio, inobjetable. Pero, el universalismo no debe desconocer las diferencias materiales en la implementación que, como he señalado, distorsionan el ideario de la igualdad y lo revierten en discriminaciones de diverso orden. En tal sentido, las marcas materiales (etnorraza, sexo, opción sexual, religión, etc.) en tanto "marcas residuales" operaran como *soporte material* de *mecanismos ideológicos de exclusión*, los que históricamente han segregado ciertos conjuntos o grupos de individuos considerados marcados por el color de la piel, el sexo, la opción sexual, etc., de los derechos y de las garantías que el universal formal e igualitario enuncia *para todos*. Inversamente, tales rasgos, primero claramente segregatorios y, actualmente, en su mayoría discriminatorios han actuado como puntos de anclaje de reclamos reivindicatorios de grupos que se vieron excluidos de la "igualdad" enunciada por el universal en tanto que materialmente marcados por "diferencias" específicas tipificables.¹² El mismo Kant, como queda expuesto tanto en sus

¹² Cf. mi "Releyendo los caminos de la exclusión de las mujeres" en *Feminismos de Paris a la Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006.

Antropologías como en sus obras mayores (estoy pensando en la *Crítica del Juicio*) a pesar del anunciado uso crítico de la razón, no se vio completamente libre de ellas.¹³

3

Rosi Braidotti sostiene que debemos tener el coraje de hacer frente a nuestras diferencias. En principio porque relevar y tematizar críticamente "las diferencias", especialmente las conceptuales entre las mismas mujeres, no destruye la política feminista, sino que la complejiza y la enriquece tanto teórica como prácticamente. Con esta perspectiva presente, y con el interés de contribuir a sostener una memoria feminista, me interesa mostrar cómo se han ido produciendo, histórica y actualmente, ciertos mecanismos teóricos y prácticos de exclusión. Entre los más habituales, sin pretensión de exhaustividad, como estrategias tradicionales significativas, menciono:

¹³ Contra el potencial argumento de que Kant quedó preso de los prejuicios de su época, y no podía esperarse otra cosa, cf. la obra de su colega y amigo Théodore von Hippel o la de Poullain de la Barre, dos siglos antes.

(a) *segregación* (es decir, exclusión legal de los beneficios del universal (sea por asimilación a los menores de edad y a los incapaces, etc.). Se trata claramente de un nivel formal (político-legal), contra el que las mujeres desde Olympes de Gouges en más han luchado sistemáticamente. Este mecanismo también se ha usado contra pueblos originarios, "negros", extranjeros, etc. El ejemplo más claro es el sostenido reclamo de todos ellos de acceso a la ciudadanía.

Al mismo tiempo, los argumentos justificatorios de esa exclusión formal son recurrentes y se basan en cuestiones de orden material. Pueden sistematizarse en:

(1) *Naturalización* (como remanente del viejo sistema de órdenes jerárquicos considerados naturales). La apelación a la "naturaleza", como si no se tratara también de un constructo político, opera como inhibidor o bloqueador de discusiones posteriores y opera como fundamentación última "inapelable" de exclusiones ideológicamente "obvias", que no resisten el examen crítico de una razón no-sexista y no racista.

- (2) *Inferiorización* (cuyos casos paradigmáticos, incluso científicamente avalados han sido la inferioridad natural de los negros, y/o de las mujeres, entrecruzan argumentos proteccionistas y naturalizadores).
- (3) *Medicalización* (se trate de la *histerización propia* de las mujeres o de la *perversión* o *anormalidad* de lxs homosexuales y/o la *disforia de género*) con sus tratamientos *correctivos* o *restitutorios*.

Por último,

- (4) *excelencia* o *excepcionalidad* (donde también se potencian también los argumentos de naturalización, a fin de avalar la existencia de "razas/ sexos/ opciones sexuales" *superiores*, muchas veces entendidas como *normales*. Buena parte de estos argumentos se apoyan en el concepto de "pureza" -de raza, de sangre-, vinculado a la normalidad paradigmática).

Sea como fuere, todos estos mecanismos traen como consecuencia material la exclusión de ciertos conjuntos de individuos del ámbito de los definidos como *iguales*, y pasan a engrosar las filas de los/las *diferentes*. En palabras de Julia Kristeva -retomadas por Judith Butler- conforman el campo de lo abyecto.

En consecuencia, en tanto *diferentes* quedan materialmente excluidos del usufructo de las garantías reales y de los derechos y deberes que la igualdad universal formal conlleva; sumando segregación y discriminación, como fundamentos de diverso orden, se potencian. Las luchas históricas -por todas conocidas- vinculadas a la reivindicación de derechos se relacionan estrechamente a estas exclusiones y a la legítima exigencia de inclusión material en los *beneficios* enunciados para *todos* por el universal formal: son las promesas aún incumplidas de la Ilustración. En lo que resta, respecto del problema de las exclusiones, me centraré en el subtexto de género y su intersección con la "raza", según algunos replanteos actuales.

*Desde el punto de mira de la teoría de género, en un artículo señero, Joan Scott subrayaba que la "igualdad" no debe entenderse en términos de "identidad" o de "homogeneidad", sino en términos de "equidad" o de "equivalencia".¹⁴ Es decir, en tanto y en cuanto fuente vindicativa de legítimos derechos. Sin embargo, desde la instalación del concepto de "diferencia" en el marco del pensamiento de la postmodernidad, los estudios de género, la teoría *queer* y, en general, las críticas con base hegeliana al paradigma

¹⁴ J. Scott, "Deconstructing equality and difference" *Feminist Studies*, 1, 1988.14.

ilustrado, la igualdad y la diferencia han sufrido una resignificación relevante.¹⁵ No sólo se ha fragmentado el concepto de universal sino que se ha demolido la concepción fuerte de sujeto y la noción de "igualdad" ha pasado a entenderse –pese a Scott- en términos de homogeneidad o identidad. Además, la teoría de "la diferencia sexual" por la que bregó Luce Irigaray y a la que adscribe Rosi Braidotti, entre otras, en su paso transatlántico, se ha fragmentado en un número de diferencias entre las que "la sexual" ha desaparecido bajo la inscripción narrativa del género y la etnorraza ha cobrado vigor y visibilidad. Todas las diferencias (entre las que destacan la etnorraza, la opción sexual, la religión y/o la cultura), puestas a la par, han desmontado la lógica del sexo como contradicción originaria (propia del debate feminismo-marxismo) como base de las estructuras de opresión y/o exclusión. En consecuencia, cada singular situado, inscripto en una trama discursiva y atravesado por un sinnúmero de diferencias, reclama, la mayoría de las veces, por aquella con la que se identifica en más

¹⁵ Ya he tratado el problema de la "diferencia" en *El género del multiculturalismo* (2007) y en algunos artículos. Cf. por ejemplo, "Los Derroteros de la Diferencia" en *Revista Maracanan. Dossiê Diferenças e Desigualdades*, Ano IV- 1 Agosto/Dezembro 2008; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, (en colaboración), 2009, pp. 63-82; "Diferencia, identidad y ciudadanía" *La manzana de la discordia*, vol. 3. 2, Universidad de Cali, junio-diciembre de 2008, pp. 41-50; Femenías (2010), *supra* y Femenías-Soza Rossi (2011), Introducción.

alto grado, aunque las diferencias se potencian para que obtenga una mínima cuota de poder instituyente.

En síntesis, uno de los desafíos es cómo entender ahora las diferencias, perdida la cohesión que brindaba el transfondo del universal. Otro es preguntarse cómo se potencian las diferencias para habilitar acciones que, siguiendo el vocabulario de Nancy Fraser, se pueden denominar contrahegemónicas. En la conceptualización de Judith Butler, por poner otro ejemplo, la pregunta es cómo agenciarse del lugar de inscripción de sujeto-sujeto para resignificar performativamente la política. Ahora que "diferencia" *se dice de muchas maneras* se enfrentan nuevos desafíos tanto a la hora de su comprensión operativa como de las prácticas. Visto críticamente, en los últimos años, se han desarrollado nuevas líneas de investigación entorno a lo que se denomina "nuevos movimientos sociales", conformados por una extraña multiplicidad laxamente conectada. Se trata de movimientos *identitarios* variados que incluyen indignados, ecologistas, múltiples feminismos, movimientos gay-lesbianos y *queer*, jóvenes, pacifistas y etnorrazas. A diferencia de las clases, que se conforman sobre la base de conflictos de intereses, estos movimientos invocan "identidad" y dada su complejidad no pueden abordarse de manera sencilla".¹⁶

¹⁶ Femenías (2007), Introducción.

Por cierto que ya su sistematización es compleja. Ana de Miguel (que remite a Darhendorf) propone algunas tesis clásicas: 1) la conflictividad surge porque la sociedad por completo, y en cada uno de sus elementos, está sometida todo el tiempo a un cambio constante (tesis de la historicidad); 2) la sociedad constituye un sistema de elementos contradictorios entre sí, y por tanto explosivos (tesis de la explosividad); 3) la sociedad "contiene" elementos que contribuyen a su cambio (tesis de la disfuncionalidad y la productividad) o, por último, 4) hay fuerte coacción de algunos miembros de la sociedad sobre otros, por tanto a pesar de todo, la sociedad logra mantenerse (tesis de la coacción). A esto, agrega de Miguel, la tesis de la complejidad de intereses que responde más propiamente a la situación de nuestros días.¹⁷

Esa complejidad en la formulación de los intereses y la precariedad constitutiva de los grupos de interés (de sexo-género de etnorraza, de clase, etc.) muestran precisamente la realidad post-industrial y el agotamiento, para la sociedad global, del modelo moderno, la insuficiencia estructural de sus sociedades, la desigual distribución de reconocimiento y autoridad y los límites del Estado frente a las corporaciones. La falta de reconocimiento como capital

¹⁷ de Miguel, A. "Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales: la lucha por el reconocimiento" *Tabanque*, 18, 2004, pp. 11-30.

Idem, pp. 17.

simbólico de algunos miembros de una determinada sociedad -o su tradicional distribución inequitativa- resulta en una fuerza reactiva que reclama "igualdad material" a una estructura política formalmente igualitaria. Se generan así reclamos masivos, de reconocimiento identitario, en general, controlados por coacción.¹⁸ Los más recientes movimientos sociales responderían a esa dinámica que -como subraya Nancy Fraser- responde a un desplazamiento de intereses, que van desde los reclamos de redistribución de dinero y justicia a los de redistribución de reconocimiento (y sus derivaciones de orden laboral y económico).

Se trata de la "irrupción" de las diferencias. Así, en primer lugar, "diferencia" ya no opera como potencial marca de exclusión material respecto de un universal formal y, en consecuencia, de incentivo o pivote para el reclamo reivindicatorio. Tampoco se la puede entender como "diferencia en la igualdad", a la manera en que suele interpretarse la paradoja Wollstonecraft. Por el contrario, desde la expansión del pensamiento postmoderno, cabe entender todas las diferencias como *positivamente otras*, tal como lo exige Irigaray respecto de la diferencia sexual, pero sin su carácter fundante y lógicamente prioritario. En otras palabras, las diferencias

¹⁸ Femenías, M.L. *Sobre Sujeto y Género*, Buenos Aires, Catálogos, 2000, pp. 271 ss.; Faría, J.E. "Democracia y Gobernabilidad: Los derechos humanos a la luz de la globalización económica", *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 32, 1995.

son fuente de nuevas categorías, reclamos y exigencias, constituyéndose en cualidades *identitarias*. Sin embargo, dado que la concepción irigarriana limita "diferencia" a la "diferencia sexual" o, en términos de Adrienne Rich, se limita a la distinción sexual como *principio de inteligibilidad de la cultura*, su fragmentación da lugar a un conjunto nutrido de intersecciones de diverso tipo y orden, en principio, no jerárquico ni fundante *per se*, donde todas las diferencias luchan a la par por su reconocimiento. Es decir, cada diferencia, positivamente otra, pugna por adquirir el nivel de concepto articulador de teorías y las políticas –en palabras de Bruno Latour- *amodernas*.

Ahora bien, es cierto que entre todas las mujeres se dan diferencias fundamentales, que no pueden ni borrarse ni considerarse irrelevantes o secundarias. No es posible, ni en el plano teórico ni en el político, invisibilizar o encubrir la complejidad de las diferencias culturales, de etnorraza, de clase o de opción sexual entre mujeres. Diversas etiquetas (la sororidad, por ejemplo) o la defensa del universal formal han permitido históricamente articular esas diferencias y subsumirlas bajo el rótulo de la igualdad, nunca concretiza para grupos marcados de personas. Los reclamos a partir de las diferencias tienen su razón de ser en la discriminación sistemática y en los ejercicios de poder

excluyente que impiden a ciertos grupos el acceso efectivo a sus derechos. El sexo, la etnorraza, la opción sexual, el lugar de nacimiento, constituyen ejes de exclusión sistemática. El aplastamiento de las diferencias en nombre de una igualdad, fundada en un mínimo denominador común, que las obvia o las enmudece, es inadmisibile. Con todo, a pesar de la riqueza de los movimientos y la legitimidad de sus reclamos nos invade una experiencia de fragmentación o de desarticulación de la que de las teorías aún no pueden dar cuenta acabada.

Parece propio de las teorías actuales, esquivar el potencial desplazamiento que las estructuras *en red* y la labilidad de los movimientos facilitan hacia fronteras que volverían a constituirnos en sociedades más o menos estamentarias, de las cuales muchas de nosotras acabamos de salir. Si aceptáramos operar basándonos sólo en el concepto de identidad (o de identificación), con sus múltiples desafíos conceptuales, la arena política pública y privada se tornaría cenagosa. Los multiculturalismos acarrear resabios complejos poco favorables a las mujeres.¹⁹ Sea como fuere, si bien la *diferencia* adquiere un

¹⁹ Femenías "Identidades esencializadas / violencias activadas" en *Isegoría*, 38, (CSIC, España), 2008, pp.15-38; "La construcción política de las identidades: Un alerta de género" en Huguet, M. & González Marín, C. *Historia y pensamiento en torno al género*, Madrid, Universidad Carlos III-Grupo Koré, 2010, pp. 159-190.

carácter autoafirmativo, positivo, en términos del conjunto de los rasgos distintivos y constitutivos de un individuo/a o un grupo, a los que "identitariamente" marca en términos de punto de anclaje de sus reivindicaciones, esto parece ser insuficiente para la construcción de un modelo político progresista, democrático y alternativo.²⁰

Si en el modelo ilustrado "diferencia", en buena medida significó "exclusión", ahora "diferencia" no remite solo a aquello que es propio o específico del sexo/género (en términos de diferencia sexual y/o de género), sino, más frecuentemente, a la etnorraza y su identidad cultural, muchas veces esencializada, opacando a las mujeres y sus deechos. Se alude a las diferencias de cultura, de clase, de religión, de opción sexual, bajo el riesgo -como bien advierte Fraser, de una fragmentación infinita de diferencias, alentada por los sectores de poder que se benefician ante las fracturas. Asimismo, se posterga el desafío de la construcción colectiva de políticas de acuerdos tendientes a mejorar la calidad de vida de todas. Por así decir, "diferencia" se torna una noción compleja que adquiere, según el contexto, un carácter propio como núcleo de anclaje identitario y de exigencias de reconocimiento,

²⁰ Esa debilidad se muestra en que tanto "las derechas" como "las izquierdas" (o lo que queda de ellas), las reivindican con argumentos demasiado parecidos.

consideradas prioritarias por el grupo en cuestión cuyo éxito de *lobby* dependerá de sus alianzas, su visibilidad en la arena pública y en los *massmedios* tanto como en cuestiones coyunturales imposibles de prever, más que en la fundamentación argumentativa y la legitimidad de sus reclamaciones. En este escenario, las veces de las mujeres pierden audibilidad, pierden presencia.

Como vemos, ya no estamos en el paradigma de la justicia distributiva, universalmente regulada, sino en el del reconocimiento y ante el desafío es saber cuál "diferencia" merece reconocimiento prioritario: ¿etnorraza, la cultura, el sexo, la opción sexual...?. Si la respuesta fuera, "todas a la vez", tendríamos que enfrentarnos a una pluralidad de singulares situados lo que haría prácticamente imposible cualquier sistema político, aún dentro de los marcos más democratizantes posibles. Si la "diferencia" se enarbola críticamente ante el "feminismo de la igualdad", al que se acusaba de sostenedor un paradigma sesgado, blanco y heterosexual, por tanto excluyente, el feminismo abierto a las diferencias y la multiculturalidad, que surge de la afirmación de la "etnicidad" y de la elección sexogenérica, enfrenta un número no menor de dificultades.²¹ El énfasis puesto en las diferencias, centradas en el reconocimiento

²¹ "Multiculturalismo y paradojas de la identidad" en Amorós, C. & Posada Kubissa, L. (coordinadoras), *Feminismo y Multiculturalismo*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos

Identitario, admite dos preguntas fundamentales:

- 1) A nivel ontológico, pregunta por cómo entender la fragmentación de las diferencias y sus infinitas intersecciones respecto de la definición de lo humano, una vez roto el paradigma universalista. Si se trata de "lo singular" ¿cómo entenderlo?

- 2) A nivel ético-político, pregunta por cómo discernir / jerarquizar / tomar en cuenta la/s diferencia/s en términos de positivamente otras. Y, en consecuencia, cómo interpretar *toda* reivindicación identitaria anclada en ella/s, en términos de igualmente legítima y válida. En todo caso, si no fuera así, bajo qué criterios considerarlas y cómo legislarlas.

Como advierten, entre otras, Nancy Fraser y Seyla Benhabib se pueden distinguir diferencias casi al infinito, el problema es saber cuáles son ética y políticamente relevantes y cuáles no lo son. Sobre esta cuestión se han ensayado numerosas respuestas. En lo que sigue, desde un punto de vista antropológico y teniendo en cuenta

los aportes de la filosofía de género, primero reconstruiré una propuesta (muy extendida) que dice solucionar más de uno de los problemas mencionados, y luego le formularé algunas críticas.

*

Veamos. Un conjunto de voces teóricas recomienda al investigador/a que acepte el carácter identitario que cada quién sostenga respecto de sí, se trate de la etnorraza, la elección del sexo-género, la cultura, como diferencias identitarias dignas de reconocimiento y, en consecuencia, habilitadoras de derechos.²² Esto en principio es aceptable y conlleva al menos dos beneficios:

- 1) En tanto individualmente asumida, se aleja el peligro de considerar la identidad en términos ontológicos.
- 2) Se favorece la presencia de un sujeto-agente responsable de su identidad, en términos de los aspectos o rasgos que asume (en un juego conciente e inconciente) respecto de la misma, a la manera de la "identificación" descrita por Judith Butler.

²² Por ejemplo, en Marisol de la Cadena (Perú) y Guacira Lopes Louro (Brasil), siguiendo a Judith Butler.

Entendida como un constructo asumido por un sujeto-agente, la identidad pierde el carácter ahistórico, rígido, inmutable, etc. con que alguno/as filósofo/as parecen haberla dotado y se acerca al mecanismo de las identificaciones. Se trata así de un concepto desestabilizado, que algunas corrientes del denominado multiculturalismo crítico privilegian. Todo rasgo es un rasgo (etnia, sexo, cultura, etc.) inscripto discursivamente en el cuerpo de cada cual y vivido en consecuencia. De modo que cada individuo resuelve las tensiones identitarias que se entrecruzan en él, agrupándose con otros similares. Desde ese lugar, se privilegia la variable singular de la *situación y locación* de cada cual. Otra consecuencia ventajosa es que sólo pueden conformarse subconjuntos identitarios a partir de agrupamientos de sujetos que hubieran elegido construir sus respectivas identidades *en un cierto sentido*. Así, el rasgo *identificadorio que hace a alguien miembro de un grupo* identitario determinado se conforma -como hace años lo sugirió Iris M.Young- *a posteriori*, es decir, no operando como si de esencias inmutables se tratara o en base a construcciones *a priori*.²³ Alejamiento del esencialismo y ratificación del sujeto-agente parecen ser, entonces, las ventajas más evidentes de esta posición que denomino de *autodesignación*. Se trata de un modelo sin duda rico y

²³ Young, I.M. *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

sugere que tiende a comprender la identidad en términos de construcción socio-histórico-cultural-singular, donde cada agente la asume según cierta inscripción de sujeto, finalmente agenciársela de modo positivamente asumido. (¿La paloma pretende volar sin aire?)

Desde luego, el tema de las identidades tiene una dimensión antropológica imposible de desconocer. Pero también tiene una dimensión socio-política: la exigencia de reconocimiento es una exigencia política, que esperar reconocimiento de un factor habilitado para ello: el Estado (en términos de alguno de sus Ministerios y/u oficinas a tal efecto). Dejando de lado que muchas veces se promueven identidades en función de un *cierto modelo o proyecto* político, estatal o cultural, altamente variable (algunas veces problemático, por no decir peligroso), en todos los casos, se suponen marcos institucionales que "concedan" reconocimiento (escuchen el reclamo, lo canalicen, le den solución, etc. etc.). Aún bajo Estados autoritarios, debilitados o "ausentes", se lo entiende como referente último de derechos y garantías de equidad y, donde el Estado falla, se apela a organismos internacionales u otros Estados. Tal es el caso para la exigencia de equidad de sexo-género-etnia, relativamente reciente. Pero ese reconocimiento no es sólo producto de autodesignación, sino fundamentalmente de la *heterodesignación* de la sociedad, el Estado, las estructuras legales nacionales e

internacionales. Así entendida, la identidad opera no sólo como un lugar de construcción agenciada, sino también como el lugar donde el sistema de poder regula y controla subjetividades, a efectos de que los individuos respondan a ciertos patrones establecidos como deseables. Es cierto que los sujetos-agentes no asumen pasivamente su/s identidad/es; pero también es cierto que las identidades que (culturalmente) se proponen, se modifican, se rearticulan, se refuncionalizan y se asumen, lo hacen dentro de un movimiento permanentemente subjetivo y colectivo a la vez donde operan numerosas tensiones de poder, y sobre todo, un poder de control hegemónico. Es cierto que la identidad tiene una función estructurante para el sujeto, pero es cierto también que, en buena medida, qué se puede asumir identitariamente depende cuanto menos de situaciones biográficas, políticas, culturales, de clase. Si bien se puede elegir, toda elección libre se limita por la facticidad. Si esto es así, se sigue un conjunto de dificultades teóricas y prácticas, que la mera reivindicación identitaria en términos de autodesignación no resuelve porque se pierde de vista la dimensión político-social del poder político hegemónico y la fuerza de las *heterodesignaciones*. Es decir, el peso de la situación de cada cual y del conjunto de portadores del rasgo cuya marca autoasumen colectivamente, se vincula fuertemente -como acertadamente lo

señaló Iris Young- a la opresión y el reclamo grupal-político de equidad.

Es verdad que apelar a la mera igualdad formal es insuficiente y que bajo el manto del universalismo, se encubren graves violaciones a los derechos de humanas y humanos. Pero, la dialéctica identitaria de asunción de rasgos como positivos por parte de un agente individual (y aún colectivo) parece insuficiente para dar cuenta de los recientes movimientos sociales y del surgimiento de las denominadas "nuevas identidades". Del uso extendido de la noción de identidad, surge de una red dispersa de significados que se vinculan sólo frágilmente a nuevas identidades. Los reclamos de los "nuevos agentes sociales", en tanto elementos activos de los movimientos sociales de autoafirmación, se mueven en estructuras que aún los escuchan y que bregan por democratizarse. El amplio espectro socio-político que ocupan, los hace subsidiarios de las formas de gobernabilidad al uso: Tienen fuerte reclamos legítimos y justificados a partir de una autoafirmación identitaria construida que los define *qua* grupo bajo un rasgo definido como fundamental: "el género", la "negritud", el "indigenismo", la "autoctonía". Constituyen un movimiento complejo que logra audibilidad y presencia en el espacio público; exige democratización al un sistema que debe

escucharlos y del que no pueden prescindir porque constituye el aire en el que se mueven. Las presiones y opciones sociales de los grupos, con poder de heterodesignación y de diferenciación, siguen siendo aún demasiado poderosos. En suma, retomando libremente palabras de Foucault, si algunos sujetos pueden enunciar y actuar ciertas autodesignaciones es porque *epocalmente* pueden enunciarse y actuarse. Es decir, asumir una cierta identidad como positivamente otra *exige* de la previa marcación de ese rasgo, producido por una cierta estructura socio-política en términos de exclusión o, al menos, de *situación de conflicto*. Desde este punto de mira, la identidad, que no es ni estática ni homogénea, fluctúa en función de procesos históricos y políticos. En otras palabras, se construyen a partir de condiciones estructurales de posibilidad para que ello sea posible en un largo proceso de democratización de espacios, voces y marcos legales en términos -creo- que de democracia participativa.

Nuevamente, si esto es así, tanto la priorización de conceptos resignificados como el abandono del paradigma ilustrado tienen sus límites. En principio, porque para desestabilizar y resignificar un concepto tuvo que haber habido previamente alguna conciencia colectiva de su gestión inequitativa y esto tiene como punto de apoyo una heterodesignación previa en términos de exclusión del

reconocimiento de derechos. Es decir, que se tenga conciencia de que los derechos que se enuncian como igualitarios y universales, en la práctica no están *reconocidos distributivamente de modo equitativo* entre todo/as los miembros mujeres y varones, "negros" y blancos, homosexuales y heterosexuales de, pongamos por caso, un Estado-nación dado (o en términos de ciudadanía universal). En otras palabras, los procesos identitarios individuales y colectivos emergen denunciando la limitación material actual de los beneficios del universal formal.

En consecuencia, ningún rasgo de identidad (sexo-género, etnorraza, cultura, etc.) se presenta por sí solo como suficientemente explicativo de los "nuevos" movimientos o de los "nuevos" sujetos. Por el contrario, el entrecruzamiento de esas identidades iluminó no pocas tensiones y conflictos de lealtades en la trama social y, al mismo tiempo, mostró que el universal "ser humano" debe aún ser despojado de las no pocas marcas materiales (sexo, color, cultura, etc.) a los efectos de ser un verdadero operador formal. Lejos de fragmentar las diferencias, en una división que llevaría al infinito, parece más efectivo poner de manifiesto cuáles son las marcas materiales residuales de la enunciación "ser humano", que interfieren aún de modo excluyente, con la consecuencia del incumplimiento de Derechos. Contrariamente a otras posiciones

bien conocidas, y hasta tanto logremos construir una alternativa mejor, con las precauciones que acabo de enumerar, adhiero al universalismo interactivo que propone Seyla Benhabib y a su afirmación de que "todo ser humano ostenta *membresía justa* en este mundo".²⁴ Ello nos obliga sin más a buscar los caminos para el real reconocimiento y cumplimiento de este *dictum*, para todo/as y distributivamente para cada uno/a de los habitantes de este mundo.

²⁴ S. Benhabib *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 15.