

El sujeto del feminismo en cuestión. La disputa con el feminismo ilustrado¹

[The Subject of Feminism in Question. The Dispute with Enlightened Feminism]

SILVIA L. GIL

Departamento de Filosofía

Doctorado en Estudios Críticos de Género

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

<https://orcid.org/0000-0003-3927-5258>

silvia.lgil@ibero.mx

Resumen: El sujeto del feminismo es aún objeto de un debate importante en el pensamiento contemporáneo. En este artículo discuto con amplitud los argumentos filosóficos de la postura transexcluyente; en concreto, los del feminismo ilustrado español, los cuales han tenido cierto impacto en países de Latinoamérica, como México. Considero que este debate no sólo concierne a las mujeres porque pone en juego las posibilidades de emancipación en un momento de profunda crisis. Además, el tipo de sujeto que presupone esta postura contribuye a una noción de lo humano que, a mi juicio, debe cuestionarse. Argumento que las diferencias no son un límite para la política feminista, sino la base para construir un nuevo pacto por la vida.

Palabras clave: identidad, política feminista, género, diferencias, pluralidad

Abstract: The question of the subject of feminism continues to be central in contemporary feminist thought. In this article I discuss at length the philosophical arguments behind the position against transgender feminism, specifically those of Spanish enlightened feminism, which have had some impact in Latin American countries such as Mexico. I consider that this debate does not only concern women because it puts at stake the possibilities of emancipation in a moment of deep crisis. Moreover, the type of subject presupposed by this position contributes to a notion of the human that, in my opinion, must be deeply questioned. I argue that differences are not a limit for feminist politics, but the basis of a new pact for life.

Keywords: identity, feminist politics, gender, differences, plurality

¹Este trabajo es producto del proyecto de investigación “Debates en la filosofía feminista contemporánea. El sujeto del feminismo en cuestión, presupuestos y consideraciones políticas”, 2023–2025, financiado por la Dirección de Investigación y Posgrado de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

1. Introducción: Un mapa del problema

La relación entre el feminismo y lo trans² ha estado cargada de polémicas especialmente virulentas durante los últimos años. Los motivos de esta virulencia son muchos, pero cabe destacar uno: la enorme expansión de la revuelta feminista a partir de las movilizaciones que tuvieron lugar en Argentina en 2015. Esta propagación del feminismo, que dio lugar a una revuelta global,³ ha ido acompañada de una disputa sin precedentes por su delimitación, por definirla y ajustarla a los presupuestos de dos líneas de pensamiento hegemónicas en el feminismo: la igualitaria y la radical.⁴ Esta última fue objeto de intensos debates desde los años ochenta impulsados por los feminismos críticos con el paradigma de la diferencia sexual, las identidades rígidas y uniformes, pero también con los modos clásicos de comprender la organización y la acción política. El debate del sujeto político no es ni mucho menos nuevo, pero su visibilidad actual en redes ha generado un estruendo mediático de posiciones que, en ocasiones, están poco o nada fundamentadas, como cuando se

² Aquí “lo trans” no se refiere sólo a las personas trans, sino a la posición política que incluye el transfeminismo, la teoría *queer* y las corrientes que mantienen una cercanía con estos planteamientos. Me parece fundamental no presuponer que las personas trans tienen necesariamente determinadas posiciones políticas y menos que a todas les concierne o interesa la relación con el feminismo. Partir de lo contrario puede ser una forma de instrumentalizar políticamente su propia existencia, algo que considero que debería evitarse a toda costa.

³ Hablo de revuelta global por el carácter heterogéneo, masivo e internacional de las protestas, así como por el contenido transformador de sus propuestas y demandas.

⁴ Esta hegemonía puede matizarse tanto por la ubicación desde donde se la considere como por la temporalidad. Por ejemplo, es discutible que el paradigma igualitarista de Europa sea el predominante en países de América Latina, Asia o África. También es matizable si se tiene en cuenta la época en la que nos situemos, pues la predominancia del feminismo radical fue en los años setenta y hasta mitad de los ochenta, momento en el que se produce una explosión de otros feminismos que adquieren mayor visibilidad. No obstante, las políticas de igualdad en Latinoamérica están impregnadas de la visión europea, algo que no es casual debido a los vínculos de algunas de las pensadoras de esta corriente con países latinoamericanos y la lengua hispana compartida en algunos lugares (por supuesto, no en todos los territorios donde las lenguas indígenas se apartan profundamente de estos lazos). Tal es el caso de Celia Amorós, quien viajó a algunos países de Latinoamérica, en especial a México, donde fue invitada en 1989 por María Herrera a impartir un Seminario sobre Feminismo e Ilustración; en 1993, esta vez invitada por Graciela Hierro, impartió la conferencia “Feminismo y posmodernidad” donde cuenta que Diana Maffía le hizo “interesantes observaciones” (Amorós 1997, pp. 15–16).

afirma que la inclusión de las personas trans en el feminismo borra a las mujeres o incluso merma sus derechos.

En este escenario, en el que se entrecruzan transformaciones en las formas de organización y comunicación política, relaciones sociales y colectivas cargadas en la inmediatez de las redes, la masividad de los movimientos de contestación social y otras cuestiones vitales, como la urgencia de defender una vida sostenible ante el colapso planetario y la situación de guerra generalizada, es más importante aún tener claridad sobre los aspectos que se ponen en juego en esta discusión, pues están implicados en la posibilidad de pensar un horizonte compartido de emancipación. En este debate filosófico, se disputa una idea particular de lo político y del sujeto —en última instancia, del sentido que le damos a lo humano y a la vida conjunta en este mundo—, por lo que aclarar sus términos permitirá responder con igual profundidad, y si acaso defender una noción distinta de lo que somos. La cuestión del sujeto revela la importancia que tiene el feminismo para comprender la política como capacidad de reapropiarnos y transformar la realidad.⁵ Es importante no olvidar que su resolución tiene consecuencias en el modo en el que se conciben tanto la representación de lo humano como la vida en común, en un momento en el que los horizontes de futuro parecerían haber sido clausurados.

¿Cuál es el paradigma filosófico en el que se basan los argumentos que separan tajantemente y enfrentan al feminismo y al movimiento trans? ¿Qué fundamenta esta separación? Las dos corrientes que han insistido de manera fuerte en esta separación son el feminismo radical estadounidense y la versión ilustrada europea del feminismo de la igualdad. El primero se articula con el paradigma de la diferencia sexual que presupone la dicotomía masculino/femenino, mientras que el segundo se apoya en un paradigma humanista-igualitario. Aquí no me detendré en la primera corriente porque considero que la crítica a este feminismo ha sido tratada por muchas autoras desde los años ochenta a partir del debate sobre la pornografía, la diversidad sexual y racial y el surgimiento de las experiencias *queer*, vinculadas con las luchas contra el sida, con la importante presencia de organizaciones en Estados Unidos como

⁵ A lo largo del texto empleo la noción de “política” en este sentido amplio, más allá de las instituciones de gobierno y la gestión de los partidos políticos. Esta noción, en consonancia con la idea de “lo político” de Echeverría 1997, remite a la interrelación entre los individuos y la sociedad, a sus capacidades creativas, constructivas y disruptivas (de transformación histórica), así como al tiempo cotidiano (la política no acontece de manera excepcional, sino que se encuentra en el tejido social que da forma a la vida concreta).

ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power). Uno de los aspectos más interesantes de este abanico crítico fue su capacidad para cuestionar las bases biologicistas del feminismo radical⁶ desde miradas interseccionales, negras, lesbianas y *queer* (Davis 2005; hooks 1981; Anzaldúa 2016; Lorde 1982; Sandoval 1995; Lauretis 1987; Butler 2007), con un impacto especial de los feminismos poscoloniales de Asia (Spivak 1987; Mohanty 2002) y más recientemente con los aportes decoloniales latinoamericanos (Walsh 2005; Gargallo 2006; Lugones 2008; Cusicanqui 2010; Millán 2014).⁷ También es importante considerar que el feminismo que defiende la diferencia sexual en términos ontológicos a partir de las contribuciones de las italianas Carla Lonzi y Luisa Muraro, entre otras, y de las francesas, como Luce Irigaray en su interesante diálogo con el psicoanálisis y el posestructuralismo, abre una línea de pensamiento que no puede subsumirse al feminismo cultural derivado del feminismo radical estadounidense, y que permitirá desarrollos posteriores como la obra de Rosi Braidotti, que tampoco puede clasificarse ni mucho menos en el feminismo radical por su cercanía con el posestructuralismo.⁸ En cualquier caso, tras años de estudios, la tendencia de la teoría feminista contemporánea consistió en desplazar los análisis

⁶El feminismo radical transexcluyente fue defendido por Janice Raymond en *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male* (1979), y posteriormente criticado por Sandy Stone en “The Empire Strikes Back. A Post-Transsexual Manifesto” (1991). Para una reconstrucción de los debates en torno a lo trans puede verse el fantástico artículo titulado “Trans” de Pons y Garosi 2019.

⁷Me limito a ciertas referencias que pueden servir de ejemplo de la rica producción de la época considerando que son esencialmente limitadas y no hacen justicia a todo lo publicado. Es especialmente reseñable la compilación elaborada por Mónica Millán en México que permite entender la crítica a los estudios decoloniales que, según su perspectiva, se habrían academizado en exceso y perdido el sentido originario de su crítica. Por este motivo, el conjunto de autoras mexicanas allí reunidas habla de “feminismos descoloniales”, donde la “s” no es un error gramatical, sino una marca de distancia para recuperar el sentido encarnado, comunitario y social de la crítica. Aunque me sumo a lo que argumenta Millán, en este trabajo hablaré de teoría decolonial, sin “s”, con el objetivo de incluir también a quienes se inscriben en ella en otros países de América Latina.

⁸En la órbita del trabajo de Rosi Braidotti que retoma una genealogía filosófica materialista en la línea Spinoza-Nietzsche-Deleuze y que reivindica la diferencia sexual en un sentido encarnado y al mismo tiempo múltiple, surge un feminismo materialista crítico con el énfasis de los estudios culturales en lo discursivo que intenta recuperar la vitalidad y dinamismo propios de la materia. En este sentido, hay trabajos interesantes como el de Grosz 1994 o Gatens 1996, pero también derivas muy discutibles por su firmeza al adoptar un feminismo transexcluyente como es el caso de Binetti 2018.

centrados en la diferencia sexual y considerar la variabilidad y complejidad de las relaciones de género, así como su historicidad y concreción cultural (Scott 1990; Benhabib y Drucilla 1987; Barret y Phillips 1992). A finales del siglo xx, el cuerpo empezó a interpretarse como un entramado más amplio en el que la raza y la clase son dimensiones ineludibles, y la categoría de patriarcado se comprendió de un modo más fluido, lo que permitió extender los marcos de inteligibilidad de un mundo cada vez más complejo, cambiante y globalizado.

Sin embargo, el debate sobre la segunda postura ha sido menos visible, quizá debido a su formulación en un marco estrictamente filosófico⁹ y a sus raíces ilustradas, alejadas de los cambios que han marcado en profundidad la vida en las últimas décadas.¹⁰ Este debate debe entenderse desde la controversia “posmoderna” que tiene lugar a finales de los ochenta. *El género en disputa* (Butler 2007) parecía confirmar los malos augurios que aparentemente traía consigo la posmodernidad, en la que se englobaba a los estudios culturales, el psicoanálisis laciano, las teorías de género y la crítica a los grandes relatos, además del posestructuralismo y la deconstrucción. No está de más señalar que “posmodernidad” suele funcionar como un saco roto en el que se introducen corrientes tan dispares como las mencionadas y que situarlas juntas, pese a su diversidad, da razón de la fantasmática presente en el

⁹Una característica del debate en la teoría feminista contemporánea es su interdisciplinariedad: antropólogas, sociólogas, historiadoras, psicoanalistas, biólogas, etc. Esta cualidad tiene que ver con la transversalidad del feminismo. En el caso del feminismo ilustrado, la formación de sus integrantes es sobre todo filosófica, lo que permite una riqueza conceptual propia, pero quizá ha mantenido cierta pureza que ha restringido un diálogo interdisciplinar y más amplio con la sociedad.

¹⁰El despegue de las políticas neoliberales desde mediados de los años ochenta produjo una profundización de las desigualdades. Estas desigualdades han dado lugar a movimientos migratorios y a transformaciones del trabajo en las que la precariedad y la flexibilidad son la tendencia, junto con el endeudamiento y el encarecimiento de los recursos básicos para la reproducción de la vida. También han aumentado los circuitos del trabajo informal, vinculados con la industria del sexo o con el sector de cuidados (en Europa, las mujeres que migran y a las que se les niega la residencia legal en el país trabajan principalmente en el sector de cuidados en condiciones de extrema vulnerabilidad). Todo esto acompañado de un endurecimiento de los controles fronterizos y del aumento del costo y la peligrosidad de las rutas migratorias. Éste es el contexto al que hago referencia y frente al cual la propuesta política del feminismo ilustrado de avanzar en el camino de los derechos sin cuestionar el sujeto del feminismo podría haberse visto limitada a sectores acomodados.

problema.¹¹ En el ámbito de la teoría feminista se sucedieron las importantes críticas de Benhabib 2006 y 1996, de Fraser 1997, así como la que Alcoff 1988 hace del posestructuralismo, las de Amorós 1997, 2000 y 2021, y Valcárcel 1997, 2002 y 2019, incluidas otras menos cuidadas como la de Nussbaum 1999.¹² ¿Qué es lo que suscitó tanta polvareda? ¿Qué movilizó tantas pasiones? La amenaza apuntaba al corazón de las filosofías humanistas e ilustradas, criticadas a profundidad por Nietzsche, Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan y feministas como Irigaray, Butler, Haraway o Braidotti. Si estas filosofías se interpretaron como una amenaza para el futuro de la filosofía, la historia o los preceptos clásicos de la izquierda porque desestabilizaban los fundamentos que garantizan la unidad del sujeto, la comunicación e indagación racionales, en relación con el feminismo el asunto parecía tener consecuencias aún peores. Una cosa era que los “varones” hubiesen deconstruido un sujeto que en el fondo no representaba a las mujeres y otra es que afectara al paradigma que había hegemonizado hasta entonces buena parte de la teoría feminista.

En la corriente de filósofas ilustradas hay un nutrido grupo de feministas, encabezado por las mencionadas Valcárcel y Amorós. Luisa Posada, Ana de Miguel, Rosa Cobo, Victoria Camps, Ángeles Álvarez, Alicia Miyares y Rosa María Rodríguez Magda¹³ son, entre otras, referentes del feminismo igualitarista-ilustrado.¹⁴ Para esta tradición, el feminismo

¹¹ Butler menciona este saco roto de la “posmodernidad” en “Contingent Foundations” (Butler 1995).

¹² Menos cuidadas porque Nussbaum ataca de manera especial el estilo de escritura y de argumentación de Butler más que sus planteamientos político-filosóficos.

¹³ El caso de Rodríguez Magda es ambivalente porque, aunque publicó un libro clave, *Transmodernidad* (2004), en el que acepta abiertamente la crisis del relato ilustrado para recuperar nociones de autonomía, igualdad y justicia acordes con la compleja realidad posmoderna que identifica, participó en la XVI Escuela Feminista Rosario de Acuña: Política Feminista, Libertades e Identidades (2019) donde defendió argumentos de los que se derivan posiciones transexcluyentes. En la presentación que Valcárcel hizo de ella, mencionó que Rodríguez Magda había coqueteado en sus tiempos con “la diferencia”, pero que, por fortuna, había reencauzado su pensamiento tras ese desvío. Su libro de 2019, *La mujer molesta. Feminismos postgénero y transidentidad sexual*, al que menciono más adelante, continúa las reflexiones de aquellas jornadas, lo que podría indicar algo más que una interacción puntual y entiendo que se suma al argumentario del feminismo ilustrado. En un artículo de 2022 en *El País*, insiste en que las mujeres están siendo borradas debido a las políticas de la identidad y argumenta que la injusticia que padecen las mujeres es estructural y más importante que la que sufren otros colectivos (Rodríguez Magda 2022).

¹⁴ Algunas de estas feministas —Valcárcel, Cobo y Álvarez— mantienen vínculos históricos con el Partido Socialista de España y, durante los últimos años, han mili-

es un camino progresivo hacia la consecución de los derechos que las mujeres no vieron reconocidos con el desarrollo de la modernidad. La Ilustración sería un proyecto inacabado que debe enmendarse y completarse con su inclusión.¹⁵ Desestabilizar el sujeto cuestiona de principio a fin este proyecto feminista. ¿Quién sostendrá este camino hacia la inclusión y los derechos si no existe un sujeto político fuerte? Sin obviar las diferencias entre estas autoras, el presupuesto que comparten es que la política feminista queda imposibilitada ante el auge de estas filosofías “posmodernas”, tal como explica con prolijidad Amorós 1997, y que, como sostiene De Miguel 2015, la deconstrucción no es sino una vuelta

tado en contra de la aprobación de la ley que garantiza los derechos de las personas trans históricamente reivindicados. También se han posicionado en contra de los derechos de las trabajadoras sexuales. Muchas de ellas tienen vínculos importantes en universidades españolas, sobre todo en la Universidad Complutense, donde nació y se desarrolló el seminario creado por Amorós, Feminismo e Ilustración en 1987 que, en 1995, se transformó en el proyecto de investigación Feminismo, Ilustración y Posmodernidad. Por allí han pasado personalidades del PSOE como Soledad Muriello, quien estuvo a cargo de la Secretaría de Igualdad durante el gobierno socialista. Hay que tener en cuenta que en un momento en el que en las universidades españolas no existían opciones de pensamiento feminista, ésta fue la línea a seguir para varias generaciones de estudiantes. Este escenario se modificó ligeramente durante la década de los noventa (por el protagonismo de otras realidades y la llegada de investigadoras *queer* a las universidades, así como la difusión de textos con otras perspectivas feministas). La asignatura Historia de la Teoría Feminista la imparten en esa universidad desde 1991 integrantes del seminario de Amorós. Es importante señalar que sus planteamientos saltan a la escena en un momento crucial, junio de 2019, en medio de movilizaciones feministas masivas. En ese momento se celebraba la XVI Escuela Feminista Rosario de Acuña: Política Feminista, Libertades e Identidades, cuyas conferencias se retransmiten en Internet y llegan a muchos países de habla española, incluido México. Estas jornadas suscitaron una fuerte controversia por su contenido explícitamente transfóbico. Todas las conferencias pueden verse en la página del canal de Youtube de la Escuela Feminista Rosario Acuña. También fue muy polémica la participación de Valcárcel en una conferencia organizada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2022 debido a su posición abiertamente transfóbica.

¹⁵ Este proyecto de la igualdad, en clara confrontación con el feminismo de la diferencia en palabras de Amorós 1997 (pp. 315–316), consiste en lo siguiente: “Nuestro problema es otro [se refiere a la postura de Irigaray] y consiste, con la vista puesta en el sujeto autónomo instituido como referente normativo, en crear las condiciones políticas y sociales de posibilidad para que este sujeto encuentre en las mujeres como género un referente sociológico. Lo que se traduce en vindicaciones de autonomía económica y laboral, sexual y reproductiva, en articulación de una voz política propia, en control de la propia imagen, así como de la de nuestro genérico, etc.”

de tuerca del patriarcado neoliberal que despoja a las mujeres, una vez más en la historia, de su reconocimiento como ciudadanas de pleno derecho (cuando ellas empiezan a ser consideradas “sujeto” se declara la muerte de este concepto en una curiosa coincidencia temporal).¹⁶

En efecto, si nos mantenemos en el marco de comprensión implícito de la política como reparto de derechos, no quedaría mucho más que rehabilitar un sujeto predefinido capaz de recibir algo de ese reparto —injusto—. Sin embargo, cabría ir más allá para argumentar que la deconstrucción de las identidades no conlleva necesariamente el final de la política, aunque sí redefine y modifica profundamente sus presupuestos. Esta premisa es un motivo contra el relativismo que parecería surgir cuando el debate se plantea exclusivamente dentro de los límites del proyecto ilustrado: o se acepta este proyecto, con sus nociones implícitas de ciudadanía, nación, Estado, binarismo sexual y primacía sobre otras cosmovisiones, o estamos condenadas a nadar en el mar infinito de las diferencias indiferentes sin criterio ético o político alguno.¹⁷

¿Y si la deconstrucción de las identidades o la problematización del sujeto no sólo no implica el final de la política, sino que posibilita una política a la altura de nuestro tiempo? ¿Y si el vínculo entre el feminismo

¹⁶ Ana de Miguel ha insistido especialmente en este asunto a lo largo de su libro *El neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección* (de Miguel 2015). Estos argumentos se emparentan en cierta medida con las preocupaciones de Fraser 2013 en torno a la captura por parte del capitalismo contemporáneo de las cuestiones de reconocimiento. También aparecen en Rodríguez Magda 2019 vinculados con la preocupación por la estetización e individualización del feminismo.

¹⁷ Respecto a la primacía implícita del pensamiento ilustrado sobre otras matrices civilizatorias, dice Amorós 1997 (p. 363): “Insiste [Butler] en que las capacidades críticas y reflexivas están constituidas culturalmente —lo que nadie discutiría, si bien puntualizando que ello ocurre precisamente en los procesos de Ilustración—”. De esta afirmación se deduce que el pensamiento crítico no es posible en sociedades que no han adoptado los valores ilustrados, aunque sea en vetas diferentes de la Ilustración. ¿Dónde quedan las mujeres indígenas que en lugar de igualdad hablan de “lo parejo” y para quienes la idea de autonomía no tiene sentido por su comprensión comunitaria de la realidad? También encuentro este presupuesto en Valcárcel 2002 (p. 14) en relación con el multiculturalismo: “Por lo mismo conviene tener claras las ideas adecuadas y preparados algunos buenos ejes de acción. Esto haría no ya sólo cualquier político, sino cualquier ciudadano o ciudadana responsable. Ir al lugar sagrado donde guardamos las ideas que nos han permitido lograr nuestra paz cívica y perfeccionar nuestras instituciones y valores: el Templo de la Modernidad, en cuyo altar ha de leerse “Libertad-Igualdad-Fraternidad”, en letras resplandecientes, orladas por debajo estas santas palabras por otras, menores, pero también brillantes: ‘Tolerancia, respeto, garantías, derechos individuales...’ ¿Por qué todo esto empieza a sonar a sarcasmo?”.

y lo trans no está hecho de mínimos o de males contenidos, sino que es esencialmente virtuoso porque permite ampliar nuestra comprensión contemporánea de lo humano? ¿Qué tipo de política novedosa surge de esta alianza virtuosa? Éstas son el tipo de preguntas que guiarán mi trabajo: en lugar de un peligro, las diferencias son una potencia para el feminismo.

Para tratar de esclarecer esta sugerente posibilidad, no se debe perder de vista la siguiente pregunta: ¿qué política es posible desde un paradigma no esencialista o con un sujeto que ya no es Uno? Frente a las opciones restringidas señaladas antes (el paradigma ilustrado con su reificación del sujeto humanista-igualitario o el relativismo y el final de la política), aparece una política feminista de lo común que, al mismo tiempo que sigue apuntando a lo universal, es capaz de reinventarse a sí misma, dislocar y mantener abierto ese universal al reconocer la presencia de sujetos novedosos, encarnados y múltiples. En efecto, el desplazamiento de los sujetos únicos hacia la multiplicidad, de lo mismo a la otredad, del centro a la periferia, de la estructura estatista a la organización autónoma y de la economía a la cultura, impone otras preguntas: ¿hacia dónde dirigir la acción política cuando no se cuenta con un programa predefinido que marque el camino? ¿Quién es el sujeto de la lucha cuando éste no puede darse por sentado? ¿Cómo organizar los intereses a defender si no hay una identidad *a priori* que los distribuya?

Ante estos problemas, que son reales y que es importante tenerlos en cuenta, una parte de la izquierda, la obrerista, la nacionalista y el feminismo ilustrado, adopta la nostalgia como el afecto central de su discurso y la posibilidad de regresar a categorías anteriores para encauzar la diversidad como la lucha de clases, la identidad nacional o la realidad biológica.¹⁸ La discusión debe entonces moverse de marco. No

¹⁸Nótese que el auge de la nostalgia de ese “sujeto fuerte del feminismo” se extiende en forma paralela a la que provocó la ausencia del “sujeto obrero”. Esta ausencia sería producto del supuesto abandono de la izquierda de los problemas materiales “reales” en favor de cuestiones identitarias secundarias (como las que abordarían la izquierda posmoderna, las transfeministas y *queer*). Las primeras importan a las clases populares, las segundas, como la teoría *queer*, serían productos del neoliberalismo que las clases medias aspiracionales habrían asumido acríticamente. Estos argumentos pueden encontrarse en Žižek 2005 y, en el caso concreto de España, en Bernabé 2018, que lleva por título *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Este libro tuvo una importante repercusión, y no por casualidad, en el momento en el que el debate sobre la inclusión/exclusión de las personas trans en el feminismo se encontraba en su punto álgido. Evidentemente, este enfoque ignora el análisis de la economía feminista para el cual el género, el sexo y la raza nunca son asuntos secundarios en

se trata de elegir entre un supuesto relativismo político y un fundacionalismo, sino saber si es posible un proyecto político feminista transformador que no reproduzca nociones totalizantes de Sujeto, Individuo, Estado o Razón. Dicho de otro modo: ¿es cierto que la deconstrucción metafísica en la filosofía y el cuestionamiento de las identidades y del paradigma racionalista humanista conllevan el final de la política? No sólo no parecerían implicar este final, sino que cuestionar las antiguas categorías es el paso necesario para redefinir el campo político de una forma que esté a la altura de la compleja realidad contemporánea en el contexto de la crisis apuntada antes.

2. *Discusión con el feminismo ilustrado*

Las feministas ilustradas comparten la crítica a lo que consideran un énfasis excesivo en la diferencia tanto en filosofía como en el pensamiento político contemporáneo.¹⁹ Este énfasis habría afectado de manera negativa en la medida en que cuestiona el sujeto del feminismo y tiene efectos sobre la acción política, según su perspectiva, devastadores. “Diferencia” se refiere a las realidades que no se corresponden con los marcos normativos dados, que por algún motivo los desbordan o incluso su simple existencia los amenaza. Pero también indica, en un sentido ontológico, la forma en la que se constituye el Ser, nunca plena, siempre contingente, desplazada de sí misma. Es muy interesante cómo

la economía, sino posiciones jerarquizadas indispensables para el funcionamiento del capital —para un repaso de los debates entre marxismo y feminismo desde una mirada contemporánea, véase L. Gil 2021—. Habría que pensar la relación del auge de estas posturas y la llegada de los conservadurismos en buena parte del mundo al calor de la crisis que tiene sus puntos de inflexión en la pandemia y la guerra de Ucrania.

¹⁹ Sobre el rechazo que causa a las ilustradas el feminismo de la diferencia italiano, Amorós 2021 (p. 24) narra lo siguiente: “Lo que desató tanto en mí como en las colaboradoras del Seminario ‘Feminismo e Ilustración’ una ira incontenible fue la publicación en *El Viejo Topo* de un artículo, firmado por Luisa Muraro y las “affidadas” de la Librería de Mujeres de Milán, que se titulaba ‘El fin del patriarcado. (Ha ocurrido y no por casualidad)’.” Una de las explicaciones de esta “ira incontenible” se encuentra en que, para las ilustradas, las feministas de la diferencia asumen su exclusión del proyecto de la razón al conceder que éste es en su totalidad de los hombres. Desde esta perspectiva, es imposible sostener el centro del proyecto político feminista ilustrado que es ante todo aceptarse como sujetos que deben ser incluidos en la razón, pasar de la heteronomía a la autonomía. En otro de sus trabajos, Amorós afirma de forma contundente: “No puede concederse que el monopolio de la razón la tienen los hombres” (Amorós 1997, p. 28).

la segunda ola interpretó la diferencia femenina entre uno y otro sentido como elemento disruptivo que en su afirmación cuestionaba profundamente la razón masculina dominante. Pero esta misma operación de la diferencia impactó en el interior del feminismo al criticar el modelo “Mujer” excesivamente uniforme que había permanecido inamovible en el imaginario. Este modelo suponía la distribución binaria del sexo, la explicación unitaria del género sobre la experiencia diversa y la heterosexualidad como disposición incuestionada del deseo. Además, tomaba a la cultura occidental como referent²⁰ indiscutible. Este paradigma minimizaba las diferencias raciales al concebir la diferencia sexual como la fundamental en la constitución del sujeto. Es importante entender que el cuestionamiento que harán después los feminismos interseccionales no consiste en sumar opresiones a la base inmutable de la diferencia sexual, sino redefinirla completamente de modo que ninguna de las categorías pueda tener prioridad ontológica.²⁰ Por este motivo, aunque encontremos referencias a la cuestión racial en autoras clásicas del feminismo de la segunda ola, como Kate Millet y su *Política sexual*, la comprensión de la identidad es profundamente distinta.²¹ La diferencia persistirá en la tercera ola pero, en lugar de decirse en singular, se pensará desde y sobre las diferencias en plural, con todos los problemas para la acción política que esto implica.²² Si enfatizar la diferencia

²⁰ Esta idea será objeto de un debate importante con las psicoanalistas lacanianas para quienes la diferencia sexual no puede reducirse a lo social, de modo que sí gozaría de una prioridad constitutiva en el sujeto (el sexo no es lo que puede decirse en el discurso o simbolizarse, sino lo que escapa al sentido y a lo que el sujeto está obligado a dar una respuesta que no puede eludir). Lo interesante de esta postura es que no se trata de un simple esencialismo, sino que plantea la presencia del sexo como elemento no reductible a lo social o al orden del discurso (véase Copjec 2006).

²¹ Dice Millet 1995 (pp. 92–93): “Conviene, sobre todo en un análisis basado en una discusión de la literatura moderna, dedicar unas cuantas líneas al problema racial, que, según se está descubriendo, representa un factor decisivo de la política sexual. Tradicionalmente, el macho blanco tiene por costumbre conceder a la hembra de su misma raza —que, en potencia, es “su mujer”— una posición superior a la del macho de color. Sin embargo, al empezar a desenmascararse y corroerse la ideología racista, se está debilitando también la antigua actitud de protección hacia la mujer (blanca). La necesidad de mantener la supremacía masculina podría incluso anteponerse a la de mantener la supremacía blanca; en nuestra sociedad tal vez el sexismo sea un mal más endémico que el racismo”.

²² Es importante tener en cuenta que cuando hablo de “olas” no es con la intención de imponer un paradigma de un determinado feminismo para desdeñar otras temporalidades, sino dar razón de preguntas filosófico-políticas que fueron abiertas en diferentes momentos históricos y que, aun con declinaciones muy distintas, producen resonancias en distintas partes del mundo. Me parece importante

femenina era ya problemático, afirmar la pluralidad de identidades de género y orientaciones sexuales parecería implicar, directamente, el final del feminismo.

Con el objetivo de arrojar luz sobre la discusión en juego, agruparemos las “preocupaciones” de las feministas ilustradas en tres bloques:²³ 1) los abusos a los que, desde su perspectiva, habría sido sometido el concepto de género; 2) el problema del sujeto y el paradigma humanista; y 3) la política sin identidad y la ausencia de horizonte normativo. Para abordar de la mejor manera estas cuestiones, es necesario antes que nada entender de dónde surgen y cómo se formulan. Después se criticarán en el tercer apartado.

2.1 Género, sí, pero... sin pasarse

En relación con el primer bloque, la preocupación de estas autoras tiene que ver con el abuso que en las últimas décadas se habría hecho del concepto de género. Cuando Simone de Beauvoir afirma “no se nace mujer, se llega a serlo”, rompe de manera novedosa con el biologicismo implícito en la comprensión de lo femenino. En consonancia con el existencialismo, Beauvoir defendió que no hay una esencia que predetermine el destino de las mujeres, del mismo modo que no hay una esencia de lo humano anterior a su propia existencia. Como se sabe, *El segundo sexo* es una indagación monumental sobre los imaginarios, mitos e imposiciones que hacen posible la fabricación de lo femenino tal como lo conocemos y su permanencia en la historia como objeto de dominación—como si la inferioridad femenina fuese un “hecho” que encontramos en la naturaleza—. A partir de este profundo análisis de lo que Beauvoir denomina la “condición femenina”, las teorías posteriores separaron las

no renunciar completamente a la referencia a las olas porque permite orientarnos y proporciona claves fundamentales para comprender el presente. Al entender las olas desde las preguntas que provocan (en lugar de periodos históricos estancos con pretensiones universales), puede identificarse que la primera puso sobre la mesa el problema de la igualdad; la segunda, el de la diferencia (la pregunta por lo femenino); mientras que la tercera problematiza las diferencias en plural, dando lugar al florecimiento de prácticas múltiples y periféricas, así como a una serie de desplazamientos y diálogos no exentos de fricciones. Podríamos pensar si en la actualidad la pregunta filosófico-política a la que distintos feminismos están convocando es la de lo común (que no hay que confundir con la igualdad o la unidad).

²³ Insisto en la existencia de diferencias importantes entre las autoras que no deben minimizarse, pero lo que me interesa es entender el paradigma filosófico en el que se mueven, para lo cual es necesario enfatizar los presupuestos comunes a riesgo de no darles el matiz que correspondería a cada una.

diferencias sociales y culturales de las biológicas, el género del sexo. La categoría de género permitirá describir la construcción cultural que las sociedades realizan a partir de la diferencia sexual. Al descubrir que la interpretación del sexo es producto de la cultura, se abría la puerta para exigir la igualdad, así como para poner en tela de juicio las actividades, trabajos, roles y expectativas impuestas históricamente a las mujeres.

Hasta aquí las feministas ilustradas están completamente de acuerdo con Beauvoir, lo que las aleja tanto de una concepción biologicista de lo femenino como de la noción de diferencia sexual de Irigaray y de las italianas, y les permite impulsar la búsqueda de la igualdad que la Ilustración debe a las mujeres.²⁴ Ahora bien, para estas autoras, hay un momento en el que la reflexión sobre el género habría ido excesivamente lejos. Ese momento es cuando “género” no denota sólo la dimensión cultural de la diferencia sexual, sino también el carácter cultural del sexo, desestabilizando la aparente naturalidad y solidez de esta categoría. Parecería que el sentido común permite hacer la distinción entre el sexo y el género, pero la razón entra en conflicto cuando debe admitir que la separación entre ambas dimensiones es en sí misma problemática. Precisamente la frontera entre el sexo y el género “como problema” es el centro del argumento de Butler en *El género en disputa*. Allí la filósofa defenderá su contingencia. Cuando intentamos defender esa frontera, encontramos la misma dificultad que surge al tratar de distinguir en forma nítida entre la naturaleza y la cultura, porque, ¿dónde podemos decir que inicia lo natural en lo humano y dónde exactamente termina e inicia lo construido de nuevo? “¿Cómo vamos a encontrar el cuerpo que preexiste a su interpretación cultural?” (Butler 1990, p. 194). Según Butler, la noción de un sexo más allá de la cultura está cargada de metafísica, es el mito epistemológico de lo dado en la medida en que incluye una serie de presupuestos e idealizaciones que no se discuten (por ejemplo, la supuesta concordancia entre cromosomas, gónadas, genitales y caracteres sexuales secundarios incluidos en un conjunto arbitrario al que llamamos “sexo”). Con estas inquietudes se

²⁴ Celia Amorós sitúa a Beauvoir en el ideal kantiano de alcanzar la mayoría de edad “propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas”. “La obra de la autora de *El segundo sexo* puede ser asumida, en uno de sus aspectos más relevantes, como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada” (Amorós 2021, p. 337). Esta idea se encuentra también en Valcárcel, quien argumenta: “Todo el proceso hacia los derechos ha significado el esfuerzo por pasar de la heteronomía moral a la autonomía, así como el progreso con vistas a una mayor exigencia moral y una mayor eficacia en el camino hacia la igualdad y la dignidad de todos los humanos” (Valcárcel 2002, p. 42).

cuestionará la naturaleza del sexo y, retomando la línea crítica abierta por Monique Wittig, Butler defiende que el sexo es también género, no su causa, sino su efecto. Aquí es cuando, para las ilustradas, la crítica al biologicismo desbordaría todos los límites (Rodríguez Magda 2019, pp. 101–109).

¿Qué es lo que exactamente se desbordaría? Cuando a partir de Beauvoir se piensa que no existe una naturaleza femenina, el fundamento de la identidad deja de estar en el mundo de las ideas o de las esencias para situarse en lo social (Rodríguez Magda 2019). Digamos que se produce una ruptura metafísica provechosa. Ya no hay más un eterno femenino que defina *a priori* qué es una mujer. Ahora bien, para las ilustradas, el final de la fundamentación biologicista no debería difuminar el conjunto de las mujeres que, ahora, sin el peso metafísico del “eterno femenino”, se hace más evidente en su diversidad. Pero, entonces, si lo femenino no se encuentra en ninguna esencia eterna, ¿qué es lo que hace que una mujer siga siendo tal? ¿Cuáles son los criterios que le permiten formar parte de ese conjunto y no ser expulsada del mismo? La respuesta que surge, según el sentido común, parecería clara: el cuerpo sexuado femenino. Pese a sus diferencias, el cuerpo seguiría siendo la marca irreductible e incuestionada que une a todas las mujeres. Una cosa es que las mujeres no deban estar socialmente destinadas a cumplir con determinados roles por su biología y otra diferente, piensan las ilustradas, que no puedan distinguirse las mujeres de los varones. Como afirma Amorós, la distancia entre su propia lectura del “no se nace mujer, se llega a serlo” y la de Butler estriba en que, para Beauvoir, la construcción social no impide ver que “en cierto sentido hay un quién o unos quiénes”, es decir, hay hombres que se benefician de la desigualdad (Amorós 2021, p. 347).²⁵ Parece evidente que ya no necesitamos hablar de la “Mujer” como unidad metafísica, que se acepta la pluralidad entre mujeres, pero eso no significa, para nuestras autoras, que la línea férrea que separa lo femenino y lo masculino pueda cuestionarse, lo que muestra una comprensión uniforme y binaria tanto del sexo como del patriarcado —“ellos” frente a “ellas”—. Según las ilustradas, nacer con un sexo femenino impone siempre el género femenino que es la causa principal de la opresión —por encima de otras

²⁵ Llama la atención la expresión “en cierto sentido” de Amorós que no termina de aclarar en qué sentido “hay” sujetos, si tienen intenciones antes de la construcción o todo lo que son es producto de esa construcción. Por otra parte, “hay” es la misma expresión que usó Valcárcel en su conferencia impartida en la UNAM en 2022 en México para afirmar que es evidente que “hay mujeres y hombres”.

como el color de piel o la clase social—. Esta opresión estructural puede eliminarse con la búsqueda de la igualdad, pero no el “hecho” de pertenecer a uno de los dos conjuntos, mujeres u hombres. En otras palabras: se puede deshacer el género, pero no el sexo.

Sin embargo, al indagar más allá del sentido común, se abre una serie de interrogantes que es importante poner sobre la mesa. ¿Cuáles son los rasgos que comparten todas las mujeres para pertenecer a dicho conjunto y qué grado de diversidad admiten? Puede presuponerse que se trata de caracteres sexuales, pero no sabemos si son primarios o también secundarios o si deben coexistir ambos preservando cierta coherencia a riesgo de parecer lo que no se es y producir confusiones. Tampoco resulta claro si esos rasgos serían inamovibles a lo largo del tiempo o si se admiten variaciones puntuales y significativas. Por ejemplo, si se consideraría parte del conjunto a una mujer trans que se realiza una operación de reasignación de sexo, pero no a quien decide no pasar por el quirófano; o si en ninguno de los dos casos se aceptaría porque se imponen los rasgos sexuales de nacimiento y su interpretación social normativa como fundamentos inamovibles de la identidad de género. O si seguirá considerándose parte del grupo de las mujeres a alguien con un clítoris demasiado grande que pudiera semejarse a un pene; o a una *butch* con apariencia muy masculina por suponerse que sí posee genitales femeninos. En definitiva, ¿necesitaríamos para preservar el conjunto de las mujeres defender, en última instancia, algún tipo de vigilancia del sexo? ¿Tenemos que ir a ver qué es lo que se tiene entre las piernas o suponemos que cierta apariencia es suficiente? ¿Y qué pasa si la apariencia no responde a lo que una sociedad en un momento histórico determinado considera femenino? ¿Cómo saber entonces si se es parte del conjunto de las mujeres? Y si lo más importante en esta definición resulta finalmente lo genital, y siguiendo la misma lógica de vigilancia llevada al extremo, ¿sería exigible también la concordancia cromosómica? Aunque a simple vista parezca un problema zanjado, en realidad no resulta tan evidente qué significa pertenecer a una de las dos categorías sexuales. Además, estas categorías se conciben como universales, lo que niega la importancia de las identidades que se mantienen de manera ambigua o disruptiva respecto a la norma sexual. Una vez que se cuestiona el eterno metafísico femenino se reconoce la pluralidad, pero se trata de una pluralidad limitada o no excesiva, contenida gracias a la reificación metafísica del sexo.

Como se observa, si se plantea en estos términos la preocupación ontológica por la identidad se acaba por exigir, de manera paradójica, que se conserven ciertos elementos biológicos compartidos, aun cuando

se parte del impulso contrario de la fórmula de Beauvoir: “biología no es destino”. Además, esta operación teórica nos mete de cabeza en el embrollo de tener que discriminar y seleccionar con criterios arbitrarios, cosa que evidencia la interpretación contingente que define “lo femenino”. Y aquí aparece el problema ante el que se alarma el feminismo ilustrado porque, si no contamos con criterios claros, si el sexo, último sostén que permitiría reunir a las mujeres, se vuelve indiscriminado y modificable, a merced de sus variaciones e interpretaciones culturales como parecería que pretenden la teoría *queer* y el transfeminismo, ¿qué tipo de identidad colectiva podrían tener las mujeres para seguir siendo consideradas parte de ese conjunto? ¿Qué justificaría que una mujer sea una mujer y no cualquier otra cosa? ¿Qué criterio fundamenta su pertenencia? Y ¿cómo sostener entonces una lucha colectiva de las mujeres? Sin eterno femenino, pero tampoco sin sexo biológico compartido o, en otros términos, sin un *a priori* simbólico ni material, ¿no sucedería que, en efecto, la identidad dejaría de tener un sentido colectivo y sería más bien una opción individual? ¿No se queda el sujeto sin ningún tipo de apoyo que le permita ser definido más allá de la autopercepción propia?²⁶ ¿Y qué le queda entonces además de elegir su identidad según la conveniencia del momento, como si ésta estuviese a su disposición en una barra libre? Es por este motivo que de Miguel 2015, como señalé antes, o Rodríguez Magda 2019, sostienen que la teoría *queer* es un producto más del neoliberalismo que lo refuerza silenciosamente. La proliferación de géneros no sería sino una trampa del capitalismo que conduce al solipsismo.²⁷ Además, una vez disueltos todos los

²⁶ Este problema es muy interesante porque, para el feminismo contemporáneo de corte biopolítico, hay que deshacerse de las identidades “encorsetadoras” (Preciado 2005); para las feministas psicoanalistas lacanianas el sujeto debe contar con algún tipo de apoyo, aunque, en efecto, sea contingente. Por su formación hegeliana y su relectura de Foucault, Butler se encuentra a medio camino, lo que a mi juicio hace especialmente interesante su planteamiento para pensar el sujeto contemporáneo: por una parte, es producto del poder; por otra, es completamente inasible debido a su constitución ontológica inestable y precaria.

²⁷ Como ya mencioné, Rodríguez Magda 2019 (pp. 58–59) sostiene ideas que pueden parecer difíciles de conciliar (por el tipo de paradigma que implican): sólo podemos aspirar a una sociedad posgénero una vez que se garantice el final de la desigualdad de los sexos. ¿Cómo podemos sostener la preexistencia de los sexos, dar por sentado su binarismo y, al mismo tiempo, deconstruirlos? Y si una operación va después de la otra: ¿quién decide cuándo ha llegado el momento de cambiar de paradigma? ¿Deberán esperar todas las personas que no se amoldan a las normas de género, que participan desde el inicio de la deconstrucción de la norma, a que se garantice la igualdad de los sexos para ser reconocidas? ¿Y tendrá

fundamentos compartidos —esencia y sexo—, las mujeres se convierten en una simple identidad dentro de una diversidad más amplia y dejan de ser la identidad que reúne y engloba la diversidad (dicho en otras palabras: pierde su función de “paraguas” unificadora con la que todas se cobijan y son representadas). Esta pérdida es a la que se refiere el “borrado de las mujeres”, una operación mediante la cual llegarían a ser simple parte de una diversidad más amplia de identidades, disipando la desigualdad estructural que sufren todas las mujeres. Y si ahora las mujeres dejan de ser el colectivo que reúne la diversidad, ¿para quiénes serán escritas las leyes? ¿Ya no tendrá sentido que existan leyes específicas para garantizar la igualdad y libertad de las mujeres porque es imposible definir qué son las mujeres?

2.2. Un sujeto razonable

El segundo bloque de críticas al que me referí tiene que ver con la comprensión del sujeto. La filosofía contemporánea puso el acento en su carácter construido. Foucault habló de subjetivación para explicar los mecanismos de poder implicados en la fabricación de los sujetos. El sujeto no es una sustancia, sino un proceso inacabado. Deleuze y Guattari hablaron de máquinas deseantes y con ello desplazaron tanto la prioridad de la conciencia en la definición del sujeto como su comprensión individualista. Enfatizaron el “se”, la dimensión impersonal que atraviesa y habita la subjetividad. Pensaron el deseo por fuera del Yo: no es propiedad de un individuo, sino el mismo ensamblaje en el que el individuo se desarrolla. Lacan afirmó que el sujeto no habla, sino que es hablado por la lengua, esa estructura que confiere identidad, un lugar, pero que al mismo tiempo constriñe y amenaza, somete y habilita. No es dueño del sentido, sino un efecto del mismo, escapa a su control, lo precede y constituye. La visión contemporánea del sujeto enfatiza los aspectos del poder, el deseo, el inconsciente y el lenguaje, algo que retomarán, para llevarlos más lejos, pensadoras feministas como Irigaray, Braidotti o Butler. Ahora bien, si el sujeto es sujetado y es también hablado por otros, ¿quién es entonces el sujeto de la emancipación? Para el feminismo ilustrado, la transformación sin un individuo capaz de tomar distancia suficiente para separarse de aquello a lo que se opone no es algo imaginable. Si no se presupone en términos ontológicos la

que ser de manera simultánea en el mundo entero a riesgo de que, si en algún lugar la igualdad entre hombres y mujeres no está garantizada, deba detenerse en todas partes el reconocimiento de quienes no se ajustan a la norma de género?

libertad del individuo frente al poder, ¿qué posibilidades tenemos de desafiarlo? Para estas filósofas, no puede haber política sin un sujeto claro y distinto. En relación con el género cabe preguntar lo mismo: ¿cómo podríamos cambiar el significado del género si ese mismo significado constituye de manera inevitable lo que somos? (Benhabib 2006, p. 244). El límite de la deconstrucción va demasiado lejos cuando la frontera que protege al individuo, entendido como una sustancia separada, libre e independiente de aquello que lo constituye, se ve amenazada. Sin un sujeto que pueda conquistar cierta autonomía, desaparece cualquier posibilidad de emancipación.²⁸ En este sentido, Amorós defiende una noción de humanidad que se mantiene por encima de cualquier diferencia, lo que presupone que es posible concebir lo humano sin marca alguna, como si fuera una *tabula rasa*. Esta neutralidad es la condición que parecería imponerse ante una diversidad capaz de desestabilizar el sentido instituido de lo humano o generar confusión acerca de su significado. Pero, ¿de qué está hecha esa humanidad neutra? ¿Es realmente neutra? ¿No esconde esa supuesta neutralidad una idea particular de ser humano como una unidad ontológica, provista por encima de todo de razón, y cuyo cuerpo resulta secundario, contenido y definido dentro de los marcos culturales establecidos?²⁹ En efecto, para el paradigma ilustrado no existen debajo del eterno femenino cuerpos diversos, sexuados y racializados, imposibles de categorizar bajo estándares universales, sino diferencias que deben ser borradas para mostrar una aparente neutralidad que suele coincidir con la representación hegemónica de lo humano. Este presupuesto humanista implica una comprensión de su esencia en la que la razón sigue siendo la principal

²⁸ La contundencia de Amorós 1997 (p. 315) no deja dudas al respecto: “Nuestro problema es otro [se refiere al que plantea el feminismo de la diferencia de Irigaray] y consiste, con la vista puesta en el sujeto autónomo instituido como referente normativo, en crear las condiciones políticas y sociales de posibilidad para que este sujeto encuentre en las mujeres como género un referente sociológico. Lo que se traduce en vindicaciones de autonomía económica y laboral, sexual y reproductiva, en articulación de una voz política propia, en control de la propia imagen, así como de la de nuestro genérico, etc.” Y un poco más adelante (p. 359): “Esta existencia reflexiva del ser mujer se caracteriza por una permanente reinterpretación, una resignificación bajo el signo de lo problemático [...] Todo ello requiere un sujeto si por tal se entiende alguien que pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y ‘alternándola creativamente’.”

²⁹ Desde la publicación de *El género en disputa*, Butler es una de las autoras que ha puesto en el debate filosófico contemporáneo esta importante pregunta acerca de la humanidad de lo humano, que en la actualidad se declina en propuestas fundamentales en debates como los del posthumanismo y el antiespecismo.

característica del sujeto, con lo que se minimiza la presencia del cuerpo y se obvian los problemas filosóficos acerca de esta definición expuestos por la ética y la filosofía contemporáneas.³⁰

2.3 La ética en un horizonte normativo

El tercer conjunto de problemas tiene que ver con la ética y el horizonte normativo que orienta nuestras acciones. Cuando la filosofía contemporánea cuestiona la idea de un sujeto idéntico a su conciencia y contempla la presencia del cuerpo que lo desestabiliza, del inconsciente que impone el no saber sobre sí mismo, el lenguaje que lo captura y el deseo que lo violenta —voluntad y deseo se separan hasta el punto de que mi deseo podría ir contra mi voluntad— provoca inquietud en relación con la capacidad ética de tal sujeto.³¹ Si la razón del individuo se desplaza e incluso se encuentra amenazada por estas otras instancias en el sujeto, ¿deja de ser posible la deliberación razonada? ¿Desaparece la responsabilidad ética? ¿Puede decirse de un sujeto que no es dueño de sí mismo que es responsable de sus acciones? Y si no es responsable de sus acciones, ¿significa que no debe rendir cuentas a ninguna comunidad ni a sí mismo? ¿Es posible defender así algún tipo de moral o todo argumento que lo intente será amenazado por la ausencia

³⁰ Este debate ha sido expuesto con la cuestión de la animalidad: ¿qué distingue a los humanos de los animales? La respuesta parece obvia: la razón. Sin embargo, sabemos que aceptar plenamente esta definición dejaría a los locos y a otros sujetos, como las propias mujeres, considerados en distintos momentos de la historia carentes de razón, fuera de la categoría de lo humano, mientras que abarca a algunos simios por su manejo del lenguaje simbólico. Es decir, se refuerzan jerarquías y exclusiones de la categoría de lo humano y se generan fronteras problemáticas y artificiales basadas en el modelo de la razón. Las filósofas ilustradas podrían decir que su planteamiento permite exigir que las mujeres se consideren sujetos con las mismas capacidades. ¿Se sostiene lo mismo para los locos, los niños, las personas discapacitadas? ¿O estos sujetos serían tutelados por quienes se consideran razonables? ¿No se gestan aquí las bases de un proyecto político paternalista y salvacionista que reproduce jerarquías incuestionadas? Siguiendo a Derrida, el asunto no es delimitar lo racional de lo irracional, sino entender la animalidad presente en todo ser humano. En efecto, esto implica una crítica radical a las concepciones puras de la razón como principal elemento definitorio —excluyente— de lo humano. Véase Derrida y Roudinesco 2009, pp. 73–89.

³¹ Aunque no puedo detenerme en sus planteamientos, hay que decir que Braiddotti es una de las filósofas referente para una ética contemporánea desde un paradigma posthumanista.

de garantías que impone esta definición del sujeto?³² Del mismo modo en que parecería que no es posible defender la responsabilidad ética, tampoco parecerían sostenerse los valores ilustrados que, según el feminismo ilustrado, son indispensables para un proyecto emancipatorio: libertad, autonomía, igualdad, capacidad crítica y razón. Para Amorós, el problema está claro: “Los valores de una sociedad democrática no son siquiera concebibles si no van íntimamente relacionados con los de una concepción humanista del sujeto: sin sujetos autónomos, responsables, reflexivos y críticos, el proyecto democrático carecería de sentido” (Amorós 1997, p. 25). Como esta autora debe reconocer la diversidad y atender al menos una parte de las acusaciones de eurocentrismo y colonialidad que tienen cada vez más peso, sostiene una diferencia que le permite atender en términos mínimos esta crítica y, al mismo tiempo, defender los valores universales que considera indispensables. De la mano de Benhabib, Amorós distingue entre una versión débil y otra fuerte en la deconstrucción de los fundamentos (Benhabib 2006, p. 242). La fuerte es, según ambas pensadoras, radicalmente incompatible con el feminismo, y es ahí donde ubican el posestructuralismo y la teoría *queer*. Por su parte, la versión débil es compatible porque preserva el humanismo y los valores de la Ilustración (Amorós 1997, p. 358). Según Amorós, la deconstrucción débil tiene la virtud de conciliar la crítica a las exclusiones de ciertas nociones rígidas de la modernidad con un precepto universal normativo que incluya la diversidad de las sociedades actuales. La deconstrucción débil hace posible sostener el multiculturalismo sin caer en el relativismo cultural y permite plantear una “cultura de razones” (Amorós 2000, p. 51). Esta “cultura de razones” no es necesariamente resultado del consenso, sino más bien de una interpelación que tiene lugar desde el “centro” —se entiende que desde Europa, el origen indiscutible, según estas autoras, del feminismo— a la periferia y que, en diferentes estadios, camina hacia la igualdad. Se trata de “una ‘perspectiva civilizatoria’, en palabras de Savater, donde lo digno de celebración sea no el folklore estetizante de las diferencias sino la capacidad crítico-normativa de la idea de igualdad” (p. 51). Para ésta, el choque con los grupos de mujeres de otras culturas debe aceptarse como una realidad inevitable en el contexto de la diversidad, y esta diversidad debe respetarse sólo en la medida en que las sociedades modulen sus experiencias hacia los parámetros de la Ilustración. Esta deconstrucción débil se apoya en un sujeto verosímil, “un sujeto míni-

³² Butler 2009 responde con amplitud al problema ético del tipo de responsabilidad del sujeto desfundamentado.

mo”, un sujeto que preserva su sustancialidad y, con ella, los valores morales frente a un mundo de diferencias que de otro modo se volvería excesivamente caótico.³³

Otro argumento de estas autoras para preservar el horizonte normativo es que sin él no sería posible distinguir las acciones moralmente buenas de las malas y, por lo tanto, qué estamos dispuestas a defender en política.³⁴ Si no tenemos un modelo moral, ¿cómo podemos saber de qué lado estamos? ¿Cómo tomaríamos decisiones que nos permitan reunirnos en un proyecto político compartido? Lo aceptable se volvería indistinguible de lo inaceptable. Identificar los valores morales sería necesario para conocer correctamente la causa que impulsa un movimiento político y aclarar quiénes la siguen y quiénes no. Desde esta perspectiva, es inconcebible el valor político de la toma espontánea de las plazas públicas donde las personas se reúnen bajo consignas que son excesivamente amplias o excesivamente concretas, como cuando se busca poner freno a las políticas neoliberales, pero no existe acuerdo definido de hacia dónde deriva el proceso, como ha sucedido recientemente en Chile, o cuando se protesta en contra de la violencia policial debido a un abuso sin que esto signifique necesariamente una conciencia crítica de las estructuras generales implicadas en esa violencia. Con la mirada puesta en una causa compartida previa, quizá buena parte de los movimientos políticos más importantes de los últimos años se excluirían de los análisis, empezando por las movilizaciones feministas masivas ajenas a un proyecto político predefinido.

³³ Acerca de este sujeto verosímil podemos leer en Amorós 1997 (p. 25) lo siguiente: “El feminismo presupone un sujeto mínimo para hacer plausible su apuesta por un proyecto de sociedad en la que pueda darse un sujeto máximo, entendiendo por tal un sujeto con un nivel de autonomía y de capacidad crítico-reflexiva potenciadas hasta el mayor grado dentro de lo que se pueda concebir con verosimilitud”.

³⁴ Esta preocupación se encuentra en la base de la teoría de la justicia de Fraser 2013, donde se trata de combinar algunas exigencias de la teoría crítica posmoderna con un pragmatismo igualitarista. También está en Benhabib 2006 y, por supuesto, en Amorós 1997 (pp. 363 y ss). En el caso de esta última, se plantea la cuestión moral en relación con la resignificación propuesta de Butler: “La propuesta es un interesante correctivo de toda tentación esencialista, profundamente recurrente bajo distintos ropajes. Pero tiene el inconveniente de que sitúa todas las resignificaciones en el mismo nivel”. Amorós argumenta que hay resignificaciones emancipatorias, pero también estoicas, conservadoras, etc. En definitiva, en Butler no habría resignificaciones críticas porque no existe sujeto que sostenga esta crítica y dirima entre los distintos tipos posibles de resignificaciones (a causa de su rechazo del paradigma humanista).

Ahora puede entenderse mejor de qué modo la cuestión trans aparece para el feminismo ilustrado como una amenaza profunda de los preceptos fundantes de su proyecto, porque, ¿no es el sujeto trans justo el más inverosímil? ¿Qué encarna lo trans si no son todos los males que las filósofas ilustradas achacan a la posmodernidad: un sexo y un cuerpo que pueden ser modificados en un proceso de construcción subjetiva; una identidad de género que disloca las identidades convencionales masculina y femenina; una agencia que siempre se encuentra amenazada por el deseo, el cuerpo, el lenguaje y el inconsciente; una diferencia que no encaja en el grupo abarcador de las mujeres que pueden ser diversas, pero sin excederse; una existencia que desmonta cualquier mito de autonomía y autosuficiencia al reconocer su vulnerabilidad y que quiebra nuestras definiciones ilustradas de humanidad? ¿Qué expresa lo trans sino lo que no puede ser representado con la categoría de lo humano del proyecto ilustrado? En efecto, la presencia de este sujeto radicalmente inverosímil amenaza y disloca fundamentos ontológicos, éticos y políticos y, con ello, obliga a tomar una nueva perspectiva que, lejos de lo que se argumenta, contribuye a ampliar los estrechos marcos de lo humano y, por lo tanto, a hacernos más libres.

3. *Crítica del paradigma ilustrado*

¿Qué es posible responder ante presupuestos que parecerían aplastantes por su convergencia con el sentido común dominante, como cuando Valcárcel afirma que “es evidente que hay mujeres y hombres”?³⁵ ¿Es posible pensar de otro modo sobre el sujeto, la política o la diversidad? ¿Es una obligación hacerlo para cuestionar el colonialismo y la heteronormatividad que parecen permear estos planteamientos? La hipótesis no es sólo que es posible, sino que es necesario con el fin de dibujar un mapa de nuestro tiempo a la altura de los desafíos impulsados por una noción de lo humano realmente amplia, el reconocimiento de las diferencias y la necesidad de encontrar formas de realizar un proyecto común transformador. Vayamos por partes.

³⁵ Conferencia impartida en la UNAM el 24 de marzo de 2002, organizada por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, con el título “Aclaraciones necesarias sobre las categorías sexo y género”. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=EpyXz1fO-8>>.

3.1 El borrado de las mujeres: sin miedo a las diferencias

En relación con el problema del uso y abuso del concepto de género y cómo este abuso borra a las mujeres y diluye el sujeto del feminismo, encuentro dos respuestas. La primera sostiene que una vez que la diferencia sexual se cuestiona como fundamento que reúne a las mujeres, no tendría sentido seguir preservando ningún tipo de identidad colectiva *a priori*. Por lo tanto, es cierto que las mujeres como identidad aglutinante son borradas, pero esto no sería negativo en sí mismo. De hecho, su disolución se interpreta como una buena noticia porque permite despojar al sujeto de la coraza identitaria que no hace más que limitar sus posibilidades políticas al encerrarlo en sí mismo (Serra, Garaizábal y Macaya 2021). Esta posición resta importancia a la condición sexuada, generizada y racializada, y a la experiencia colectiva que surge de ésta, a la vez que prioriza la posición ideológica al margen de la posición social. De acuerdo con esta idea, los varones que así lo deseen podrían tener un papel tan importante como el de las mujeres en el feminismo o las personas blancas ser portavoces de luchas antirracistas. Los motivos últimos de esta postura son importantes: abrir un espacio para la construcción de alianzas políticas que permitan afrontar los problemas contemporáneos que afectan de manera amplia a un gran abanico de personas. Ahora bien, si es fundamental no perder de vista este impulso, también es importante preguntar, ¿es deseable deshacerse de todas las identidades políticas cuando se trata de producir articulaciones realmente encarnadas y duraderas a largo plazo? ¿Qué sucederá cuando la experiencia diversa entre en la negociación de lo que se busca en términos colectivos?

Si bien es deseable despojar a cualquier identidad de su carga metafísica, no está tan claro que lo sea acabar con todas las formas de identidad que pueden considerarse relevantes y, al mismo tiempo, precarias e inestables. Suponer que la crítica a la categoría “mujeres” conlleva automáticamente la alegría postidentitaria sólo es posible a costa de reproducir un idealismo por el que el lenguaje se bastaría a sí mismo para sobredeterminar la realidad: enunciar el final de las identidades produciría una sociedad donde por fin no serían relevantes.³⁶ Es a este idealismo al que parecerían resistirse las mujeres en América Latina

³⁶ Algo de este idealismo parece reproducirse cuando se critica al feminismo como “mujerista” por defender (algo de) lo femenino, como si la simple enunciación fuera de la identidad femenina hiciese posible su desaparición o transformación. Considero que este problema estuvo en el centro de la controversia sobre el acoso planteada en el contexto del #MeToo mexicano a partir de Lamas 2018.

cuando dicen: “Nos están matando, ¿cómo ser mujer va a ser sólo una construcción si cada día temo por mi vida?”. Lo que puede leerse en estas palabras no es una simple confusión teórica entre cómo pensamos y cómo vivimos el mundo, sino una exigencia muy interesante de que las marcas corporales no las borre ninguna teoría idealista del Norte global, desde donde su experiencia puede ser sin duda minimizada.³⁷ La posibilidad de imaginar un mundo sin identidades parecería ser proporcional a la ligereza de las condiciones sociales con las que se convive, además de contribuir a eliminar los factores positivos y disruptivos que puede tener el acto de nombrar una identidad.³⁸ Y con esta forma de resistencia las mujeres en América Latina proponen de manera novedosa otra forma de pensar el sujeto del feminismo.

Parecería que frente a la identidad determinada por la biología sólo cabe contraponer una construcción descorporeizada postidentitaria. Sin embargo, entre una y otra postura hay mucha distancia. Una perspectiva que escapa a ambas interpretaciones es la que afirma la relevancia de la categoría “mujeres” no como una esencia, sino como sentido político que acepta que su significado está siempre en disputa, y que, por lo tanto, es contingente y abierto. Aunque esto pueda compartirlo la posición que defiende el final de las identidades, a diferencia de ésta “mujeres” no se considera una categoría simplemente nominal. Y éste no es un asunto menor porque esta categoría debe entenderse encarnada en las experiencias, deseos, memorias e historias de quienes se identifican *como* mujeres. Y es por esto que no es posible deshacerse de

³⁷ Lejos de lo que suele pensarse, el trabajo de Butler es uno de los más atentos a los efectos “reales” de las identidades. Es destacable su cuidadosa argumentación ante los peligros de cualquier exigencia de reconocimiento político, así como el desmoronamiento del sujeto cuando se cuestiona la identidad. Debido a su experiencia de la “diferencia”, como mujer y lesbiana que crece en una comunidad judía, Butler no minimiza la importancia ni el peligro de habitar una identidad no normativa. Otra cosa es que considere necesario ir más allá de una posición conservadora y que ponga en el centro la precariedad constitutiva de cualquier identidad y, por lo tanto, su posible transformación.

³⁸ Un ejemplo de estos factores positivos y disruptivos al nombrar la identidad puede verse en Francia Márquez, actual vicepresidenta de Colombia, cuando se nombra a sí misma como “mujer negra, afrocolombiana, raizal, palenquera e hija del pueblo”. Con esto no expresa una identidad cerrada porque deja espacio a otras muchas realidades a las que inmediatamente saluda tras nombrarse a sí misma. Cada nombre que usa es parcial, abre paso al siguiente. De este modo, Francia sitúa en el centro del discurso todas las otredades excluidas en este momento histórico, algo que no parece posible cuando minimizamos el impacto de las experiencias e identidades.

ella ni adoptar una identidad nueva por decreto de la voluntad. Se trata de una identificación múltiple, compleja, incompleta y parcial que no se explica por una única causa como tener o no tener vulva ni se genera sólo desde una única posición subjetiva. Los motivos por los que se produce esta identificación no pueden reducirse a uno solo; tienen que ver con el cuerpo, con los mandatos de género, con la sexualidad, con el deseo y con la memoria y, aunque tienen que ver con todo ello al mismo tiempo, nada puede explicar completamente la posición del sujeto respecto al género y su sexualidad o la manera en la que se experimenta el color de piel en un determinado contexto. Por lo tanto, la transformación de la identidad que implica en un sentido profundo lo que somos pasa por un proceso de desidentificación que siempre es ambivalente, depende de tiempos no sólo conscientes y los movimientos políticos deben contar con esta dificultad.³⁹ Los cuerpos marcados por la diferencia exigen reconocimiento con el fin de no minimizar las múltiples desigualdades raciales, sexuales y de clase. Esto implica aceptar que la opresión no es igual para todas las mujeres y que el patriarcado no es una estructura monolítica, sino un sistema complejo en permanente rearticulación. Estos cuerpos marcados no sólo confirman la categoría “mujeres”, también desbordan sus límites al dotarla de nuevos significados:⁴⁰ se amplifica, modifica, tiene lugar una apertura que permite que surjan experiencias invisibilizadas y, con ello, se impulsan otras que no eran siquiera imaginables.⁴¹ Pensemos en las combinaciones imprevistas que cuestionan los significados metafísicos y unívocos que reparte el sentido común en torno al sexo, como la vivencia masculinizada de la feminidad o la feminización de lo masculino. Reconocer esta diversidad, la existente y la aún por venir, nos aleja tanto del fundamento biologicista o naturalista como de la disolución voluntarista de las identidades.

³⁹ Braidotti ha hablado de la importancia de entender que los tiempos del inconsciente no son los tiempos de la voluntad. Este aspecto es clave para pensar cualquier proyecto político.

⁴⁰ Afirmar y desbordar simultáneamente la categoría “mujeres” desde las diferencias múltiples puede pensarse en un sentido parecido al que Lauretis 1993 planteó de su sujeto excéntrico: un sujeto que al mismo tiempo se encuentra adentro y afuera de la norma y del poder.

⁴¹ El problema de la imaginación es muy interesante porque convoca a esas posibilidades no escritas de antemano. La imaginación es una dimensión generalmente no contemplada o incluso rechazada en el paradigma de la igualdad donde lo que importa es lo que “hay”, la política institucional y el reparto de derechos señalado.

Mientras que para la primera respuesta estar *entre mujeres*, como reivindican los paros y movilizaciones separatistas en América Latina, no tendría motivo de ser porque si deconstruimos las esencias no habría justificación alguna para mantener espacios marcados por la identidad, para la segunda respuesta estar *entre mujeres* constituye una afirmación necesaria de esa experiencia compleja que no hace sólo referencia a lo que se “es”, sino que apunta también a lo que se puede ser.⁴² En este sentido, estar *entre mujeres* es lo que me permite cuestionar la identidad y desidentificarme al mismo tiempo de las normas de género impuestas. No puedo combatir lo que no he tenido la posibilidad de nombrar. Primero necesito afirmar aquello que quiero desestabilizar. Las mujeres no son borradas, como temen las ilustradas, pero no porque se preserve una identidad femenina autoevidente fundada en un cuerpo sexuado acultural, sino porque su experiencia sigue presente como potencia múltiple que reconoce las diferencias y desafía en su andadura propia, con sus tiempos, contradicciones y dificultades internas, los significados impuestos a las categorías de femenino y masculino. Este *entre mujeres*, como potencia múltiple de la diferencia, incluye a las personas trans que forman parte de una batalla compartida contra los mandatos de género y la imposición de lo Uno masculino. No sólo tenemos dos opciones, la identidad biologicista o la disolución de cualquier identidad. También existe esta otra manera de pensar la identidad con la que somos capaces de afirmarla no para solidificarla, sino para abrirla hacia otras posibilidades. En lugar de borrar a las mujeres, la presencia en el feminismo de las personas trans insiste en estas posibilidades no escritas.

Esto vale para las leyes: éstas deben, por supuesto, seguir contemplando la situación específica de las mujeres mientras los contextos estén marcados por la desigualdad, pero sin olvidar que el sujeto que representan es contingente y permanece abierto al transcurso de una historia siempre en disputa. Las diferencias entre mujeres suelen minimizarse o de plano obviarse en las representaciones jurídicas, dando por sentado que “mujeres” es un conjunto homogéneo con una serie de necesidades e intereses presupuestos de antemano. Como han explicado Foucault y la propia Butler, este mecanismo de uniformización es esencial para la regulación de los sujetos y la producción del género. Frente a esto, la diversidad no debe perderse de vista, pero además debe entenderse que los asuntos a legislar considerados “propios” de

⁴² Sobre el sentido que adquiere el separatismo en las luchas recientes resulta revelador leer a sus protagonistas, como las estudiantes que desde 2017 se organizaron en la UNAM en la Facultad de Filosofía y Letras (L. Gil 2022, pp. 303–332).

las mujeres son siempre producto de luchas históricas concretas. Esto significa que, en otro momento, esos problemas no se consideraron o no los consideraron de la misma manera, como sucede con la violencia de género, la desigualdad laboral o el cuidado. Del mismo modo, el desarrollo legislativo puede ser relevante y vital para otras realidades que deberán incluirse y modificarán tanto los contenidos como los sujetos de esos derechos. Pensemos cómo la lucha en América Latina contra el feminicidio, y en concreto en México, ha permitido hablar de transfeminicidio. O cómo la Ley Olimpia permite visibilizar la violencia en Internet también contra las diversidades sexuales. Pensemos también en los derechos reproductivos de los hombres trans que deben ser garantizados de la misma manera que los de las mujeres cis, incluido el acceso sin violencia a la salud y a tratamientos respetuosos. O en las leyes en contra de la violencia de género que deben proteger a las mujeres cisheterosexuales, pero también a las lesbianas y, por supuesto, a las personas trans y a todos los menores. En ninguno de estos casos existe el peligro de despreciar problemas específicos de las mujeres, entendiendo que son el resultado de un largo proceso histórico que ha permitido reconocerlos, nombrarlos y legislar sobre ellos. Del mismo modo, se modificarán y ampliarán para hacer las leyes cada vez menos restrictivas y más incluyentes.

La identidad de las mujeres no es algo dado, se construye tanto por la fuerza de las normas de género como por la afirmación de los sujetos a los que se pretende aplicar dichas normas. Esta afirmación no sólo es complaciente; también provoca cambios, dislocaciones, desplazamientos y disfunciones normativas. Uno de los problemas más usuales en este debate es olvidar la importancia que la agencia tiene en la formación del género. Tomar en cuenta la agencia no es nada más considerar que hay aceptación de las normas impuestas, sino que también hay extrañamiento, crítica, inconformidad. Las mujeres no son borradas cuando se desfundamenta la identidad, pero sí se desvela su carácter contingente y en permanente disputa, gracias a lo que se abren nuevas posibilidades de género.

3.2 El problema del sujeto

En el segundo y el tercer conjunto de críticas aparece el problema del tipo de sujeto en la base de un proyecto feminista con capacidad emancipatoria. Para las ilustradas, ese sujeto debe preservar un fondo humanista que iguala a todas las personas una vez que se eliminan diferencias innecesarias como las de género —pero no las de sexo—. Lo

importante es poder apelar a una humanidad compartida. La inquietud es similar a la del borrado de las mujeres cuando se ve amenazado el sexo: conservar un fundamento ontológico inquebrantable. Sin embargo, surge de nuevo la pregunta: ¿de qué está hecho este fondo humanista? ¿Qué contiene la humanidad compartida? Aquí encontramos dos problemas. El primero, mencionado antes: la humanidad ha sido distinguida de otros seres por la Razón. Como sostuve, esta distinción ha sido puesta en tela de juicio con mucha fuerza por ser antagónica a la animalidad, lo irracional, lo monstruoso o lo diferente. El proyecto emancipador de las luces se forjó desde esta contradicción; por una parte, dotar al hombre de un instrumento autónomo que lo encaminase al ejercicio de su libertad a condición, por otra, de imponerse sobre todo aquello que lo amenazaba: naturaleza, cuerpo, afecto, locura o incluso feminidad. En este sentido, teorías como el psicoanálisis desbaratan el proyecto de libertad del individuo en el que la libertad se entiende como desarrollo autónomo de la razón. Esto explicaría en parte el rechazo visceral que las filósofas ilustradas sienten por las defensoras de la diferencia sexual (Amorós 2021), para las que el cuerpo femenino no sólo está presente, sino que es una diferencia que reniega de las pretensiones puras de la razón. El segundo problema es que la humanidad de lo humano propuesta en Occidente es, tal como han denunciado las teorías decoloniales, profundamente blanca. Digo “profundamente” porque la blanquitud, como planteó Echeverría 2010, no es sólo una cualidad de la piel que privilegia a determinados individuos, sino un modo de pensamiento que organiza el mundo. La “neutralidad” blanca es proporcional a la ausencia de crítica del proceso histórico de construcción de la noción de lo humano con todas sus exclusiones constitutivas. Como apunté líneas atrás, una de las cosas que este humanismo parece negar es la validez de otras matrices civilizatorias que no pasan por el modelo eurocéntrico. Deconstruir el sujeto “sólo un poco”, en su versión débil, no deja de ser una manera de preservar algo-de-la razón y algo-de-la-blanquitud que seguiría rigiendo y organizando el sentido de lo humano. Por este motivo, aunque las diferencias se admitan siempre deben ser limitadas, sin llegar al punto en el que se desestabilice el conjunto. Sin embargo, cuando en los feminismos contemporáneos las diferencias entre las mujeres se vuelven protagónicas, no lo hacen de manera ordenada. El centro se desplaza, y esto significa que deben procurarse formas no jerárquicas de articulación. En la conversación global que produce la dinámica de contagio de la política feminista, sostener una centralidad inamovible sería recaer en un colonialismo interno de difícil justificación.

¿Significa esto que entonces es inviable sostener ciertos valores que protejan y dirijan la acción política? ¿Cómo dirimir lo bueno de lo malo para un proyecto emancipador? Aquí aparece algo muy importante porque, en efecto, la acción política conducida desde lo alto por un modelo de valores transcendentales queda suspendida. En lugar de una razón autofundada, se trata de dotar de contenido a los valores en el transcurso de la misma acción política. Esto quiere decir que las personas se organizan y reconstruyen las razones de su lucha dentro del proceso que las dota de sentido. No hay valores universales capaces de juzgar de antemano todas las situaciones: lo que funciona en cierto momento puede no hacerlo después, o lo que adquiere ciertas connotaciones morales en un momento determinado o en un contexto específico puede no tenerlas en otro. Por ejemplo: no tiene sentido preguntar si la violencia en la protesta social es buena o mala en sí misma porque los motivos que han llevado a su uso en este momento histórico en países como México son immanentes al proceso, forman parte de una situación determinada y podrían cambiar con las modificaciones sociales o las expectativas y límites de los propios movimientos. No se trata de olvidar o rehuir los valores universales, sino de pensarlos de otro modo, de un modo que, en lugar de formulaciones vacías, se encarnen en prácticas concretas con vocación expansiva o de generalización (Gutiérrez 2014). Cuando las familias de desaparecidos se unen para buscar a sus seres queridos no lo hacen movidas por una ideología o por militar en favor de un mundo más justo, pero en su caminar reconstruyen un sentido concreto, encarnado y expansivo de la justicia, en la medida en que entienden que su lucha está conectada a la de otras familias y adquieren unidas la conciencia de la injusticia que tuvo lugar. Las familias no se organizan según un modelo de justicia, sino que dan forma a la justicia a través de su propia experiencia de injusticia.⁴³ Aquí el pensamiento moral es un proceso complejo y contradictorio y no una actividad que se organiza desde lo alto a través de principios inamovibles. Frente a la razón ilustrada vigilante, el vacío político o el “todo vale” (Fraser 1997, p. 293) no son la única opción: existen otras formas de entender la racionalidad y la dimensión moral vinculadas con procesos immanentes, atravesadas por lo desconocido y las emociones, donde las diferencias disputan y dialogan entre sí. En ese ejercicio es donde se producen la democracia, la igualdad y los derechos concretos, los cuales a veces deben ser

⁴³ Esta reconstrucción encarnada de la justicia aparece de manera nítida en la reflexión de Mitzi Robles y Juana de Arco de la trayectoria del colectivo Hasta Encontrarles Ciudad de México (L. Gil 2022, pp. 265–302).

inventados, como cuando los colectivos sociales o los pueblos identifican injusticias antes inadvertidas. Deleuze decía que los derechos humanos son vacíos porque las condiciones del derecho las deciden los pueblos. Es un viraje de lo universal a lo concreto, de lo abstracto a lo situado, de lo estático al proceso, de la idea sin cuerpo a la idea encarnada. Y, desde ahí, no se abandona, sino que se redefine lo universal.

4. *Hacia una política de lo común*

Se ha dicho que el énfasis en las diferencias es un síntoma de la fase neoliberal del capitalismo y que las cuestiones de reconocimiento, según la distinción propuesta por Fraser 2000, desplazaron las preocupaciones políticas y económicas características del feminismo. Es muy interesante que se use de este modo esta distinción porque revela la dificultad en nuestro tiempo para entender algo que el capitalismo contemporáneo asimiló a la perfección: la economía se articula con otros sistemas de poder para producir identidades que cooperan en su funcionalidad.⁴⁴ Cuando Wittig defendía que el régimen heterosexual es imprescindible para la perpetuación del capitalismo lo hacía en este sentido según el cual el género, el sexo y la raza no son separables de la economía (Wittig 2006). Por supuesto, habrá que completar este análisis con las importantes aportaciones de las teorías decoloniales que permiten entender que tampoco es posible explicar la expansión capitalista sin el colonialismo que impuso ciertas relaciones de género (Lugones 2008). Aunque Fraser matiza su planteamiento, esta distinción analítica no deja de ser preocupante en la medida en que devuelve el feminismo al imaginario de la izquierda marxista para el que, por una parte, se encuentran las cuestiones estructurales y centrales en la explicación del antagonismo y, por otra, las cuestiones periféricas y secundarias, relacionadas con la identidad, el deseo, la sexualidad o la raza. A mi juicio, este esquema impide comprender la inseparabilidad de ambas dimensiones, economía y cultura, poder e identidad, tal como defiende Butler 2000. Frente a la lectura de la historia reciente que plantea que desde los años ochenta el giro hacia las cuestiones de reconocimiento desplazó las preocupaciones materialistas, es posible entender las luchas desarrolladas en la estela del 68 como detonadores de una nueva reivindicación de la diversidad global que desestabiliza las pretensiones

⁴⁴ Aunque el planteamiento de Fraser sea muy cuidadoso, permite lecturas con un aire economicista que, a su vez, reclaman un sujeto fuerte. Véase al respecto Posada Kubissa 2015.

de fundar un modelo profundamente desigual para la humanidad.⁴⁵ Como afirma Segato, si las luchas de las décadas de final de siglo hubiesen sido tan indiferentes como para ser un simple objeto del neoliberalismo que todo lo captura, no habría existido motivo alguno para la violenta rearticulación del capital inaugurada a inicios del siglo XXI.⁴⁶ Por lo tanto, la pregunta no es cómo volver a fundar un sujeto fuerte o, como veíamos líneas atrás, “verosímil”, porque ese planteamiento permanece preso de la nostalgia identitaria y reproduce una historia lineal y progresiva —la carrera ascendente de las mujeres en la acumulación de derechos—. Retomamos entonces la pregunta formulada al inicio: ¿qué tipo de política es posible con un sujeto que no es Uno? Lo común como problema político surge con fuerza para conducir el debate a un escenario diferente.

Hay distintas maneras de comprender esta idea de lo común. Por una parte, se puede concebir como una articulación entre identidades diversas. Desde esta perspectiva, encontramos una preocupación por reunir las identidades políticas previamente existentes. Las formas de reunión pueden ser duraderas o puntuales con el objetivo de lograr acuerdos comunes. Según esta modalidad, se pueden entender conceptos como el esencialismo estratégico, planteado por Spivak 1987 o las coaliciones de Butler 1990.⁴⁷ El peligro de estas formas de articulación es que no

⁴⁵ No me detendré en esta importante cuestión, aunque es necesario insistir en cómo, por lo general, la crítica a la posmodernidad, así como cierta lectura de la crisis “postsocialista” (donde se ubica Fraser), impiden hacer visible y comprender la importancia que tienen las genealogías políticas de nuestra historia reciente (el 68, pasando por las luchas operaístas italianas, las guerrillas latinoamericanas, el alzamiento zapatista y las luchas de resistencia global hasta llegar a las ocupaciones masivas de las plazas de 2011 y las oleadas masivas feministas). Rovira 2016 es imprescindible para entender esta genealogía e ilumina de manera novedosa la política de nuestro tiempo.

⁴⁶ Pregunta con tino Segato 2016 (p. 16): “si la década benigna de la ‘democracia multicultural’ no afectaba la máquina capitalista, sino que producía nuevas élites y nuevos consumidores, ¿por qué ahora se hace necesario abolirla y decretar un nuevo tiempo de moralismo cristiano familista, sospechosamente afín a los belicismos planteados por los fundamentalismos monoteístas de otras regiones del mundo? Probablemente porque si bien el multiculturalismo no erosionó las bases de la acumulación capitalista, sí amenazó con corroer el fundamento de las relaciones de género, y nuestros antagonistas de proyecto histórico descubrieron, inclusive antes que muchos de nosotros, que el pilar, el cimiento y pedagogía de *todo poder*, por la profundidad histórica que lo torna fundacional y por la actualización constante de su estructura, es el patriarcado”.

⁴⁷ En Butler 2017 se vuelve a pensar esta idea al calor de las movilizaciones políticas masivas y heterogéneas de la última década, con un énfasis en el proceso

está claro quién decide, o mediante qué criterios, los temas sobre los cuales se puede solicitar este trabajo en común. Además, este tipo de articulación presupone identidades formadas a partir de reivindicaciones e ideas claras y serán éstas y no otras las que se discutirán con más probabilidad después. La falta de claridad previa será un problema para posicionar temas que no hayan sido tan elaborados por ser incipientes o minoritarios. Esto puede hacer que cuestiones más populares eclipsen a las menos conocidas o más incómodas. Por último, este enfoque suele acabar por reproducir la dinámica de la suma en la que la dificultad del acuerdo en espacios que ponen en juego las diferencias propicia que se reproduzcan listados de demandas y de siglas de organizaciones. Hay que tener en cuenta que enumerar inquietudes políticas no es necesariamente hacer algo en común.

Por otra parte, la idea se puede entender como afirmación ontológica de un mundo común del que forman parte todos los sujetos; esta opción la defiende Zerilli 2008 en su lectura crítica del problema de las diferencias y la teoría posestructuralista a través del trabajo de Hannah Arendt. Este mundo común tiene muchas virtudes, como enfatizar la dimensión del “entre”, olvidada por el pensamiento político contemporáneo, que desplaza las nociones de soberanía en favor de una reflexión sobre las condiciones en las que emerge todo individuo (reflexión que es aplicable a la soberanía nacional). “La política requiere este espacio intermedio y en él tiene lugar”, sostiene Zerilli (p. 59). Un problema de este planteamiento es que sustantiva y homogeniza ese mundo común e impide pensar los modos de significarlo que son producto de luchas que rompen con cualquier pretensión de totalidad. Además, está la dificultad de saber si existe sólo un mundo común o si se trata de mundos múltiples que de algún modo deben interrelacionarse entre sí.⁴⁸ No obstante, esta perspectiva permite una lectura más flexible que desplazaría la mirada del quién, el problema del Yo y el sujeto hacia la situación en la que se inserta y sus condiciones. La dificultad es unificar y esencializar “el mundo”.

Por último, puede entenderse lo común como un proceso heterogéneo y amplio que no está guiado por identidades previas, sino por la

y la existencia de condiciones favorables para la presencia de cuerpos diversos, su reconocimiento y el señalamiento de la violencia de la que son objeto.

⁴⁸Lugones 2021 pp. 142–149 piensa, por ejemplo, en la existencia de mundos múltiples y en el viaje entre esos mundos como una posibilidad presente de una manera especial en los sujetos menos privilegiados. Para ella no hay un único mundo, más bien sólo hay un mundo para quien no necesita viajar entre diferentes mundos.

posibilidad de construir algo nuevo como parte de un esfuerzo conjunto. Esto no significa que no existan identidades previas o que carezcan de relevancia, tal como ya se explicó; pero sí es fundamental la disposición a que sean modificadas en el curso de la acción política, lo que es síntoma de un deseo valioso de composición y de contagio. En esta política de lo común, las diferencias no son simples identidades externas —lo que difiere de mí—, sino aquello que constituye y desplaza toda identidad de sí misma —lo que difiere en sí—. Para que este arte de la composición tenga lugar son necesarias al menos dos condiciones: comprender la política como campo de lo sensible y no sólo de la razón y del discurso, así como orientar la escucha como una práctica indispensable para cualquier articulación. La primera condición permite llevar la política más allá del ámbito racional, en el sentido de que posibilita una transformación subjetiva, molecular, corporal (Rolnik 2019). Esto significa que, cuando escuchamos a las madres que buscan a sus hijas desaparecidas, no sólo entendemos la importancia del problema, sino que hay algo de nuestra percepción sensible, de cómo vemos el mundo, que se ve profundamente trastocada. Nunca podremos mirar del mismo modo la realidad. Por lo tanto, la forma de articular no es sólo discursiva ni se trata de un simple acuerdo o pacto entre voluntades; es algo que concierne a la subjetividad y la coimplicación con el otro. La segunda condición, la escucha, permite romper con paternalismos y da cabida a las voces declaradas inaudibles en condiciones de absoluta igualdad. Esta idea de igualdad no es la que defienden las ilustradas como proyecto a futuro —una vez conseguidos los derechos—; tampoco es una igualdad ingenua con las asimetrías muchas veces abismales de partida que dificultan radicalmente el diálogo; se trata de un principio que coloca en el mismo estatus político y ontológico la vida, la experiencia y el discurso de quienes han sido situados en los márgenes y de quienes gozan de privilegios. Desde esta escucha igualitaria no hay argumento para considerar que existan menos saberes o precisión en el análisis de una trabajadora sin títulos que en el de una investigadora universitaria, por mucho que esto pueda resultar escandaloso, debido a que el privilegio de la palabra resulta abiertamente disputado. Escuchar es hacer audible lo que ha sido negado y silenciado históricamente. Es afectarse por las diferencias. Esta forma de “hacer en común” permite sortear el problema al que nos referíamos de reproducir una simple suma de enunciados y facilita elaborar problemas comunes que pueden convertirse en luchas colectivas realmente encarnadas.

La política no desaparece sin un sujeto fuerte, pero sí se redefine para abrirse a formas novedosas. En un momento en el que esta crisis

alcanza niveles extremos de violencia sistémica y degradación generalizada de las condiciones de vida, restringir la política feminista a un proyecto predefinido de un sujeto empeñado en delimitar sus contornos es, contrario a lo sostenido por las filósofas ilustradas, debilitarla. Son necesarias miradas críticas desde distintas perspectivas, capaces de generar categorías analíticas que den razón de la complejidad del poder contemporáneo. Son necesarias conexiones, articulaciones y transformaciones profundas para poner en marcha un proyecto feminista coherente para la multiplicidad de sujetos políticos. Ahí radica nuestra potencia, en la capacidad de conectar y producir un espacio propicio para otra noción de lo humano que no se base sólo en lo que “hay”, sino también en las posibilidades por venir. El feminismo, o más bien los feminismos, están dando forma con su pluralidad inherente a un pacto nuevo por la vida que acepta las diferencias como su fundamento incuestionable.⁴⁹ ¿Estaremos a la altura del reto que nosotras mismas hemos propuesto?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, Linda, 1988, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, no. 3, The University of Chicago Press, pp. 405–436. <<https://doi.org/10.1086/494426>>
- Amorós, Celia, 2021 [2005], *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias*, Cátedra, Madrid.
- Amorós, Celia, 2000, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en Celia Amorós (comp.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid.
- Amorós, Celia, 1997, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid.
- Amorós, Celia, 1994, *Feminismo. Igualdad y diferencia*, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, Ciudad de México.
- Anzaldúa, Gloria, 2016 [1987], *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*, trad. C. Valle, Capitán Swin, Madrid.
- Barrett, Michèle y Anne Phillips (comps.), 1992, *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, Stanford.

⁴⁹ Recuerda Araceli Osorio —madre de Lesvy Berlín, víctima de feminicidio en el campus de la UNAM en 2017, de tan sólo 22 años—, que “el acuerdo es vivir”. ¿Qué tipo de subversión se produce cuando las vidas consideradas prescindibles, las voces silenciadas, se rebelan y deciden acordar vivir frente a un sistema que ha naturalizado su muerte o desaparición?

- Benhabib, Seyla, 2006 [1992], “El feminismo y la cuestión del posmodernismo”, en Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, trad. G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, pp. 231–270.
- Benhabib, Seyla, 1996, “Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa”, en Elena Beltrán y Cristina Sánchez (comps.), *Las ciudadanas y lo político*, Universidad Autónoma de Madrid-Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid.
- Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell, 1987, *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Londres.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, 1995, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange (Thinking Gender)*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Bernabé, Daniel, 2018, *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Akal, Madrid.
- Binetti, María José, 2018, *Mater/realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*, Prometeo, Buenos Aires.
- Braidotti, Rosi, 2005 [2002], *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. A. Varela Mateos, Akal, Madrid.
- Butler, Judith, 2017, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. M.J. Viejo Pérez, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith, 2009 [2005], *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, trad. H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires.
- Butler, Judith, 2007 [1990], *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. M.A. Muñoz García, Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith, 2000, “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review*, no. 2, Akal, Madrid, pp. 109–121.
- Butler, Judith, 1995, “Contingent Foundations”, en Seyla Benhabib *et al.* 1995, pp. 35–58.
- Butler, Judith, 1990 [1987], “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, trad. A. Sánchez, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, pp. 193–212.
- Butler, Judith y Joan W. Scott (comps.), 1992, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Copjec, Joan, 2006, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre amor y diferencia*, trad. M.G. Uldabini, Paidós, Buenos Aires.
- Cusicanqui, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax Utxiwa. Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Davis, Angela Y., 2005 [1981], *Mujeres, raza y clase*, trad. A. Varela Mateos, Akal, Madrid.
- De Lauretis, Teresa, 2000, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, trad. M. Echániz Sans, Horas y Horas, Madrid.
- De Lauretis, Teresa, 1993, “Sujetos excéntricos, la teoría feminista y la conciencia histórica”, en Joan Wallach Scott, María Cecilia Cangiano y Lindsay

- DuBois (comps.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- De Lauretis, Teresa, 1987, *Technologies of Gender. Essays on theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington/Indianápolis.
- De Miguel, Ana, 2015, *El neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid.
- Derrida, Jacques y Élizabéth Roudinesco, 2009, [2003], *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Fondo Cultura Económica, México.
- Echeverría, Bolívar, 2010, *Modernidad y blanquitud*, Era, México.
- Echeverría, Bolívar, 1997, “Lo político en la política”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, no. 4, pp. 11–21. <<https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1997.4.147>>
- Espinosa Miñoso, Yuderkis, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), 2014, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Fraser, Nancy, 2013, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, Nueva York.
- Fraser, Nancy, 2000, “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, *New Left Review*, no. 2, pp. 123–136.
- Fraser, Nancy, 1997, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, trads. M. Holguín e I.C. Jaramillo, Siglo de Hombres Editores/Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gargallo, Francesca, 2006, *Ideas feministas latinoamericanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México.
- Gatens, Moira, 1996, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Grosz, Elisabeth, 1994, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis.
- Gutiérrez, Raquel, 2014, “Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los Estados plurinacionales”, en Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, José Carrillo, Eva Capece y Börries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, vol. III, UAM-Xochimilco, México, pp. 275–292.
- hooks, bell, 1981, *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*, South End, Boston.
- L. Gil, Silvia (comp.), 2022, *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Bajo Tierra/Traficantes de Sueños, México/Madrid.
- L. Gil, Silvia, 2021, “Feminismo y marxismo. Claves de un debate para repensar la izquierda”, en Luis Arenas y Juan Manuel Aragüés (comps.), *Marx contemporáneo*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Lamas, Marta, 2018, *Acoso*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lorde, Audre, 1982, *Zami. A New Spelling of my Name*, The Crossing Press, Nueva York.

- Lugones, María, 2021 [2003], *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*, Signo, Buenos Aires.
- Lugones, María, 2008, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, no. 9, pp. 73–102.
- Mendoza, Breny, 2014, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, Ciudad de México.
- Millán, Mágina (comp.), 2014, *Más allá del feminismo. Caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México.
- Millett, Kate, 1995 [1970], *Política Sexual*, trad. A.M. Bravo García, Cátedra, Madrid.
- Mohanty, Chandra Talpade, 2002, “‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 2, pp. 499–535. <<https://doi.org/10.1086/342914>>
- Nicholson, Linda (comp.), 1992, *Feminism/Posmodernism*, Routledge, Nueva York.
- Nussbaum, Martha, 1999, “The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler”, *The New Republic*, no. 22, pp. 37–45.
- Pons, Alba y Eleonora Gasori, 2019 [2016], “Trans”, en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave de los estudios de género. Vol. I*, UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Ciudad de México, pp. 307–325.
- Posada Kubissa, Luisa, 2019, *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid.
- Posada Kubissa, Luisa, 2015, “Justicia y género: las propuestas de Nancy Fraser”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 65, pp. 7–19. <<https://doi.org/10.6018/daimon/174631>>
- Preciado, Beatriz, 2005, “Multitudes queer. Nota para una política de los ‘anormales’”, *Nombres*, no. 19, pp. 157–166.
- Raymond, Janice G., 1979, *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston.
- Rich, Adrienne, 2001 [1986], *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979–1985*, trad. M.S. Sánchez Gómez, Icaria, Barcelona.
- Rodríguez Magda, Rosa María, 2022, “Las mujeres no somos un colectivo identitario”, *El País*, 24 de marzo.
- Rodríguez Magda, Rosa María, 2019, *La mujer molesta. Feminismos postgénero y transidentidad sexual*, Ménades, Madrid.
- Rolnik, Suely, 2019, *Esféricas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trads. C. Palmeiro, M. Cabrera y D. Kraus, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rovira, Guiomar, 2016, *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*, Icaria/UAM-Xochimilco, Barcelona.
- Rubin, Gayle, 1986 [1975], “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, *Nueva Antropología*, vol. VIII, no. 30, pp. 95–145.
- Sandoval, Chela, 1995, “New Sciences. Cyborg Feminism and the Methodology of the Oppressed”, en Chris Grey (comp.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, Londres, pp. 407–421.

- Scott, Joan, 1990, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en James Amelang y Mary Nash (comps.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*, trads. Eugenio Pórtela y Marta Pórtela, Alfons el Magnànim, Valencia, pp. 23–58.
- Segato, Rita, 2016, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Serra, Clara, Cristina Garaizábal y Laura Macaya (coords.), 2021, *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*, Bellaterra, Barcelona.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1987, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York.
- Stone, Sandy, 1991, “The Empire Strikes Back. A Post-Transsexual Manifesto”, en Julia Epstein y Kristina Straub (comps.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 280–304.
- Valcárcel, Amelia, 2019, *Ahora, feminismo: cuestiones candentes y frentes abiertos*, Cátedra, Madrid.
- Valcárcel, Amelia, 2002, *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Temas de Hoy, Madrid.
- Valcárcel, Amelia, 1997, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid.
- Valcárcel, Amelia, 1991, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona.
- Walsh, Catherine (comp.), 2005, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Wittig, Monique, 2006 [1992], *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trads. Javier Sáez y Paco Vidarte, Egales, Madrid.
- Žižek, Slavoj, 2005, *Bienvenidos al desierto de lo real*, trad. C. Vega Solís, Akal, Madrid.
- Zerilli, Linda, 2008 [2005], *El feminismo y el abismo de la libertad*, trad. T. Arrión, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Recibido el 22 de marzo de 2023; revisado el 19 de agosto de 2023; aprobado 29 de agosto de 2023.