

EN CADENA POR MÁS DEMOCRACIA: VENEZUELA

GIOCONDA ESPINA

DOCTORA EN ESTUDIOS DEL DESARROLLO

PROFESORA UNIVERSITARIA

ESPINAGIO@CANTV.NET

VENEZUELA

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2009

Fecha de aceptación: 23 de octubre de 2009

RESUMEN

La decisión de que todas las naciones se comprometieran a no discriminar por razones de sexo, ratificó el carácter internacional de la lucha que había que comenzar y extender por el planeta, otorgándole al feminismo, un carácter universalista. No obstante, si se busca separar lo que en una cadena de equivalencias sería lo universal y lo particular, la universalidad parte como un no-lugar, como un significante vacío que nos interroga sobre la especificidad de nuestro feminismo latinoamericano; interpela sobre el ¿qué sucede cuando un grupo, sin derechos ciudadanos, procede a reclamar universalidad, es decir, ser incluidos? Habría que replantearse entonces, la manera de hacer equivalencia frente a la hegemonía dominante partiendo de las pluralidades.

PALABRAS CLAVE: Feminismos, significante, teoría.

ABSTRACT

The decision that all nations should commit themselves not to discriminate on grounds of sex, ratified the international character of the struggle that should begun and spread across the planet, giving feminism a universal character. However, if one seeks to separate what on a chain of equivalents would be universal and particular, the universal part as a non-place, as an empty signifier that questions us about the specificity of our Latin American feminism; summons on what happens when a group without citizenship rights, proceeded to claim universality, ie, to be included? It should be then reconsidered, how do equivalence against the dominant hegemony starting from pluralities.

KEY WORDS: Feminisms, signifier, theory.

No hay un feminismo específicamente venezolano y ni siquiera uno latinoamericano. El feminismo desde el comienzo fue internacionalista. De hecho el primer texto considerado propiamente feminista, el primero que no fue un “cuaderno de quejas” de mujeres, sin duda perfectamente justificadas, fue *Vindicación de los derechos de la mujer*, publicado en 1792 y escrito por la inglesa Mary Wollstonecraft entre Londres y en París, donde Mary fue a parar con otros jóvenes intelectuales para -como sigue sucediendo en cada proceso revolucionario que comienza- estar cerca del “proceso” que había estallado en 1789 con la toma de la Bastilla. Una inglesa que escribe entre Londres y París acerca de su “experiencia vivida” (como tituló Simone de Beauvoir a su segunda parte de *El segundo sexo*, en 1949) y la de su hermana, su amiga Fanny y su madre, brutalmente golpeada por el marido desde que Mary tuvo memoria. Así que el feminismo, por plantear reivindicaciones generales para las personas de un sexo subordinadas al otro sexo en cualquier lugar de planeta, siempre ha sido una propuesta ideológica y política internacional, entre otras características.

Amelia Valcárcel (1997:89) ha definido al feminismo por lo que dejó de hacer la Ilustración de la cual surgió: el feminismo es uno de los productos de la Ilustración, de la Modernidad, por lo tanto es una filosofía política, pero también un movimiento con sus temas de polémica interna. Es un “pensamiento de la igualdad y su relación con la ciudadanía se plantea por primera vez en el pensamiento europeo”; desde entonces se reformuló como un democratismo radical “que ponía de relieve y denunciaba lo defectuoso del estado de cosas (y) vindicaba para el colectivo completo de las mujeres la categoría de ciudadanía” (*Ibid.*: 91). Por todo esto, “el feminismo es un igualitarismo y pertenece a la tradición política de la izquierda” (*Ibid.*: 143) y es un internacionalismo y “es la punta de lanza, teórica y agitativa, de un movimiento de cambio social enorme” (*Ibid.*: 189). Recientemente, Valcárcel (2006:9) ha vuelto a precisar en qué consiste el feminismo: una teoría “que dice lo que es relevante y cómo ha de ser interpretado el mundo”, una agenda sobre lo que hay que hacer, un movimiento y un conjunto de acciones. En la teoría, claro está, quedarían incluidas las definiciones dadas en 1997.

Desde luego, esa definición del feminismo como un resultado de la Ilustración cuyas líneas generales hay que sostener, ha tenido sus oponentes, en particular por la noción de sujeto moderno que le es inherente. Chantal Mouffe (1993/1999:19), por ejemplo, ha señalado que algunas autoras consideran:

De buen tono (rechazar) la contribución de Foucault, Derrida o Lacan, a los que -con mucha ignorancia y mala fe- se asimilan al concepto vago de ‘postmodernismo’. Se los acusa de que, con su crítica al universalismo y al racionalismo minan las bases del proyecto democrático (cuando) es exactamente lo contrario.

Pues lo que pone en peligro a la democracia son, precisamente, los racionalistas incapaces de comprender el desafío permanente al que debe enfrentarse siempre un régimen, dada su ceguera y su impotencia ante el antagonismo político.

Pero, además, todos los modelos que proponen “son incompatibles (con) una democracia pluralista” (*Id.*). Porque no se trata de desembarazarse de:

Las determinaciones particulares, de negar las pertenencias, ni las identidades, para acceder a un punto de vista donde reina un individuo abstracto y universal. (El) ciudadano democrático sólo es concebible en el contexto de un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular (*Ibid.*: 32).

De todas maneras, Mouffe se define como una feminista de la igualdad, como Amorós y Valcárcel, pero una que toma en cuenta las diferencias para la construcción de cadenas de demandas equivalentes de diversos grupos que busca una nueva hegemonía política.

Valcárcel ubica el nacimiento de la tercera ola del feminismo, en la cual estamos, en 1968, y la insurgencia estudiantil en Europa, EEUU y América Latina; y en ello coincide mucha gente, como quien esto escribe y de ahí procede. Añade Antoinette Fouque que el trabajo antisistema con los compañeros universitarios dejó bien claro que, en adelante, la posición de las mujeres continuaría subordinada a la de ellos; también quedó claro que la subordinación –tal como lo había dicho en 1792 Wollstonecraft– pasaba por la apropiación por los hombres (el padre, el marido, el prometido, pero también el Papa, los *ayatollahs* y la máxima autoridad de cualquiera de las iglesias y muchos de los jueces y médicos) de la sexualidad de las mujeres y más específicamente de ese territorio donde se reproduce la humanidad: el cuerpo de la mujer. Fouque (1995/2008: 41) rememora aquellos días de los que surgió el MLF, Movimiento de Liberación de las Mujeres: “Mayo del 68 fue ante todo una efervescencia, una explosión oral, un grito; para mí y no sólo para mí, un nacimiento”. Luego vino el MLF que mantuvo “el grito y el cuerpo con él: el cuerpo tan severamente pisoteado por la sociedad de los años sesenta, tan violentamente reprimido por los modernos de aquél entonces, los oficiantes del pensamiento contemporáneo” (*Id.*).

La línea que prevalece en el feminismo que es internacional sigue siendo la del 68: el rescate de la sexualidad y del cuerpo a través de la lucha contra todo tipo de violencia contra las mujeres, por la despenalización del aborto y el acceso gratuito a los métodos anticonceptivos, contra el abuso de la imagen del cuerpo de la mujer en la publicidad, por la crianza de los hijos e hijas compartida con sus padres, por la seguridad social de las mujeres en edad de jubilación que dedicaron su vida a parir y cuidar los hijos, el hogar y los enfermos y los ancianos sin ninguna remuneración

y a costa de su propia salud e intereses fuera del hogar, y por la libre orientación sexual con las consecuencias sociales y legales que esto implica. El cuerpo está en el centro de la lucha contra quienes se benefician de su expropiación, con la excusa del amor o con una menos romántica.

De nuevo coinciden Valcárcel y Fouque al rescatar la *Declaración de los Derechos Humanos* aprobada por la ONU como el texto a partir del cual el feminismo pudo comenzar su lucha por la igualdad. Valcárcel (2008) ha recordado que Eleonor Roosevelt fue la redactora principal de ese texto y que se suele pasar por alto este detalle por la densidad de la sombra que seguía haciéndole su finado marido, ex presidente de los EEUU. *La Carta de las Naciones Unidas* de fines de la segunda guerra mundial plantea que las naciones se comprometían a promover y defender “los derechos humanos” (1945). Pero la *Declaración de los Derechos Humanos* de 1948 es más específica y afirma que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos” y que esto es así “sin distinciones de raza, de color, de sexo, de lengua, de religión, de opinión política o de cualquier otra opinión, de origen social, de fortuna, de nacimiento o de cualquier otra situación” (Citada por Fouque. *Ob. Cit.*:214). Así que la decisión de que todas las naciones se comprometían a no discriminar por razones de sexo, ratificó el carácter internacional de la lucha que había que comenzar y extender por el planeta. Lo cual sucedió a diversas velocidades en los países.

En Venezuela la denuncia de las diversas desigualdades comenzó (públicamente) en el año 36, a la muerte del dictador Juan Vicente Gómez; se interrumpió con el golpe de estado de 1948 y se reanudó el año 58, a la caída de Marcos Pérez Jiménez. Pero el año en que las y los venezolanos se enteraron de que la lucha por los derechos de la mujer iba más allá de derrocar una dictadura o de conquistar el poder por la guerrilla o electoralmente, fue el año 1975. Ese fue el año acordado por la asamblea general de la ONU como el Año Internacional de la Mujer. La primera conferencia de mujeres convocada a nivel mundial fue en junio del año 75, en México. Ahí fue donde las mujeres que dudaban acerca de que la condición de la mujer era mala en todas partes, tomaron conciencia de ello. Se acordó una reunión de balance diez años después, en Nairobi, en la cual las venezolanas llevamos dos documentos: el que llevaba la Ministra de la Familia, Virginia Olivo de Celli, y el que llevaba la recién creada *Coordinadora de ONG de Mujeres*, nombre provisional que propuso Argelia Laya para esa instancia creada en la Sala E de la UCV por iniciativa de la *Federación Venezolana de Abogadas* (presidida por Lisbeth Guevara), la *Central Única de Trabajadores de Venezuela* (Eumelia Hernández y María León), las periodistas de *Mujer y Comunicación* (Yajaira García, Helena Salcedo) y la revista feminista *La Mala Vida* (Gioconda Espina y Giovanna Mérola).

Hay que destacar lo siguiente: los documentos que llevamos a Nairobi no se excluían sino que se complementaban, porque el de la ministra se refería a los avances desde el año 75 en la legislación y en los índices de mortalidad infantil, educación, etc; mientras que el de las ONG incluía las actividades a las que se dedicaban grupos que nada tenían que ver con el gobierno, como el *Teatro 8 de marzo* de Maracay (uno de los grupos que conocimos el mismo día de la creación de la CONG), el grupo *Miércoles* (cine y video), las abogadas, las médicas y las periodistas organizadas y las sindicalistas organizadas.

La conferencia de Nairobi fijó la agenda feminista hasta el año 2000. En 1979 se aprobó la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*, que entró en vigencia a partir de 1981. En 1992, en Río de Janeiro, el *Planeta Fema* exigió a los países de la ONU un modelo de desarrollo no depredador del planeta y de las personas. En 1994 se realizó la Conferencia Mundial de Población y Desarrollo, en Cairo, que definió cuáles son los derechos sexuales y reproductivos que deben garantizarse; y en Belem do Pará la OEA aprobó la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*. Este mismo año 94, la Organización Mundial de la Salud condenó de nuevo las mutilaciones genitales de las niñas que sigue haciéndose sin protesta de NNUU en nombre de un supuesto respeto a las culturas que, sin embargo, los gobiernos se saltan a la torera en cuanto hay que invadir (por razones económicas o políticas) a uno de los países donde se practica la ablación del clítoris, fuente de placer que ninguna mujer debe tener sin hombre. Tanto en Cairo, como en Belem do Pará y en la denuncia de la OMS, podemos verificar otras expresiones de la línea de rescate del propio cuerpo y la sexualidad que se plantea desde el año 68. La IV Conferencia Mundial de la Mujer fue en Beijing, en 1995, pero hubo varias reuniones preparatorias importantes. Lo que queremos destacar es que el internacionalismo del feminismo de todos los matices ideológicos y en todo el planeta es indiscutible. Si una revisa las agendas de las mujeres organizadas que desconocen o recelan de los organismos internacionales y los gobiernos nacionales, regionales y locales, puede ver que la agenda internacional se les impone, pues los tiempos del voluntariado feminista terminó con la crisis económica de los años 80 y las agencias internacionales sólo financian los proyectos que calcen con su agenda. Es muy difícil avanzar por fuera de la agenda internacional sin financiamiento o sin el apoyo institucional de los diversos niveles de gobierno o las universidades.

De manera que desde siempre el grueso de la agenda feminista venezolana ha estado atravesada por la agenda internacional que se requiere para recibir apoyo dentro del país, pues el Estado venezolano es firmante de las cartas, convenciones y acuerdos de NNUU y OEA a los que nos referíamos antes.

Desde luego, hay especificidades en cada país que el feminismo asume o deja pasar. Por ejemplo, que los títulos académicos hayan salido hasta hace muy poco con el grado en masculino (doctor, magíster, licenciado) para las egresadas mujeres, es un asunto particular de las universidades de Venezuela y sin que ninguna convención aprobada por la asamblea general de las NNUU lo indicara, el Centro de Estudios de la Mujer de la UCV asumió la vindicación, apoyándose en textos de la Real Academia de la Lengua Española y de la UNESCO. El mismo planteamiento lo harían después las docentes de la Universidad de los Andes y de la Universidad de Carabobo. En este punto debemos decir que a partir de la polarización política que apenas se desaceleró en 2004, después del referéndum revocatorio del presidente que éste ganó, han sido las universidades y en especial la UCV la que ha canalizado la convocatoria de mujeres afines y contrarias al gobierno del Presidente Chávez de todo el país, y ha logrado llevar a las instancias oficiales (la Comisión de Familia, Mujer y Juventud de la Asamblea Nacional, el Instituto Nacional de la Mujer y el Banco de Desarrollo de la Mujer, ahora adscrito al Ministerio del Poder Popular para los Asuntos de la Mujer) propuestas más o menos consensuadas entre las activistas.

RADICALES E INSTITUCIONALES

Desde la década de los ochenta y hasta hace poco una discusión dominó la teoría feminista: la del feminismo de la igualdad y el de la diferencia. Una discusión entre unas y otras que resultó fastidiosa e infructuosa y a la que se agregaron las teóricas y militantes que se reconocían como feministas de la igualdad en la diferencia o adscritas al feminismo de las diferentes o al feminismo transmoderno. La verdad es que un mismo término, por ejemplo el termino *esencia* era definido por cada una de diversa manera y con él defenestraba un bando al bando contrario, con la acusación de *esencialista*. Hace tiempo optamos por hablar de feministas radicales y feministas institucionales. Las primeras son las que permanentemente muestran el horizonte al que deberíamos aspirar a llegar, mientras que las segundas son las que cada día tienen acceso a las instancias donde podrían tomarse las decisiones inscritas en el horizonte y están obligadas a negociar con las mayorías masculinas o masculinistas en esas instancias de poder.

La agenda feminista radical sería la que nos llega de la Ilustración más las reivindicaciones específicas en cada región o país: sobre el fondo de más libertad, más igualdad, ensanchamiento creciente de la democracia, más solidaridad entre y con las mujeres y todos los discriminados por cualquier razón, en Venezuela agregamos la despenalización del aborto en todos los casos, excepto cuando se haga en contra de la decisión de la mujer; no discriminación por razones de orientación o preferencia sexual, con todos los efectos individuales y sociales que esto conlleva; seguridad social para

el ama de casa en edad de jubilación y pago de una pensión mensual fija, en aquellos casos en que no sea ni titular ni carga familiar de un titular de seguro público o privado; paridad con alternabilidad en todas las listas de elección popular. Esa sería la agenda mínima para las radicales venezolanas que las feministas institucionalizadas, especialmente las que trabajan en las instancias encargadas de elaborar políticas y programas dirigidos a las mujeres, esas que hemos llamado en otro lugar “femócratas”, deberían impulsar (Espina y Rakowski, 2006: 311).

La discusión entre diferencialistas, igualitaristas y las dos cosas, se ha caído por su propio peso, dada la realidad que imponen los desplazados a la fuerza y los migrantes voluntarios, que llevan a cuestras sus diferencias étnicas, religiosas y de lengua, con las poblaciones que los reciben. Es un hecho incontestable que la segunda lengua que más se habla en EEUU es el español; que ya no distinguimos en el habla venezolana los vocablos importados de Colombia y de programas de televisión que han visto varias generaciones de niños, como el mexicano *Chavo el Ocho*; que de la ex URSS y los países de ex comunistas de Europa del Este cada día llegan a Europa occidental migrantes, que se suman a los que llegan del norte de África al sur de Europa o los que llegan de otros países africanos que fueron colonias inglesas, francesas y portuguesas a Francia, Bélgica Inglaterra y Portugal, respectivamente. No hay más que montarse en el Metro o sentarse en un café de las capitales de estos países para medir la multiculturalidad que ocupa cada vez más a nuestras teóricas feministas.

Las diferencias llegaron para quedarse, no se discute esto. Es un punto que complejiza el problema de las alianzas necesarias para la construcción de una nueva hegemonía política que no vuelva a dejar afuera a las mujeres. La diferencia, también lo hemos visto antes, pasa por las posiciones tomadas en relación a temas que se priorizaron a partir del año 68: primero fue un grito y el cuerpo con él, decía A. Fouque. En los ochenta fue el cuerpo y su actividad sexual, pero también los problemas asociados al cuerpo: el aborto, la violencia, la pornografía, la prostitución, etc. A comienzo del siglo XXI los problemas de las décadas de los ochenta y noventa persisten, así como los agregados por la multiculturalidad. Una precisión: cuando hablamos de teoría y activismo feminista no excluimos la teoría y la militancia feminista lésbica, con una presencia en la academia, en los foros y en la calle más o menos reciente pero más visible hoy que el feminismo que se dio a conocer el día 8 de marzo de 1978, cuando los primeros grupos –ninguno lésbico– se plantaron en la Plaza El Venezolano, en el centro de Caracas, a unos pasos de la casa natal del Libertador, entregaron sus cartas de presentación y recogieron firmas para la reforma del Código Civil que entonces estaba impulsando la *Federación Venezolana de Abogadas*. Ninguno de esos grupos de Caracas (*Miércoles, Persona, La Conjura*) y del interior de la República (*Movimiento de Mujeres de Mérida, Liga Feminista*

de Maracaibo) sobrevivió más allá de los primeros años de la CONG, pero sí muchas de sus militantes. Cuatro encuentros realizaron estas feministas autónomas entre 1978 y 1988: el primero en 1979, las anfitrionas fueron las mujeres de la *Liga Feminista de Maracaibo*; el segundo y el tercer encuentros fueron en Mérida, en 1981 y 1983, las organizadoras fueron las mujeres del *Movimiento de Mujeres de Mérida*; el cuarto y último, paradójicamente el más nutrido, pues ya había sido creada la Coordinadora de ONG de Mujeres y muchas de ellas asistieron incluso con sus hijos, se realizó en Pozo de Rosas, en marzo de 1988, y fue organizado por el grupo *Miércoles*, de Caracas.

AMPLIAR LA CIUDADANÍA Y RADICALIZAR LA DEMOCRACIA

Chantal Mouffe viene planteando con Ernesto Laclau, al menos desde 1985, la necesidad de establecer una cadena de equivalencias entre las diversas demandas de los distintos grupos que luchan por una democracia o por más democracia de la que ya exista en cada país. Esa cadena articularía las demandas de mujeres con las de los *queer* (lesbianas, gays, travestis, transexuales, intersexuales y bisexuales), los negros, los indígenas y otros grupos por diversas razones excluidos de la hegemonía vigente. Como vemos, no se trata de articulación de las demandas de las mujeres sino de éstas a las de otros grupos sociales, aunque –no tenemos la menor duda, a partir de la experiencia acumulada– habría que pensar en la articulación previa de las mujeres organizadas alrededor de demandas particulares diferentes. En una propuesta como la que hace Mouffe ya no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada a una entidad homogénea “varón” sino “una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida de muy diversos modos” (Mouffe, 1992/1999:112). Una misma mujer puede tener una posición subordinada en una relación (como hija, hermana menor, esposa, novia, empleada) y una posición dominante en otra relación (como patrona de la señora que trabaja en su casa, como empleadora en un negocio propio).

Las feministas “maternalistas”, como Carol Gilligan, Sara Ruddick y Jean Bethke Elshtain, dice Mouffe, quieren que abandonemos la política liberal masculina, para adoptar en su lugar una política feminista de lo privado “inspirada en las virtudes específicas de la familia: amor, intimidad y compromiso con el ‘otro en concreto’” (*Ibid*: 114). Incluso Carole Pateman, un poco más “refinada”, sigue Mouffe, comparte con las “maternalistas», que “la ciudadanía es (una) categoría patriarcal (por lo cual propone) una concepción sexualmente diferenciada de la ciudadanía; (esto) implica dar significación política a la capacidad de la que carecen los hombres: la de crear vida, es decir, la maternidad (que) debería ser usada para definir la ciudadanía con la misma relevancia política con la que se reconoce (la)

ciudadanía (al hombre): voluntad de un varón de pelear y morir por su patria” (*Ibid.*: 117). Por las mismas razones que lo hace Elizabeth Badinter (2003), Mouffe se opone a esta propuesta, pues devuelve a las mujeres a su supuesta “naturaleza” que es la de ser madres en exclusividad o con prioridad sobre las otras cuestiones de la polis. Naturalistas y regresionistas, así llama Badinter a estas feministas que exaltan la maternidad como valor universal para todas las mujeres.

Al contrario de considerar la ciudadanía como categoría patriarcal, lo que Mouffe propone es su extensión y no sólo para las mujeres. De hecho, insiste en una cadena de equivalencia de las demandas de diversos grupos sociales y no sólo de las mujeres interesados en ampliar cada vez más la ciudadanía. Así mismo, llama la atención acerca de que la diferencia sexual no siempre es pertinente en todas las relaciones sociales. Su tesis es que, en el dominio de lo político y por lo que toca a la ciudadanía, la diferencia sexual no debe ser lo que se esgrima para que los trabajos de hombres y mujeres sean valorados con equidad, sino definir lo que es “ser un ciudadano y cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática” (*Ibid.*: 118-119).

Para Mouffe, la política feminista debería ser entendida “como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas”; para ella, el feminismo es la lucha por la igualdad de las mujeres, sí, pero no entendida “como la realización de la igualdad para un definible grupo empírico, con una esencia y una identidad comunes, las mujeres, sino más bien como una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría mujer se construye como subordinación” (*Ibid.*: 126). Concluye su trabajo del 92 con una definición de feminismo, que de cierta manera está a contramano de la afirmación de Amelia Valcárcel de que el feminismo no puede ser sino de izquierda. Dice Mouffe: el feminismo se enmarca en múltiples discursos: marxista, liberal, conservador, separatista-radical, democrático-radical, etc. Así que “hay, por necesidad, muchos feminismos” (*Id.*).

En los artículos posteriores de Mouffe que hemos leído no vemos que haya vuelto a referirse de nuevo a la manera en que las mujeres puedan articular sus demandas particulares a la cadena de equivalencia por una hegemonía política que garantice la mayor inclusión de los grupos sociales. En cambio, Judith Butler, sin duda la teórica feminista con mayor influencia en América Latina desde 1990, se metió de lleno en la discusión, no directamente con Mouffe sino con el coautor de la propuesta, Ernesto Laclau, y con el también cada vez más influyente por estos lares, Slavov Zizek. El lugar para la discusión fue un libro escrito a seis manos el año 2000, que fue traducido al español el 2003 como *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Son nueve artículos en total, tres

de cada uno. En el primero de sus artículos, Judith Butler nos explica que lo que los llevó a plantearse el proyecto fue aquello en lo que coincidían los tres: son de izquierda, tienen diversos grados de afinidad con el marxismo como teoría y conocimiento críticos, tienen interés “en el estatus y la formación del sujeto (para) pensar la democracia (y) la articulación de universalidad dentro de una teoría de la hegemonía” (Butler, Laclau y Žižek, 2000/2003:17) y coinciden en el uso de la teoría lacaniana al pensar en la elaboración de la teoría.

Butler hace una lectura de tres textos de Hegel (*Lógica menor, Lógica mayor y Fenomenología del espíritu*) con la idea de separar lo que en una cadena de equivalencias sería lo universal y lo particular y concluye con Hegel en que “Lo que es universal (es lo) que pertenece a todas las personas, pero no es todo lo que pertenece a cada persona (cada una de las cuales tiene) un rasgo universal que no encaja bajo la rúbrica de universalidad” (*Ibid.*: 23). En esta definición, sigue Butler, Hegel comparte la posición kantiana, de la cual suele tomar distancia. En la *Fenomenología...* también deja claro que “la universalidad (está ligada) al problema del reconocimiento recíproco”, el cual es inseparable de la práctica consuetudinaria en la cual tiene lugar: “el individuo en su trabajo individual inconscientemente ya realiza un trabajo universal” (Hegel, citado por Butler. *Ob. cit.*: 26). Para Hegel la universalidad no es “todoinclusiva” sino “evanescente”; no hay manera de “introducir la particularidad excluida en lo universal sin primero negar esa particularidad. Y esa negación sólo confirmaría una vez más que la universalidad no puede proceder sin destruir aquello que intenta incluir” (*Ibid.*: 30)

Precisada con Hegel la diferencia de lo universal con lo particular, cita a Laclau en 1996, en *Emancipation (s)* y su concepción de universalidad en una cadena de equivalencias. Decía entonces Laclau que “cada identidad nunca está completa en su esfuerzo por la autodeterminación. Una identidad particular es entendida como atada a un contenido específico como género, raza o etnia”; cada una comparte con las otras “una incompletud constitutiva”, de manera que una identidad es constituida a través de su diferencia con un conjunto ilimitado de otras identidades y esa diferencia la define Laclau como “una relación de exclusión y/o antagonismo” (*Ibid.*: 37). Si cada una de estas identidades particulares busca universalizar su posición sin reconocer que las otras identidades están en una situación estructural idéntica, “no logrará conseguir una alianza con otras identidades emergentes. (El) lugar donde la universalidad será encontrada es, dice Laclau, como un lugar vacío pero inerradicable”. Precisamente es “la ausencia de contenido compartido lo que constituye la promesa de universalidad. (Ese) fracaso para llenar el lugar es la promesa futura de universalidad” (Laclau citado por Butler. *Ob. Cit.*: 37-38). Lo que según Laclau es idéntico para todos y todas en una cadena de equivalencias es, dice Butler, “la plenitud pura, abstracta y

ausente de la comunidad. (Es) esencial que la cadena permanezca abierta, (su) cerramiento sólo podría ser una diferencia más” (*Ibid.*: 39).

Ahora bien, sigue Butler, si la universalidad es un no-lugar que surge en el “intersticio” y “pertenece a una lucha hegemónica de final abierto (entonces) ¿qué sucede cuando un grupo”, sin derechos ciudadanos, procede a reclamar universalidad, es decir, ser incluidos? La respuesta es que se produce “cierto tipo de contradicción performativa” (*Ibid.*: 45). Da un ejemplo: cuando oímos hablar de los derechos de las mujeres o de los derechos de *gays* y lesbianas lo que estamos oyendo es que “lo humano (no) incluye fácilmente *gays*, lesbianas y mujeres y (que) la movilización busca exponer las limitaciones”, busca hacerse oír (*Ibid.*:46).

Laclau precisa en una de sus entregas cómo sería esa articulación de los grupos sociales en una cadena de equivalencia frente a la hegemonía dominante y en busca de una hegemonía alternativa que incluya las diversas demandas desoídas. Si existe un “crimen general”, dice, debería haber una víctima general, pero esa víctima, la sociedad, es una pluralidad de grupos y demandas particulares. Por lo tanto, si va a haber un sujeto de una emancipación global, ese sujeto será transformado en antagonista por el crimen general, así que tal sujeto sólo podrá ser políticamente construido por medio de la equivalencia de una pluralidad de demandas que constituirán “un área de efectos universalizantes” (*Ibid.*: 61). Esto le da pie para explicar algo que Laclau dijo en Caracas el 2007 y dio pie a muchas discusiones entre intelectuales a favor y en contra del proyecto del presidente de la República desde 1998 y hasta hoy, así como a un titular a página entera en el diario *El Nacional*: “El socialismo del siglo XXI es un significativo vacío”. Esto es lo que dice en el libro escrito a seis manos con Žižek y Butler: dado que lo universal y lo particular se rechazan y se necesitan a la vez en una relación hegemónica, mientras más extensa sea la cadena de equivalencia y más se diversifiquen las demandas particulares, se requiere un nombre, es decir, un significante del sujeto que represente la relación que busca la emancipación global y que no se identifique con los nombres de los distintos grupos en cadena, cada uno con sus demandas particulares. Incluyéndolos a todos y no pudiendo identificarse con ninguno, ese nombre del sujeto tiene el status de un significante vacío, pues “una total coincidencia de lo universal con lo particular es imposible, (siempre) quedará un residuo de particularidad” (*Ibid.*: 62). Socialismo del siglo XXI o democracia radical serían eso, nombres, significantes vacíos, dentro de los cuales se incluyen demandas diversas de grupos distintos ninguno de los cuales debería buscar imponerse a los otros, so riesgo de romper la cadena que sostiene la relación hegemónica.

En cuanto a la pregunta final que se hacía Butler en el artículo que acabamos de revisar, Laclau aclara lo siguiente: las demandas particulares

de los distintos agentes –minorías étnicas, nacionales o sexuales– pueden ser formulados “solamente como derechos universales. La apelación a lo universal es inevitable una vez que (ningún) agente puede hablar a nombre de la totalidad, mientras que la referencia (a esa totalidad) continúa siendo esencial en la operación hegemónico-discursiva” (*Ibid.*: 64). Dice que Zizek lo ha entendido muy bien, cuando afirma que “cada universal es el campo de batalla en el cual una multitud de contenidos particulares lucha por la hegemonía. (No) hay ningún contenido de lo universal, que debe ser neutral (y) común a todas sus especies. (Lo) universal está absolutamente vacío” (*Id*).

En cuanto a otra preocupación de Butler, sobre la legitimidad de usar nociones del psicoanálisis lacaniano para teorizar en política, una preocupación que –nos consta a nosotras– es más frecuente entre psicoanalistas lacanianos que entre filósofos, dice Laclau: “una intervención teórica (que) verdaderamente marque una diferencia, nunca se restringe al campo de su formulación inicial. Siempre produce una reestructuración del horizonte ontológico dentro del cual se ha movido el conocimiento hasta ese momento” (*Ibid.*: 78). Freud lo demostró al descubrir el inconsciente y Lacan hizo una “radicalización y profundización de lo que estaba contenido en el descubrimiento de Freud. Pero (el) psicoanálisis no está solo, es el epicentro de una transformación más amplia que abarca todo el pensamiento contemporáneo” (*Ibid.*:79). Hace poco oímos en Buenos Aires a una psicoanalista lacaniana francesa quejarse de que Butler citaba a Lacan como si fuera un filósofo y desde el auditorio pensamos: ¿y por qué no? ¿Acaso Lacan no cita a Hegel, a Kant, a Wittgenstein, a Sófocles, Platón, Aristóteles y a Sade, a Hugo y a Poe, y tantos otros filósofos, escritores y artistas para el retorno a Freud que se propuso? ¿Es válida la cita cuando la hace un psicoanalista e inválida cuando la hace el artista o el filósofo?

Zizek califica como otro significativo vacío a la diferencia sexual y Butler en otra de sus entregas replica –tomando en cuenta la definición que Laclau ha hecho de significativo vacío– que si diferencia sexual es un lugar vacío, imposible de identificar con los significados que al significativo dan los diversos grupos en cadena de equivalencia, entonces la sexodiversidad, especialmente la que no encaja en el dimorfismo (intersexualidad y transexualidad) tampoco es simbolizable, es innombrable, y así pierde inteligibilidad cultural. Nos parece que esta es la observación más pertinente de Butler en relación a la construcción de la cadena. Con otras palabras y otras referencias teóricas, Celia Amorós (2008) ha llamado la atención acerca de dos cosas: **a.** la necesidad de que las feministas pensemos en una agenda en tiempos de globalización y multiculturalidad y **b.** ver cómo hacemos para que nuestras demandas no sean desestimadas de nuevo, como se viene haciendo desde 1789, o que se diluyan tanto en la universalidad que ninguna mujer pueda reconocer ahí su demanda particular.

Lo que Zizek dice exactamente en el artículo (que titula “Mantener el lugar: Butler, el malestar en lo real”) es que la diferencia sexual “es la paradoja de lo particular que es más universal que la universalidad misma (y que) siempre hace descarrilar, desequilibrar, la idealidad normativa. (La) diferencia sexual es patológica en el sentido más radical del término: una mancha contingente que todas las ficciones (de) parentesco tratan de borrar. Lejos de limitar la variedad de posiciones sexuales de antemano, lo real de la diferencia sexual es la causa traumática que pone en movimiento su proliferación contingente” (*Ibid*: 309). Por esta noción de lo real es que Zizek puede decirle a Butler que cuando Lacan dice que no hay gran Otro, que el Otro está tachado, es porque “no hay ningún esquema formal estructural a priori exento de las contingencias históricas” que Butler propone, cuando sugiere una traducción cultural de la propuesta hegemónica. Cuando se dice que lo real es inherente a lo simbólico, se está diciendo que el Otro está tachado: “lo real es ‘esa espina en la garganta’ (decía Lacan, que) contamina toda la idealidad de lo simbólico, volviéndolo contingente e inconsistente”, así que lejos de oponerse a la historicidad que Butler reclama, lo real es el fundamento “ahistórico de la historicidad misma” (*Ibid*: 309).

Sobre otra de las preocupaciones de Butler: el lugar de lo social y los movimientos sociales que eventualmente entrarían en una cadena de demandas equivalentes y en conexión con la historicidad, Zizek le recuerda que para Lacan la historicidad no se funda en el “exceso empírico de la sociedad” sino en “el núcleo resistente dentro del proceso simbólico (es decir) lo real, (que) no es un efecto presocial ni uno social, (lo) social está constituido por la exclusión de algún real traumático” (*Ibid*: 310). Insta a Butler a no leer a Lacan desde las oposiciones clásicas (trascendente versus contingente, idea versus material, etc) y a mantener la distinción formal entra la norma social (el conjunto de reglas simbólicas) y la fantasía que la sostiene, que una vez “tuvo que ser repudiada, excluida del dominio público” (*Ibid*: 311). De hecho, todo lo que hoy es norma antes no lo fue).

En nuestra opinión, Zizek tiene el dominio de la teoría lacaniana del que Butler carecía en el año 2000 en que escribe a seis manos sobre la teoría de la hegemonía de Mouffe y Laclau, pero en cambio Butler tiene –como Amorós y Valcarcel en España– la cercanía con el activismo que ni Laclau ni Zizek tienen. Todos cinco son filósofos, pero ellos dos guardan distancia con el activismo (o viceversa) mientras que ellas tres son consultadas permanentemente por el activismo para diseñar las agendas feministas y *queer* y no sólo en sus países de origen. La distancia de unos y la cercanía de las otras con el activismo queda claro cuando dan ejemplos: Laclau da el ejemplo del zarismo en los días previos a octubre de 1917 para explicar lo que es una cadena de equivalencias en la construcción de una hegemonía, mientras que Butler habla de los *gays* en el ejército de los EEUU el mismo año en que está escribiendo. Por eso, insistimos, son muy pertinentes las

dudas de Butler frente a Laclau y Žižek sobre la “inteligibilidad” de los sectores que siempre han estado silenciados, tanto en la cadena como siendo parte de los agentes representados en la universalidad, ese significativo vacío, llámese diferencia sexual, socialismo del siglo XXI o democracia radical y plural.

La existencia de esos cuerpos que no importan a la norma social tienen, responde Žižek, “un lugar particular distintivo propio, (es) el sitio mismo de la universalidad política: en política, la universalidad se afirma cuando (un) agente sin lugar distintivo se postula como la encarnación directa de la universalidad frente a quienes tienen un lugar en el orden global” (*Ibid*: 312- 313). Teóricamente cierto, si la universalidad –como dice Laclau– es un lugar vacío, entonces el sujeto social que no tiene un lugar inteligible es la universalidad misma. Que la universalidad que representa a todas y a ninguna de las demandas particulares de los sujetos sociales en cadena sea un lugar vacío, es teóricamente pertinente; pero que la sexodiversidad mantenga ese no-lugar es más de lo mismo, es lo que siempre ha tenido, invisibilidad e inteligibilidad. Algo similar –aunque en menor cuantía, después de tres siglos de vindicación– sucede con las mujeres, especialmente con algunas de las mujeres. Por eso es pertinente la observación de Butler sobre la manera de hacer equivalencia frente a la hegemonía dominante para intentar otra, más plural y radical, agonística y no antagonista, como dice Mouffe en otra parte.

En su última entrega del año 90, Butler dice que, sin duda, el miedo a la parálisis “es lo que provoca el ánimo antiteórico en ciertos círculos de activistas. (Quienes) temen los efectos dilatorios de la teoría no quieren pensar demasiado acerca de qué es lo que están haciendo, qué tipo de discurso están usando, pues temen que si piensan con demasiado ahínco (el) pensar no tendrá fin” (*Ibid*:264). No tendrá fin y así debe ser, es nuestra opinión. Butler se da una vuelta por Aristóteles y la distinción que hace entre *sophia* (sabiduría teórica) y *phronesis* (sabiduría práctica) para mostrarse, como Laclau según dice, más partidaria de la *phronesis*: “cualquier trabajo teórico (debería tener) a la acción como su meta implícita” (*Ibid*: 266), que es la posición de Marx. Sin embargo, sigue, sabemos que la puesta en acto de la teoría de Marx por algunos estados marxistas fue para justificar la imposición de “ciertos planes económicos que no sólo fortalecieron al Estado centralizado (sino) que socavaron los principios básicos de la democracia” (*Ibid*: 268). Que no es lo que propusieron Laclau y Mouffe en 1985, en *Hegemonía y estrategia socialista. Políticas hacia una democracia radical*, cuando plantearon que “la democracia se afianza a través de la resistencia a su realización. (La) democracia en sí continúa sin realizarse, (es) esencial para esta práctica mantenerse de alguna manera irrealizable” (*Id*), una idea que Butler comparte plenamente. Sin embargo, le parece que la “irrealizabilidad” como valor puede favorecer el “pesimismo político” al tiempo que, acepta, que la razón

para preservar la idealidad de la democracia, su resistencia a una realización plena o final (es) detener su disolución” (*Ibid*: 271).

Nos parece que no hay que temer que el activismo se paralice por la complejidad de la teoría que la orienta. La historia da suficientes ejemplos de cómo el activismo tomó el poder o logró reivindicaciones antes de aprender, incluso, a leer. Fue la fuerza de la necesidad de sobrevivir la que les dio el triunfo, aunque los teóricos hayan estado ahí desde el principio. Cuando los bolcheviques triunfaron el año 17, vimos a Lenin, Trotski, Zinoviev y Bujarin tratando de convertir a los sindicatos en escuelas de comunismo, para que los obreros aprendieran cuáles eran las tareas por venir y por las que habían luchado. Desde entonces mucha agua (y mucha sangre) ha corrido como para saber que, en general, primero se llega al palacio de gobierno que a las primeras 100 páginas de *El Capital* de Marx; que primero se construye un imperio católico o islámico antes de tener acceso a la primera copia de los *Evangelios* o *El Corán*. En cambio, si hay que temer lo que nos advierte Amorós, coincidiendo con Butler sin proponérselo: que algunos agentes o sujetos sociales –las mujeres y los *queer* sin ir más lejos– vuelvan a quedar obliterados o borrados en una cadena abierta frente a la hegemonía necesariamente incompleta por universal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, Celia (2008). *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones (Col. Estudios de Filosofía Política)
- Badinter, Elizabeth (2003) *Hombres # Mujeres. Cómo salir del camino equivocado*, Buenos Aires: FCE
- Ernesto Laclau y Slavov Zizek (2000/2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. FCE
- Espina, Gioconda; Rakowski, Cathy (2006). “Institucionalización de la lucha feminista/ femenina en Venezuela: solidaridad y fragmentación, oportunidades y desafíos”. En: Natalie Lebon y Elizabeth Maier (Coords) *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. LASA, UNIFEM y Siglo XXI.
- Espina, Gioconda (2009). “El inconsciente saboteador y las políticas públicas: Venezuela”. En: Alicia Girón (Coord). *Género y globalización*. CLACSO Libros.
- Fouque, Antoinette (1995/2008). *Hay dos sexos. Ensayos de feminología*. Siglo XXI.
- Mouffe, Chantal (1993/1999). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. En: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo democracia radical*, Barcelona: Paidós (Col. Estado y Sociedad, 69)

- Valcárcel, Amelia (1997). *La política de las mujeres*. Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer (Col. Feminismos, 38)
- (2007). "Pongamos las agendas en hora". En: Alicia Miyares (Edit) *II Encuentro de Mujeres Líderes Iberoamericanas*. Documento de trabajo No. 14. Madrid, Fundación Carolina.