



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Diferencia sexual, incardinamiento y devenir

Autor:
Braidotti, Rosi

Revista
Mora

1999, N°5, pp. 8-19



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Diferencia sexual, incardinamiento¹ y devenir²

Rosi Braidotti



Definiciones

Las teorías de la diferencia sexual surgen a partir del postestructuralismo francés, y más específicamente, de su crítica a la visión humanística de la subjetividad. El “post” en el postestructuralismo denota una ruptura teórica respecto del programa emancipatorio estructuralista, especialmente de la teoría social y política del feminismo marxista. El *focus* del post-estructuralismo es una compleja estructura de poder y de los diversos pero altamente efectivos modos en que el poder se combina con el conocimiento y la constitución de la subjetividad. El post-estructuralismo cuestiona la utilidad de la noción de “ideología” especialmente en la idea de Althusser de la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia. En la versión feminista, la ideología se refiere a un sistema patriarcal de representaciones genéricas y, más específicamente, a los mitos y a las imágenes que construyen la femineidad. La subjetividad se conceptualiza, por tanto, a como el proceso (*assujettissement*) que armoniza simultáneamente las instancias de lo material (la realidad) y de lo simbólico (el lenguaje), estructurándola. Nociones psicoanalíticas como identidad, lenguaje y sexualidad -en especial en los trabajos de Jacques Lacan- son importantes en la medida en que redefinen al sujeto como un proceso, y se oponen a la noción de agente racional. La teoría de la diferencia sexual considera tanto las diferencias dentro de cada sujeto (entre los procesos conscientes e inconscientes), como las diferencias entre el Sujeto y sus Otros/Otras.³



¹ [N. de la T.] El título original de este ensayo es **Sexual Difference, Embodiment and Becoming**. Traduzco “la palabra inglesa “embodiment” por “incardinamiento” en el sentido de “dar forma al cuerpo”, “ordenar u organizar el cuerpo”, “moldear la carne” (2º acepción), tal como lo hacen las feministas españolas a fin de marcar la diferencia respecto de “encarnar”, “encarnación” y demás términos de connotaciones tradicionalmente cristianas.

² [N. de la T.] Esta conferencia fue impartida en el Museo Roca (1998) con el auspicio de Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en el marco de un ciclo más amplio, y en el Institute for Human Sciences de Viena (1996). Otra versión, en forma de artículo, se puede consultar en Jaggard, A. & Young, I. (eds), **Companion to Feminist Philosophy**, Blackwell, 1998, pp. 298-306.

³ [N. de la T.] En palabras como “Otro” y “Sujeto” respeto el uso de mayúsculas y minúsculas de la autora.

Posicionalidad

La recepción norteamericana de las teorías postestructuralistas de la diferencia, frecuentemente descritas en términos de “desconexión trans-atlántica” (Stanton, 1980) desembocan en una serie de debates polémicos sobre la interrelación entre lo material y lo simbólico o entre la realidad y el lenguaje, que tiende a centralizarse en la estructura de poder y la posibilidad de la resistencia. A lo largo de los ‘80, un rancio debate sobre el “esencialismo” opone a las teorías francesas de la diferencia sexual las teorías norteamericanas del “género”. Donde las teóricas del “género” entienden la construcción de la masculinidad y de la femeneidad como más determinadas por la cultura y los procesos sociales, las teóricas de la diferencia sexual la entienden como procesos inconscientes como la identificación y el deseo. A partir de los ‘90 se lleva a cabo una reevaluación crítica de todo el debate bajo el impacto de las teorías postcoloniales, el trabajo de las mujeres negras, de las mujeres de color, de las lesbianas y de las teorías *queer* al mismo tiempo que, en Europa, se incrementa la diversificación de las posiciones respecto de la filosofía de la diferencia sexual.

Tomaré como punto de partida el trabajo pionero de Luce Irigaray, considerada la filósofa de la diferencia sexual más prominente (Whitford, 1990; Burke, Shor y Whitford, 1994). Sin embargo, iré más allá que Irigaray para explorar otros aspectos de esta teoría. En beneficio de la argumentación, distinguiré tres aspectos de la diferencia sexual: su efecto diagnóstico o analítico, su función como cartografía política y su aspecto utópico.

1. La diferencia sexual como mapa diagnóstico o una lectura de la filosofía postmoderna

Las teorías de la diferencia sexual establecen lo obvio, pero al hacerlo la radicalizan. Irigaray, avanzando en el análisis de Simone de Beauvoir de la dialéctica de los sexos, se centra, primero, en la diferencia entre la posición masculina y femenina del sujeto (1974). Irigaray confía en la caja de herramientas postestructuralistas, en especial en el psicoanálisis lacaniano, la teoría literaria y lingüística para avanzar sobre el esquema hegeliano que prevalece en Beauvoir y centrarse en las disimétricas relaciones de poder que subyacen en la construcción de la mujer como lo Otro de la posición dominante de la subjetividad. Esta posición dominante se define en términos de *falogocentrismo*. Este término se refiere al hecho de que, en Occidente, pensar y ser coinciden de tal manera que hacer consciente es coextensivo con la subjetividad: este es el vicio logocéntrico. También se refiere, con todo, al persistente hábito que consiste en referirse tanto a la subjetividad como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de masculinidad o virilidad abstracta (falocentrismo). La suma de los dos da por resultado el impronunciable pero altamente efectivo falogocentrismo.

La diferencia sexual implica para Irigaray tanto la descripción como la denuncia del falso universalismo, inherente a la posición falogocéntrica: la que propone a lo masculino como un agente racional auto-regulativo y a lo femenino como “Otro”, el lugar del desorden y de la devaluación. Este dualismo monológico funciona constituyendo conjuntos de “otros” peyorativos, o instancias negativas de la

diferencia. En un sistema tal, la diferencia históricamente ha sido colonizada por relaciones de poder que la reducen a la inferioridad. Más aún, resultó que fueron “naturalizadas”, construyeron categorías completas de seres devaluados y, por lo tanto, de entidades descartables. Yo he retrabajado esta concepción desde Foucault en términos de una crítica al poder. El poder, desde este marco conceptual, es el nombre que se le otorga al conjunto estratégico de interrelaciones entre posiciones multilocadas: textuales, sociales, económicas, políticas y simbólicas. Poder es, por lo tanto, otro nombre que se confiere a la circulación social y política de ciertas nociones, conceptos o conjuntos de significados a los que se inviste de “valor real” o de legitimidad científica. Tomemos por ejemplo el racismo y la misoginia: la creencia en la inferioridad de las mujeres y de la gente de color -sea mental, intelectual, espiritual o moral- no tiene bases científicas sólidas. Esto, sin embargo, no impide que circulen en la práctica política y en la organización de la sociedad. La “verdad” del discurso se disocia de la social y de la científica. El corolario es que tanto las mujeres como las personas de color constituyen un “Otro” que es “diferente de” la norma esperada: en tanto que tal el/la es a la vez el referente empírico como el signo simbólico de lo peyorativo.⁴ No obstante, el otro devaluado funciona al mismo tiempo como configurador crítico de significado. La otredad devaluada o peyorativizada organiza las diferencias en una escala jerárquica que da lugar a la conducción y gobernabilidad de todos los grados de las diferencias sociales. Por extensión, el uso peyorativo de las diferencias no es accidental, sino más bien estructuralmente necesario para el sistema falogocéntrico de significado y para el orden social y el poder que lo sustentan. Los sujetos empíricos, que son los referentes de esta experiencia simbólica de peyorativización (*pejoration*), sufren en sus existencias incardinadas los efectos materiales de la descalificación. En este nivel, acuerdo con Irigaray en que la diferencia sexual es una crítica al dualismo filosófico y al orden social que lo respalda. Asimismo desafía la oposición binaria categórica de lo simbólico y de lo empírico, o de lo discursivo y lo material, localizando el poder entre ellos como el motor de un proceso que tiene como objetivo producir (*engendering*) subjetividad normativa.

Anti-esencialismo: lenguaje y psicoanálisis

Tal como yo entiendo la teoría de la diferencia sexual (Braidotti, 1991), como toda práctica feminista, disloca la creencia en los fundamentos “naturales” de las diferencias codificadas e impuestas socialmente, y del sistema de valores y de representación que conllevan. Quiero agregar que esta teoría también enfatiza la necesidad de historizar los conceptos que analiza, en primer lugar y especialmente, la noción misma de “diferencia”. Este énfasis en el enraizamiento histórico de los conceptos no es sólo metodológico sino también político y ético: significa que un pensador/a requiere de cierta humildad ante la multi-estratificada y compleja estructura del lenguaje.

⁴ [N. de la T.] Braidotti juega con “s/he” que traducimos, siguiendo el significado y el juego de palabras lo más ajustadamente posible por “el/la”.

Esto tiene implicaciones de largo alcance: el lenguaje está embebido de lógica falogocéntrica, que constituye la estructura política y el sistema simbólico fundamental o mito de nuestras sociedades. Teniendo en cuenta un marco post-estructuralista, no debe entenderse el lenguaje como herramienta de comunicación. Más bien se lo define como una institución socio-simbólica clave: es el sitio o lugar donde la subjetividad logra construirse. Para acceder al lenguaje, no obstante, uno/a debe tomar posición sea de un lado o del otro de la gran división masculino / femenino. El sujeto o bien es sexuado o bien (el/la) no **es** en modo alguno.

Contra la tendencia del psicoanálisis freudiano de fijar las estructuras psíquicas mediante referencias biológicas, los teóricos de la diferencia sexual siguen a Lacan en su problematización de la cuestión de cómo los varones y las mujeres morfológicos se conectan culturalmente con los códigos de los roles masculinos y femeninos. La morfología reemplaza las lecturas deterministas del cuerpo biológico con la versión psico-sexual del constructivismo social y, así, se refieren a la comprensión experiencial del yo corporal e incardinado (*enflesbed*). Estas experiencias están mediatizadas por las prácticas discursivas (biológicas, psicológicas, psicoanalíticas, entre otras), que construyen las representaciones sociales (Grosz, 1989). Se espera que los sujetos incardinados adhieran a estas representaciones internalizándolas. Así, aunque el lenguaje sea una estructura que es anterior y constitutiva de la subjetividad, las posiciones de los sujetos sexuados que estructuran la identidad (M/F) ni son estables ni esenciales. Se propone una inestabilidad fundamental tanto a las posiciones masculinas como femeninas del sujeto como lugar de la resistencia a identidades estables o fijas de cualquier tipo. El sujeto está a la vez sexuado y escindido, descansando en ambos polos de la dicotomía sexual pero no atado a ella. De modo que el “giro lingüístico” provee a la filosofía de la diferencia sexual una base material, histórica y aún ubicua de la estructura corporal sobre la que se basa su concepción de la subjetividad.

Es importante subrayar una de las implicaciones políticas de esta visión postmoderna de la subjetividad incardinada: el código falogocéntrico está inscripto en el lenguaje, es operacional no importa quién lo hable. Este énfasis en las estructuras profundas o en la sintaxis de la lengua implica que no hay una voz de la otredad accesible, incontaminada o “auténtica”, al menos entre los oprimidos. Exigencias de autenticidad epistemológica o de pureza política consecuentemente son sospechosas porque asumen posiciones de sujeto que no estarían mediadas por la lengua y la representación.

Irigaray radicaliza esta posición mostrando, especialmente en sus estudios psicolingüísticos, cómo la morfología interactúa con las definiciones lingüísticas de una manera muy dinámica. Más aún, se centra en la morfología de las mujeres como un lugar privilegiado de producción de formas de resistencia al código falogocéntrico. Para completar el mapa diagnóstico, sostendré que la diferencia sexual proporciona la anatomía política de las estructuras profundas del falogocentrismo, que se define como intrínsecamente masculino, universalmente blanco, y compulsivamente heterosexual. No obstante, creo que encierra lo femenino bajo un doble vínculo: por un lado, glorifica los poderes de la maternidad como pre-condición para legitimar la subjetividad femenina pero, por otro lado, subraya el hecho de que el matricidio es el fundamento del contrato psicosocial masculino. El falogocentrismo es, de hecho, La Ley del Padre, y confina a la madre -y a la femineidad- a la insignificancia simbólica. La resistencia feminista al falogocentrismo, consecuentemente, adopta la

forma de una reaparición de lo materno como el lugar de la legitimación de las genealogías centradas en la mujer. Irigaray sostiene que estas contra-genealogías son el punto de partida de un sistema simbólico femenino alternativo.

2. La diferencia sexual como cartografía política

Este aspecto de la teoría de la diferencia sexual encuentra una elaboración original en el feminismo italiano, que implica algo más que la mera recepción de Irigaray, en una plataforma política altamente influyente y que contrasta agudamente con la recepción más bien apolítica de la filosofía de Irigaray en el mundo de habla inglesa.

Parten de la idea (Milan Bookshop, 1990) de que la relación especular entre el Sujeto y el Otro es, en realidad, una relación asimétrica de poder que discrimina y que, por último, descalifica lo femenino. La escuela de Milán propone tomar en cuenta estas diferencias de poder de modo tal de sentar los fundamentos de una nueva forma de feminismo político. Esta política descansa sobre la convicción de que no hay reversibilidad posible entre los dos polos de la oposición asimétrica.

La noción se desarrolla, ante todo, como una crítica plena al “emancipacionismo” y a la “teoría social de carácter igualitarista”, que ahonda la disputa de Irigaray con Beauvoir (Irigaray, 1987). El colectivo de mujeres de Milán sostiene que sería ingenuo suponer que los términos de la relación asimétrica entre los sexos pueden revertirse de tal modo que permita a las mujeres zanjarse la trascendencia como un modo de salida de la femineidad entendida como el lugar sistemáticamente devaluado de la otredad. Afirmando, en cambio, que los términos de la oposición dialéctica no son reversibles, tanto conceptual como políticamente se afirman en el potencial subversivo de la ex-centricidad de que gozan las mujeres en el sistema falogocéntrico. Es la relativa “no-pertenencia” de las mujeres al sistema lo que les brinda la libertad y la autoridad de negociar posiciones alternativas de sujeto.

Mientras que la filosofía deconstructiva de Derrida se conforma confinando lo femenino a los márgenes de la no-coincidencia con el significante fálico, al celebrarlo, las feministas de la diferencia sexual apuntan a usar esos márgenes para experimentar formas alternativas de legitimación femenina. El colectivo de Milán es más bien asertivo en su confianza en la capacidad de las mujeres para tal legitimación. He enfatizado, no obstante (Braidotti, 1994), la necesidad de proponer esto como un proceso político y no como un dato ideológico. Creo, en otras palabras, que los márgenes de la legitimación deben negociarse a través de la deconstrucción de los discursos hegemónicos que operan no sólo en la cultura dominante, sino también dentro de la teoría feminista misma, incluyendo la de la diferencia sexual.

Como estrategia de legitimación, la teoría de la diferencia sexual es el medio de afirmación de los sujetos que son conscientes y dan cuenta de la paradoja de estar atrapados dentro de un código simbólico al que se oponen profundamente. Esta es la razón por la que encuentro importante hablar de los márgenes, de la no pertenencia al sistema fálico. Acepto que también se debe tomar en cuenta la relativa pertenencia de las mujeres al mismo sistema que las humilla. Por tanto se propone a las mujeres una suerte de salida cualitativa: apartarse de la femineidad como institución socio-política y pilar de la identidad femenina, hacia una posición feminista definida como resistencia a ambas.



Aquí se hace claro el legado del post-estructuralismo: que voluntariamente o no las mujeres feministas son cómplices de aquello que tratan de deconstruir. La complicidad se extiende a las estructuras más íntimas y aún pre-conscientes de su subjetividad. Tener en claro la propia implicación o complicidad es el punto de partida para una política radical y la resistencia libre de exigencias de pureza, pero también libre de los lujos de la culpa.

Así, en contraste con el colectivo de Milán, sugiero que la teoría de la diferencia sexual subraya que las mujeres (feministas) pueden hacer positiva la diferencia sexual, en la medida en que se oponen a la contra-afirmación automática de las identidades opuestas. Para la práctica feminista, veo esto como una ventaja estratégica en varios sentidos: primeramente, lleva a reconsiderar los discursos y las prácticas de la diferencia, de modo de remover de ellas las connotaciones hegemónicas que históricamente han adquirido (Braidotti, 1991). En segundo término, esta reaprehensión de la diferencia es una práctica política que coincide con la crítica a los supuestos humanistas de la subjetividad en términos de racionalidad, auto-representación, homogeneidad y estabilidad. Estos supuestos son también operacionales en el feminismo supuestamente igualitarista, y necesitan ser deconstruidas. En tercer lugar, la diferencia sexual deshace los discursos éticos y políticos tradicionales sobre la Otredad. En este modo reactivo, critica los hábitos de metaforización de lo femenino como una figura de la diferencia devaluada pero necesaria. En un sentido más afirmativo o activo, reclama una reapropiación del imaginario femenino; es decir, de las imágenes y de las representaciones que estructuran la propia relación con la subjetividad. La cuestión de la Otredad es de este modo crucial en el proceso.

La relación asimétrica entre los sexos afecta su respectiva relación con la otredad. En el sistema falogocéntrico, la “otredad” de las mujeres en relación a cada otro permanece irrepresentable, porque el “otro” periférico se conceptualiza en función y en relación con el centro masculino. Irigaray se refiere al primero como “lo otro de lo Otro” y al último como “lo Otro de lo Mismo”. Bajo el encabezamiento de “doble sintaxis” (Irigaray, 1984), las feministas de la diferencia sexual defienden esta diferencia irreductible e irreversible no sólo de la Mujer respecto del Varón y, consecuentemente, de la mujer de la vida real respecto de la Mujer-como-Otro, sino también de las mujeres entre sí.

La teoría psicoanalítica juega un papel importante en la teorización de esta visión fracturada del sujeto. Una de las lecciones del psicoanálisis que aún perduran es que la noción de “Mujer” se refiere a los seres sexualmente hembras (*female*) morfológicamente constituidos y socializados de manera tal de conformar la institución de la femineidad. Como sostuve antes, en oposición a las explicaciones esencial, biológica o físicamente deterministas de la femineidad, el psicoanálisis sugiere que uno se constituye como una mujer a través de una serie de identificaciones mayormente inconscientes con posiciones femeninas de sujeto. En la línea de la comprensión foucaultiana de la subjetividad incardinada, me gustaría sugerir también que la femineidad se entiende tanto como un monumento como un documento. Es decir: ambos son un conjunto de convenciones sociales y una red de discursos sociales, legales, médicos, entre otros, que combinados construyen un tipo femenino *estandarizado* “normal”. Así, la afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo” debe extenderse hasta cubrir también las formas identificatorias inconscientes de las mujeres respecto de la femineidad y de la masculinidad, que pueden

resistir procesos concientes y voluntarios de transformación política. En otras palabras, el énfasis en la estructura profunda apunta a extender la idea de la construcción social de las formaciones identificatorias y facilita que las prácticas feministas las tomen en cuenta. De esto concluyo que las políticas feministas desafían las estructuras de representación y los valores socio-políticos atribuidos a la Mujer como lo otro en el sistema patriarcal, a la par que extiende este desafío a las estructuras profundas de la identidad de cada mujer.

El corolario de lo anterior es crucial: implica que las mujeres que eligen la posición feminista -como parte del proceso tendiente a formas alternativas de legitimación de la subjetividad femenina- son sujetos fragmentados y no entidades racionales. Contrariamente a las concepciones unitarias, creo que cada mujer es una multiplicidad en sí misma: está marcada por un conjunto de diferencias dentro de sí misma, que la convierten en una fragmentación, una entidad anudada, construida sobre las intersecciones de los niveles de la experiencia. Para mi trabajo, es de especial relevancia la discrepancia entre los deseos inconscientes y las elecciones voluntarias, que tienden a proporcionar un mapa más adecuado y políticamente más efectivo de la complejidad de los alrededores de la agencia (*agency*) femenina. Muestra la actualidad y la complejidad de una pregunta muy importante: ¿por qué no todas las mujeres desean o extrañan la libertad (*freedom*) y la autonomía? ¿Por qué no desean ser libres?

Desafiando la definición cartesiana de sujeto, en tanto que solapado con la conciencia racional [de el/la], quiero subrayar que el sujeto feminista no es una unidad puramente volitiva o auto-representacional: es también el sujeto de su inconsciente y, en tanto que tal, abriga un conjunto de relaciones mediadas de las estructuras mismas que condicionan las situaciones de la vida [de el/las]. No hay relaciones no-mediadas de género, raza, clase, edad o elección sexual. La identidad es un nombre dado a este conjunto de potencialidades contradictorias y variables: es múltiple y fracturado; es relacional en tanto que requiere un vínculo con los "otros"; es retrospectivo en la medida en que funciona a través del recuerdo y la memoria. Por último, aunque no menos importante, la identidad se forma con sucesivas identificaciones, es decir, con imágenes internalizadas que escapan al control racional.



3. La diferencia sexual como utopía

En mi opinión, en el proyecto político de la diferencia sexual, aún no se ha resuelto cómo desvincular la propia identificación de ciertas imágenes, formas de comportamiento y expectativas constitutivas de la femineidad: es una teoría de la legitimación de las mujeres basada en un uso estratégico de repeticiones deconstructivas. Es utópica en el sentido de *a-tópica*; por ejemplo, aún no tiene un basamento, está “en ningún lugar”, pero apunta a un proceso de re-significación que ya ha empezado. Irigaray llama “mímesis” (Irigaray, 1977) a la estrategia que consiste en revisar, re-aprehender y re-poseer la posición del sujeto mujer (*female*) por una mujer (*woman*) que ha tomado distancia de la Mujer del punto de partida falogocéntrico. La escuela italiana denomina a este proceso la afirmación de un sistema simbólico alternativo.

El punto de partida en ambos casos es la voluntad política de afirmar específicamente lo vivido, la experiencia de la mujer incardinada. He sostenido que esta afirmación lleva a rechazar la diferencia sexual des-incardinada en aras de una subjetividad “postmoderna”. Se afirma también la voluntad de revincular el proyecto post-estructuralista de deconstrucción de subjetividades fijas, con la legitimación social y política del cuerpo incardinado de las mujeres. La filosofía de la diferencia sexual sostiene que es histórica y políticamente urgente generar nociones legitimadas de subjetividad femenina. En respuesta a esto, y a fin de evitar contra-afirmaciones esencialistas de la identidad, he sostenido que el feminismo es una estrategia que atraviesa las capas de sedimentación de significados y de significaciones que rodean la noción de Mujer, en el preciso momento en que en su historicidad esta noción ha perdido su unidad sustancial, debido a la decadencia del humanismo clásico. El objetivo de este ejercicio mimético de revisar lo femenino es abrir espacios para representaciones alternativas de mujer dentro de esencias previamente fijadas. La postmodernidad ha puesto la femineidad al alcance de las feministas como aquello que requiere ser deconstruido y retrabajado.

De modo que he propuesto redefinir *mimesis* como la política del “como si”, es decir, como un cuidadoso uso de las repeticiones que confirmen a las mujeres en una relación paradójica con la femineidad, pero que también intensifiquen el valor subversivo de la distancia paradójica que las mujeres (feministas) tienen con esa femineidad. La estrategia política es clara y para mí la apuesta es alta: la teoría de la diferencia sexual se mueve entre las complejidades y las paradojas de la subjetividad feminista femenina, sin apelar a contra-afirmaciones ligeras. En mi opinión, lo nuevo se crea revisando y quemando lo viejo. La búsqueda de representaciones alternativas de subjetividad femenina requiere la reabsorción de las representaciones establecidas para, por y en nombre de las mujeres post-Mujer. No puede abandonarse el significante mujer de modo meramente volitivo: debe ser consumido y reapropiado colectivamente desde dentro; más aún, se deben negociar las formas de implementación social de las nuevas posiciones de sujeto.

Genealogías

Un elemento crucial de este proceso es el sentido de las genealogías de mujeres, que leo -con Foucault- como activadas políticamente como contra-memorias. Deseo enfatizar la dimensión temporal de este proyecto, y también

señalar que el tipo de proceso transformativo que reclama el feminismo es lento y lleva mucho tiempo, porque mueve aspectos profundos y potencialmente contradictorios de la subjetividad femenina.

Las genealogías conforman una escala acumulativa de mujeres incardinadas y embebidas de experiencia, que constituye para mí un legado simbólico. Mientras que Irigaray y la Escuela de Milán enfatizan las raíces maternas de la genealogía, yo prefiero localizarlas en la práctica política feminista, el punto de partida que constituye la locación del cuerpo incardinado. Teniendo esto en cuenta, en la versión des-esencializada que proponen las teóricas feministas post-estructuralistas de la diferencia sexual, el yo incardinado se define como la intersección de muchos campos de experiencia y de fuerzas sociales. Desde mi punto de vista, la naturaleza incardinada del yo (*self*) tiene mucho que ver con el tiempo y la memoria. Es la capacidad de recordar la que proporciona al sujeto la unidad imaginaria y el sentido de la continuidad necesarios para funcionar tanto internamente como socialmente. Mientras que el sistema falogocéntrico masculino colonializa el imaginario de las mujeres, el proyecto del feminismo debe tanto resistir como abrir espacios alternativos para las mujeres, a fin de redefinir colectivamente sus experiencias singulares como “lo otro del Otro”.

Diferencia y diversidad

Consecuentemente, para mí, la diferencia sexual no debe entenderse como una categoría no problemática, tampoco debe separársela radicalmente de la revisión de las otras categorías, tales como clase, raza, etnicidad y otras diferencias sociales codificadas. Se debe seguir privilegiando, no obstante, la identidad sexual -el hecho de tener cuerpo de mujer- como el primer sitio de la resistencia. Este lugar se define como un proceso de constitución múltiple, complejo y de facetas potencialmente contradictorias o posiciones de sujeto, como sugiere Teresa de Lauretis (1986).

La teoría de la diferencia sexual con otros tipos de diferencias ofrece una de las más nuevas e interesantes perspectivas, una cuestión que ha sido infra-estimada en la formulación clásica de la teoría de la diferencia sexual de Irigaray, quien ha sido severamente criticada por su ceguera ante el incisivo color. Tiendo a plantear la subjetividad en los términos neo-universalistas, que comparte toda la generación post-estructuralista (Schor, 1995). Atada a la metafísica de la negación, la escuela francesa de la diferencia sexual privilegia la división masculino / femenino como matriz de todas las diferencias. Ha heredado de la antropología estructuralista y del psicoanálisis nociones tales como la universalidad del intercambio de mujeres y el tabú del incesto. En su defensa, alegaré en primer término que todas estas ideas giran en torno de la legitimación de las mujeres y, en el proceso, garantizan a la filosofía feminista un valor cognitivo, ético y político más alto que cualquier otra teoría crítica.

Siguiendo a Butler y a Scott (1992), sostengo, por tanto, que el proyecto político de la teoría de la diferencia sexual puede reformularse en términos de los puntos de convergencia entre las críticas post-estructuralistas a la identidad y las teorías recientes de las mujeres de color y de las feministas negras que advierten sobre la “blancura” de la teoría feminista. He sostenido que en la post-modernidad, necesitamos nuevas alianzas e intersecciones transversales entre post-colonialismo,

post-estructuralismo y teorías post-generizadas (Trinh T. Minh-ha, 1989; Spivak, 1987). Esto corresponderá a un nuevo diálogo interdisciplinario entre la filosofía y campos tales como los estudios legales, los estudios críticos y la teoría fílmica, el pensamiento social y político, y la economía y la lingüística. El hilo conductor en común es: ¿qué tipo de explicación pueden adoptar las feministas si trabajan más allá de la referencia a un yo (*self*) universal, coherente y estable, pero que sin embargo mantengan la agencia, la legitimidad de las mujeres, y la precisión metodológica y teórica?

Estilo y afectividad

Otra nueva área de estudio es la relación entre el estilo filosófico, la narratividad y la agencia política. La diferencia sexual como un modo altamente distintivo de pensamiento filosófico ha dado lugar a un nuevo estilo de filosofía feminista, que he definido como “nómada” porque atraviesa las disciplinas y está abierta al intercambio dialógico con todo tipo de *otros* discursos (no-filosóficos). Más aún, la dimensión utópica de la diferencia sexual inaugura un modo visionario de pensamiento donde la poética y la política se intersectan poderosamente en su énfasis por la narratividad y el lenguaje.

Dado que enfatiza la experiencia compartida por las mujeres, que es a la vez una práctica política y discursiva *del y en el* lenguaje, la filosofía de la diferencia sexual lleva a una reapropiación política de la afectividad. He sugerido que el feminismo se redefine como la pasión por la diferencia sexual, es decir, como el objeto de deseo de las mujeres que ya no se reconocen más a sí mismas como falogocéntricas, “Otro de lo Mismo”. Una mujer feminista puede verse, de este modo, como quien añora, tiende a, la legitimación de otras representaciones de su ser-una-mujer. Así, el feminismo no se describe sólo en términos de elección voluntaria, sino también como deseo, es decir, de los motivos inconscientes. Esto ilumina la importancia del análisis político de la afectividad, que requiere una reapropiación crítica de la noción misma de deseo. Irigaray, de modo no diferente a Deleuze, desafía la ecuación entre deseo y negatividad o carencia, que constituye el legado hegeliano en el psicoanálisis lacaniano, y propone, en cambio, una afirmación positiva del deseo, de la propia añoranza por la plenitud y el bienestar. Una forma de dicha (*felicity*) o de felicidad (*happiness*). Concluyo que lo que el feminismo de la diferencia sexual quiere liberar en las mujeres es también su deseo por la libertad (*freedom*), la justicia, la plenitud y el bienestar. Es la risa subversiva de Dioniso como opuesta a la seriedad del espíritu apolíneo. Este proceso político mira hacia adelante, no es nostálgico: no glorifica lo femenino pero trabaja hacia la actualización de la legitimidad como proyecto político de la afirmación alternativa de la subjetividad femenina. Tiende a alcanzar la representación de aquello que el falogocentrismo ha declarado irrepresentable y así hacer justicia al tipo de mujeres feministas que, en su gran diversidad, **ya** lo han logrado.

Bibliografía

Libros

- BRAIDOTTI, R. **Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy**, Cambridge, Polity Press, 1991.
- **Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory**, New York, Columbia University Press, 1994.
- BUIKENA, Rosemarie & SMELIK, Anneke **Women's Studies and Culture. A Feminist Introduction**, London, Zed Books, 1995.
- BURKE, Carolyn; SCHOR, Naomi & WHITFORD, Margaret (eds.) **Engaging With Irigaray**, New York, Columbia University Press, 1994.
- BUTLER, Judith & SCOTT, Joan (eds.) **Feminist Theorize the Political**, New York, Routledge, 1992.
- DE LAURETIS, Teresa **Technologies of Gender**, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- DIFFERENCES: **More Gender Trouble** 6/2-3, 1994
- GROSZ, Elizabeth **Sexual Subversions**, Sydney, Allen & Unwin, 1989.
- IRIGARAY, Luce **Speculum, De l'autre femme**, Paris, Minuit, 1974 (hay traducción castellana).
- **Ce sexe qui n'est pas un**, Paris, Minuit, 1977 (hay traducción castellana).
- **Ethique de la différence sexuelle**, Paris, Minuit, 1984.
- MILAN WOMEN'S BOOKSTORE COLLECTIVE **Sexual Difference: A Theory of Socio-Symbolic Practice**, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- TRINH T. Minh-ha **Woman: Native, Other**, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- WHITFORD, Margaret **Luce Irigaray's Philosophy in the Feminine**, London, Routledge, 1991.
- WRIGHT, Elizabeth **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary**, London, Blackwell, 1992.

Artículos

IRIGARAY, Luce "Egales á qui ?" *CRITIQUE*, 480, 1987, pp. 420-437.

SCHOR, Naomi "French Feminism is a Universalism" *DIFFERENCES*, 7.1, 1995, pp. 15-47.

SPIVAK, Gayatri Chakavorty "French Feminism in an International Frame" Spivak, G. Ch. (eds.)
In Other Worlds, New York, Methuen, 1987, pp. 134-153.

STATON, Donna "Language and Revolution: The Franco-American Dis-connection" Eistenstein,
H. & Jardin, A. (eds.) **The Future Difference**, Boston, G.K.Hall & Co., 1980, pp. 73-87.

----- "Differences on Trial: A Chapter of Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva"
Allen, J. & Young, I. (eds.) **Feminism and Modern French Philosophy**, Bloomington,
Indiana University Press, 1989, pp. 156-179.

