

Modulaciones feministas de la tarea crítica: hacia una ontología mutante

Ianina Moretti Basso ¹

¹ Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba, Argentina

E-mail: ianina.moretti@mi.unc.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0587-4885>

Resumen: Una de las primeras subversiones que ejercen los feminismos sobre la reflexión teórica es que se erigen sobre el pensamiento crítico de lo que nos afecta y atraviesa, un lugar habilitado por cierta experiencia y los relatos articulados a partir de ella. En ese sentido, el presente trabajo no pretende hacer una reconstrucción de los impactos de un feminismo en la filosofía toda, sino, más bien, señalar algunos sitios en que los feminismos se han imbricado con ciertas prácticas filosóficas. En primer lugar, proponemos advertir una modulación particular de la crítica, en tanto tarea que hilvana teoría y práctica, indocilidad y reflexión. Sobre ese punto, ciertamente extenso, solo marcaremos tres procedimientos, entre tantos otros que se podrían señalar, a saber: i. desmontajes del sistema de sexo-género, ii. desafíos al dualismo; iii. ejercicios de inversión. En segundo lugar, y haciendo pie en lo que aquellas modulaciones críticas provocan, proponemos un regreso a una ontología mutante, como modo de retornar y retomar la promesa filosófica atravesada por los feminismos en el sentido expuesto. Autoras feministas como Judith Butler, Gayle Rubin, val flores y Virginie Despentes, así como algunos planteos del denominado giro afectivo (con Cecilia Macón), nos acompañan en el trazado de este mapa de encuentros y desencuentros entre filosofía y feminismos. Herencia y herejía, los feminismos parecen volver a la filosofía otra de sí sin desdibujarla, en sus versiones (subversiones) mutantes que a su vez les hace de compañera en su múltiple praxis política actual.

Palabras clave: Feminismos, filosofía, crítica, ontología, cuerpo.

Abstract: One of the first subversions that feminisms exert on theoretical reflection is that they are built on critical thinking about what affects us and what interpellates us, a place enabled by a certain experience and the stories articulated from it. In this sense, the present work does not intend to reconstruct the impacts of a feminism on philosophy as a whole, but rather to point out some places where feminisms have become interwoven with certain philosophical practices. Firstly, we propose that feminisms exert a particular modulation of critique, as a task that weaves together theory and practice, indocility and reflection. On this point, certainly extensive, we will only point out three procedures, among many others that could be indicated, namely: i. dismantling of the sex-gender system, ii. challenges to dualism; iii. reverse exercises. Secondly, and taking into account what those critique modulations provoke, we propose a return to a mutant ontology, as a way of returning and retaking the philosophical promise affected by feminisms in the aforementioned sense. Feminist authors such as Judith Butler, Gayle Rubin, Val Flores and Virginie Despentes, as well as some issues of the affective turn (with Cecilia Macón), accompany us in drawing this map of encounters and disagreements between philosophy and feminisms. Inheritance and heresy, feminisms seem to turn philosophy into other than itself without blurring it, in its mutant versions (subversions) that in turn are a companion to their multiple current political praxis.

Keywords: Feminisms, philosophy, critique, ontology, body.

Los feminismos de los últimos años han permitido una revisión de los efectos epistemológicos, teóricos y políticos que estos movimientos han ido generando a lo largo de la historia. Con la fuerza de los anacronismos, incluso se han comenzado a visitar planteos feministas de varias décadas atrás. Por otra parte, nuestros contextos actuales han tensionado estos movimientos hacia nuevas consignas y propuestas, volviendo posible una miríada de cuestionamientos sobre los supuestos que rigen la normatividad presente. Una de las primeras subversiones que ejercen los feminismos sobre la reflexión teórica es que se erigen sobre el pensamiento crítico de lo que nos afecta y atraviesa, un lugar habilitado por cierta experiencia y los relatos articulados a partir de ella. En ese sentido, los impactos y atravesamientos de los feminismos en las distintas áreas de la filosofía son tan variados como la disciplina y sus espectros de injerencia. Por tanto, el presente trabajo no pretende hacer una reconstrucción de los impactos de un feminismo en la filosofía toda, sino, más bien, señalar algunos sitios en que los feminismos se han imbricado con ciertas prácticas filosóficas.

En primer lugar, proponemos advertir, a partir de perspectivas feministas, una modulación particular de la crítica, en tanto tarea que hilvana teoría y práctica, indocilidad y reflexión. Sobre ese punto, ciertamente extenso, solo marcaremos tres procedimientos que resultan ser específicos de los feminismos en la filosofía, a saber: i. desmontajes del sistema de sexo-género, ii. desafíos al dualismo; iii. ejercicios de inversión. El ejercicio pretende subrayar modos feministas de la práctica

filosófica, en el quiasmo de las especificidades que le competen. Así, no resulta una enumeración exhaustiva sino, al contrario, un desarrollo que invita a encontrar otras imbricaciones entre filosofía y feminismos. En segundo lugar, y haciendo pie en lo que aquellas modulaciones críticas provocan, proponemos un regreso a una ontología mutante, como modo de retornar y retomar la promesa filosófica atravesada por los feminismos en el sentido expuesto. La ontología puede entenderse, aquí, más en su estatus de interrogante que de respuesta afirmativa sobre lo que hay. La pregunta, vuelta a plantear desde ciertos feminismos críticos, pone en cuestión los límites de lo inteligible, y lo que esos marcos excluyen en sus gestos de delimitación. En al menos estos dos sentidos apuntados en cada una de las partes del siguiente texto, los feminismos se vinculan de modo herético con conceptos de abigarrada tradición filosófica, y en ese gesto parecen volver a la filosofía otra de sí pero sin desdibujarla, tomando sus herencias en versiones (subversiones) mutantes que a su vez les hace de compañera en su múltiple praxis política actual. En los apartados que siguen, desarrollaremos las intuiciones aquí planteadas, sosteniendo la hipótesis de que hay unas filosofías feministas que devienen de las particulares modulaciones teórico-prácticas que ciertas perspectivas feministas críticas hacen de la tarea filosófica. Sus modos de enlace son, a la vez, un trazado que nos permite narrar sus relaciones y reapropiarnos de sus promesas, aun como expresiones de su doble herencia.

I. Modulaciones de la crítica

Los feminismos han ejercido, a lo largo de la historia, movimientos críticos acerca de los supuestos vigentes y sus efectos en los procesos de subjetivación, la política, las relaciones. Decimos a lo largo de la historia porque encontramos relevante destacar el rasgo situado de estos movimientos, esto es, su fuerte anclaje en la coyuntura, aun cuando las críticas pueden a su vez socavar aquel sistema en un plano más profundo y duradero. Como hito reconocible dentro de la filosofía, podríamos retrotraernos al desmontaje que hiciera de Simone de Beauvoir de la noción de mujer, con su ya célebre frase, “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 2018:207). En *El segundo sexo*, efectivamente la autora niega que haya algo así como un destino “biológico, psíquico o económico” (Beauvoir, 2018:207) que defina la figura de la mujer en la sociedad, sino que es más bien un proceso que resulta del conjunto de la civilización. En esos términos, expuso una crítica de los muchos supuestos condensados en esa noción, así como las condiciones que vuelven posible que alguien devenga mujer, que sea inteligida como tal. Varias décadas más tarde, los feminismos reinterpretaban su legado. Retomamos la lectura de Monique Wittig, por caso, quien cifró la categoría de *mujer* como un mito (Wittig, 2006:32) en cuanto no tiene el sustento biológico que se suponía. Antes bien, la autora francesa propuso reconsiderar la noción desde su politicidad, abriendo al análisis por sus límites y sus condiciones enraizadas en la heterosexualidad como sistema.

La pregunta por las categorías de lo inteligible ha sido erigida una y otra vez por la tarea crítica, una que, como apunta la filósofa feminista Judith Butler, es siempre en genitivo: crítica *de* algo. La tra-

dición que podemos remontar al propio Kant vuelve bajo la consideración de la crítica como actividad reflexiva que se pregunta por los límites de lo inteligible, de lo que podemos conocer y cómo, actividad inherente a la filosofía y reencarnada por los feminismos desde una perspectiva diferente. Butler recupera la pregunta de Michel Foucault, plasmada en su conferencia *¿Qué es la crítica?* (1978/1995): allí Foucault releva este carácter de la crítica que siempre existe en relación a otra cosa que no es ella misma; siempre, dirá Butler, moldeada por su objeto. Foucault sitúa la crítica en tanto actitud en los siglos XV y XVI, en tanto acto de indocilidad reflexiva o, parafraseando a La Boétie, de inservidumbre voluntaria. Tanto en el ámbito de la religión, como en el derecho y el conocimiento, el filósofo francés presenta a la crítica como el arte de no ser gobernado, no como sentencia absoluta, sino como una constante atenuada por la aclaración “no de esta manera, por éstos, y a este precio” (Foucault, 1995:21). Evidenciando la herencia kantiana, el francés advierte que nuestra libertad se juega en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. Más tarde, será Butler quien retome la consideración de la crítica atada a su objeto, un objeto que moldea el trabajo crítico en cuanto pone en cuestión las preguntas mismas que somos capaces de formularnos sobre la violencia. Ya desde la década de los noventa con sus aportes sobre el género en tanto performativo, la autora situaba la tarea feminista en el seno de una disputa filosófica. Butler toma un ejercicio de la crítica (2002, 2012) que permite desandar el concepto en cuestión, y que a nosotras nos invita, con Foucault, a “soñar con una crítica que no trate de juzgar sino de dar vida a una *oeuvre*, un libro, una frase, una idea. (...) Que no multiplique los juicios sino las señales de vida” (Foucault, 1999:119). Unas modulaciones feministas de la crítica pueden reavivar la promesa de una crítica como la que deseamos con Foucault, para habilitar espacios de vida y reconocer aquellos que existen pero resultan ininteligibles bajo los modos actuales del conocimiento.

Los feminismos han enseñado que el trabajo sobre la teoría es inseparable de la práctica crítica. Precisamente se trata de amalgamar las tareas de un pensamiento en tanto práctica e intervención. En su conferencia *Cuerpos que aún importan* (2015), Butler defiende que toda argumentación política descansa sobre definiciones que representan modos abreviados de la teoría. En ese sentido, la teoría debe volver críticamente sobre sí misma, tomarse el tiempo –disminuir la velocidad– a pesar de las urgencias y preguntarse sobre los supuestos de sus reivindicaciones y argumentos. La teoría ha de considerarse siempre constituida históricamente, y esa historia está a su vez atravesada por batallas –batallas que, por otra parte, están cifradas en una lucha por la hegemonía. Teoría, historia y hegemonía están entonces entrelazados en un mismo campo de fuerzas que actúan conjuntamente en el terreno de la política. Allí han de disputarse los sentidos a los marcos hegemónicos que de modo violento marcan y excluyen ciertos cuerpos (dolorosos de encarnar, desposeídos doblemente y privados de reconocimiento). En un mundo donde apura la vorágine de los sucesos, los medios de comunicación, las redes sociales, etc. ¿Por qué disminuir la velocidad del debate preguntándose por la teoría? Los argumentos de las discusiones (políticas, en sentido amplio) suponen definiciones que resultan ser formas abreviadas de teoría. Esas definiciones también condensan procesos históricos. En ese marco, podemos decir con Butler, que la reflexión crítica es también una

intervención en cuanto rastrea la historicidad de las definiciones, pone en evidencia los supuestos que las sostienen, remueve los términos permitiendo desfasajes o corrimientos de su anquilosada posición en el discurso. “Esta intervención crítica no cambia por sí misma el mundo, pero no estoy segura de que el mundo pueda cambiar sin ella” (Butler, 2015:3) dice la autora, en una apuesta por la tarea práctica que filosofía y feminismo pueden llevar adelante. La defensa de un trabajo crítico sobre la teoría implica la situacionalidad de los cuerpos: aquella consigna feminista que aún nos acompaña, de que lo personal es político, permitió reingresar lo corporal a las reflexiones de la filosofía política de un modo específico y actual. La escritora argentina val flores lo advierte de manera precisa:

[...] es el territorio de las prácticas, de los modos de hacer que se inscriben en modos del pensar, lo que hay que alterar. Descomponer, desmontar, desnombrar, deconstruir, como ejercicios críticos de inmiscuirse en esos silencios que cada identidad construye en las sombras que toda luz proyecta, en esos blancos que toda escritura genera, en esa indecibilidad que todo régimen del decir provoca (flores, 2013: 23).

Maestra, escritora, lesbiana, val flores ha propuesto desde distintos ángulos un modo de la crítica reconocible como interrupción, como cortocircuito de la norma. La *interruqción* (sic) aparece como una práctica de resistencia ante la lengua hegemónica que se limita a reproducir el sistema. Allí donde parece no haber lugar para otros discursos, para otros cuerpos, para otros afectos, la *interruqción* funciona para dismantelar las normativas excluyentes y violentas, “como ejercicios críticos de inmiscuirse en esos silencios que cada identidad construye en las sombras que toda luz proyecta, en esos blancos que toda escritura genera, en esa indecibilidad que todo régimen del decir provoca” (flores, 2013: 22).

A continuación, proponemos tres sitios específicos en los que vemos funcionar la crítica filosófica con modulaciones feministas. Como resulta evidente, son apenas tres de las múltiples articulaciones existentes y posibles entre la filosofía y los feminismos, potenciadas en la tarea crítica como modo de intervención teórico-práctica.

I.i. Desafíos al dualismo

Lo que suele reconocerse como tradición filosófica occidental se encuentra vertebrada a partir de un pensamiento de estructuras dicotómicas. Como lo analizaron, entre otros, Nietzsche en su crítica de la moral, Heidegger desde su crítica de la metafísica y Derrida en la deconstrucción del logocentrismo, estas dicotomías occidentales han circunscripto nuestro pensamiento. Lo han privado de otras posibles comprensiones, estando el edificio conceptual occidental erigido sobre la base de un dualismo recalitrante. Al cimentar el logos en una fuerte distinción sujeto-objeto se ha reproducido incansablemente la dialéctica amo-esclavo que Hegel explicita; ya despojada de su

propia teleología, se ha masificado un modo de pensamiento y de producción basado en la explotación del segundo término por el primero. La deconstrucción que Derrida efectúa sobre el falocentrismo versa sobre el concepto de escritura, la historia de la metafísica y el concepto de la ciencia comprendido lógicamente (Derrida, 1998: 2-3), a lo que agrega que la deconstrucción ha sido, “[...] de entrada, una deconstrucción del falocentrismo, de manera esencial, o del falogocentrismo, [lo cual] subraya muy bien que lo que la deconstrucción pone en cuestión es cierta autoridad masculina” (Derrida, 2001: 15 [bastardillas de la autora]). El *logos* ha ordenado la historia de nuestro pensamiento, y el falo ha sido su marca distintiva, en lo cual se ve implicada la distinción binarista de género hombre-mujer. Sin embargo, será la escritora y crítica feminista francesa de origen argelino Hélène Cixous quien puntualice los modos en que la deconstrucción de aquel falogocentrismo redundaba en el develamiento de otra cantidad de oposiciones duales y jerarquizadas sobre las que se monta el pensamiento occidental. Más allá de haber sido interpretada sólo a la luz del esencialismo, Cixous advirtió hace ya tiempo que el logocentrismo que ordena el pensamiento aquí descrito está vinculado a una pareja binaria que subyace en las demás oposiciones, a saber, la de hombre/mujer.

Esta observación se enmarca en lo que el feminismo ha denunciado históricamente, a saber, el acto de convertir a la mujer en *el Otro del hombre* (tal como ya lo puntualizaba Beauvoir), relegándola así a una alteridad nunca reconocida en sí misma. Cixous plantea una “paradoja de la alteridad” (Cixous, 2004:25), en cuanto es imposible de teorizar sobre ella desde un punto de vista logocéntrico, por lo cual “en la Historia sólo se ha planteado un “Otro” definido por lo “mismo” [...], domesticado, apropiado, entrampado en la dialéctica de la reapropiación” (Cixous, 2004:25). En un incesante ensayo escritural, la filosofía de Cixous rompió en su momento con los cánones literarios y teóricos establecidos por la masculinidad histórica, y en su ejercicio de pensamiento pone en jaque los dualismos establecidos en un ir y venir de la lengua que desorienta y orienta a un tiempo.

La complejidad de los movimientos feministas y las diferentes *olas* hasta hoy reconocidas en ellos, fueron marco propicio para marcar otras exclusiones y entrecruzamientos, no sólo de la *mujer*, sino en relación a su clase y raza, como puntualiza bell hooks ; a su orientación sexual, como denunciara Monique Wittig ; o a sus prácticas sexuales como puntualizó Gayle Rubin. Recordemos que bell hooks subrayó la importancia del análisis del racismo y su función en la sociedad capitalista para comprender relaciones de clase. En este punto alentó en su momento a las mujeres negras a que reconocieran “el punto especial de ventaja que nuestra marginalidad nos otorga y hagamos uso de esa perspectiva para criticar la hegemonía racista, clasista y sexista así como para imaginar y crear una contra-hegemonía” (hooks, 2004:50). Por su parte, Wittig desde su feminismo lesbiano propuso como tarea histórica del movimiento “definir en términos materialistas lo que llamamos opresión, analizar a las mujeres como clase” (Wittig, 2006:38), ya que, tanto como la de *hombre*, eran en todo caso categorías políticas y económicas no eternas sino mutables en su historia. Recuperaremos ciertos análisis de Rubin en el apartado siguiente.

Más adelante, como herencia de cierto pensamiento feminista, la teoría *queer/queer*¹ ampliará las afirmaciones citadas en cuanto la alteridad involucra a muchas identidades no identificadas con la heterosexualidad normativa, como lo expresa el colectivo LGTBQI+, lo cual también ayudó a deconstruir la noción misma de lo que es ser *mujer*. Butler ha tenido un papel central en este recorrido, y en ese marco ha retomado el hecho de que todos somos seres corporales, sexuados y generizados. Si revisamos el funcionamiento de este tipo de dualismo encontramos necesario asimismo volver a pensar críticamente sobre la distinción mente-cuerpo, y la ponderación histórica de la primera por sobre el segundo. En ese punto, parece que la femineidad hubiera sido asociada, durante mucho tiempo, a uno de esos términos, a saber, el corporal. Así, ya desde que se las considerara un *macho fallido* se ha dicho que las femineidades son puro cuerpo, o al menos tendrían un acceso privilegiado al reino de la intuición, los afectos, los llamados de una supuesta *naturaleza*, confinadas a las esferas de lo privado en tanto apolítico; mientras que lo masculino era históricamente asociado a la mente, esto es, la razón, y sus correlatos como la política, o el espacio público. Dirá Butler:

Las normas de género tienen mucho que ver con cómo y de qué manera podemos aparecer en el espacio público; cómo y de qué manera se distinguen lo público de lo privado y cómo esta distinción se instrumentaliza al servicio de las políticas sexuales (Butler, 2009:323).

El reingreso de lo *personal* a las arenas de lo público ha provocado un cisma en los modos de reflexionar sobre la filosofía política, en particular lo que se considera como espacio de aparición como aquel que se performa en y para una acción política conjunta, entre cuerpos. La aparición pública, los modos en que se protegen o vigilan los cuerpos, los estigmas que pesan sobre ellos, las posibilidades y límites de reconocimiento público están moldeados sexo-genéricamente. En el mismo sentido, en distintos trabajos, se ha cuestionado qué relaciones íntimas son reconocidas ante la ley, qué afectos pueden evidenciarse en el espacio público, y de qué modo la circulación afectiva también parece estar apuntalada por normas de género que los feminismos y movimientos LGTBQI+ ponen una y otra vez en cuestión (cf. Moretti y Perrote, 2019). Cecilia Macón afirma que desde sus orígenes “el feminismo ha hecho foco en la cuestión a partir de sus objeciones a la clásica dicotomía cisheteropatriarcal que vincula lo femenino a la emocionalidad y lo masculino a la razón” (Macón, 2020:13). Los afectos, en ese sentido, han pasado a ser un punto central en las discusiones de las teorías de género y sexualidades.

Como bien apunta Macón, el denominado *giro afectivo* puede ser comprendido como una tradición reciente “desarrollada en principio a partir de una relación íntima con las disputas producidas al interior de las teorías de género” (2013:2) que ha tenido grandes impactos sobre la teoría política y social, dentro de la cual encontramos cierta rama de la filosofía. Los feminismos aparecen aquí

¹ Recordamos que la reapropiación latinoamericana del término *queer* ha llevado a teóricas y activistas como Val Flores (2013) a marcar en la ortografía la traducción cultural y política que los usos situados implican.

como sitio de cuestionamiento crítico de los circuitos afectivos marcados por el sistema cisheteropatriarcal. Veremos, en el punto iii) de este apartado (acerca de la crítica como ejercicio de inversión) que el rastreo del debate nos retrotrae a la década del ochenta cuando el feminismo generó la llamada teoría del cuidado. Contemporáneamente, varias autoras trabajan desde la perspectiva abierta por el *giro afectivo*, entendiendo y estudiando los efectos que la afectividad produce en los cuerpos, así como el entramado político en el que pueden volverse (o no) inteligibles. En este marco, se reivindica el examen crítico de la materia y los afectos en sí –en vez del modo en que éstos son representados a través del lenguaje– al mismo tiempo que se pone en cuestión aquellos enfoques que estudian lo somático únicamente como un efecto del lenguaje o meramente como una construcción social. Macón sintetiza la crítica al dualismo binario desde esta perspectiva:

Los afectos, entendidos como la capacidad de afectar y de ser afectados, son instancias performativas y colectivas, y resultan responsables de cuestionar una serie de binarismos clave: razón/emoción, interior/exterior, mente/cuerpo, acción/pasión (Macón, 2020:13).

Es así que podemos rastrear los modos en que estas críticas feministas continúan *afectando* las discusiones de la filosofía práctica, tanto a través del análisis de la publicidad de instancias que se consideraban privadas o individuales, como de la propia impugnación de la distinción entre público y privado, exterior e interior. Así, también la noción de sujeto se ve redimensionada, conduciendo a una revisión del concepto de agencia en tanto capacidad de acción subjetiva. A través del rastreo y el análisis de afectos específicos, autoras como Ahmed, Sedgwick, Cvetkovich, Berlant, Halberstam, cuestionan la distinción entre afectos positivos y negativos, abriendo una gama amplia de posibles respuestas afectivas y las agencias que dichas respuestas permiten erigir, en una impugnación de las economías afectivas, tomando la potente expresión de Sara Ahmed.

I.ii. Desmontajes del sistema de sexo-género

Hemos dicho que una modulación fundamental que ha tomado la crítica feminista es aquella de desmontar el sistema de sexo-género dominante, con sus bases históricamente anquilosadas de rasgos cisheteropatriarcales. También hemos dicho que los feminismos han permitido reingresar al cuerpo como noción ineludible de las reflexiones de la filosofía práctica, y, con Butler, que todo cuerpo es ya siempre generizado y sexuado -inserto en este sistema-. Que un cuerpo se presente en géneros implica diferenciaciones, distribuciones de la norma, función y reproducción del sistema que la antropóloga cultural y feminista Gayle Rubin denominara de sexo/género. Algunas décadas después de ser escritas sus obras más reconocidas, volver a leerlas hoy iluminan de otro modo nuestra coyuntura al llamar la atención sobre las ataduras que hay entre el sistema de sexo/género y el capitalismo, el neoliberalismo, la división del trabajo y los múltiples modos de precarización.

Gayle Rubin, antropóloga cultural estadounidense, es reconocida por su participación como activista feminista pro-sexo. Participó de grupos activistas y tuvo un importante papel en las *guerras del sexo* norteamericanas de las décadas de los setentas y los ochentas; dos de sus textos más difundidos son *El tráfico de mujeres* (1975) y *Reflexionando sobre el sexo* (1986), de los cuales tomaremos algunos conceptos para enmarcar el interés compartido con Butler de comprender al cuerpo como sexuado.

Consideramos relevante de volver a leer los textos de Rubin, dada la actualidad local y regional, en que las violencias normativas en relación al género y al sexo parecen haber recrudecido exponencialmente y en el que se reiteran viejos argumentos conservadores y excluyentes. Esto en un marco de precarización neoliberal, que acentúa la desposesión y la violencia sobre aquellos cuerpos femeninos y feminizados. val flores advierte que nos encontramos en una coyuntura represiva y conservadora, con distintos rasgos y grados pero común como amenaza en América Latina. En ese punto es que reivindica los textos de Rubin en tanto:

[...] herramientas fundamentales para comprender la construcción de los pánicos sexuales, la criminalización de la protesta sexual y las guerras del sexo, así como para potenciar los análisis de la militarización del espacio público, el ajuste, los despidos, la inflación y los tarifazos², haciéndolos pivotar sobre esta clave (flores en Rubin, 2018:3).

Pensamos, con flores, que la recuperación de las lecturas de Rubin puede aportar no sólo a una comprensión más detallada, más históricamente fundada, y teóricamente argumentada de las actuales amenazas contra feminismos y disidencias, sino que, además, creemos que poner en articulación estas lecturas, aún estas autoras, extranjeras y locales, teóricas y activistas, pueden permitirnos otras concepciones políticas que habiliten resistencias, subversiones, interrupciones del poder hegemónico de este sistema sexo/género que aún funciona de modo recalcitrante en nuestra actualidad. Rubin escribió *El tráfico de mujeres* en el año 1975, y allí analiza los mecanismos histórico-sociales implicados en lo que llamará el sistema sexo-género, anclado en la heterosexualidad obligatoria. Como leemos a continuación, este texto intentó dialogar con el marxismo de la época, poniendo sobre relieve aquellos aspectos que el feminismo podía aportar a la discusión. En *Tráfico sexual*, Butler entrevista a Rubin, y le pregunta por las distinciones que pudo tramar entre su escrito de *El tráfico de mujeres* y un texto icónico posterior como fue *Reflexionando sobre el sexo*. Allí Rubin puede extenderse sobre el contexto de escritura de este primer texto, y cómo su crítica alcanza en su momento nuevas esferas:

² Con *tarifazos* se suele referir, en Argentina, a la suba exagerada de los precios. En este sentido, flores advierte sobre la relación entre las posturas conservadoras sobre el sistema de sexo-género y los procesos de precarización de las poblaciones, que afectan en mayor medida a cuerpos feminizados, en su intersección con categorías de raza y clase.

El tráfico de mujeres se originó a los comienzos de la segunda ola del feminismo, cuando muchas de las que estábamos involucradas a finales de la década de 1960 estábamos tratando de entender cómo pensar y articular la opresión de las mujeres. (...) Hay un inmenso legado marxista en el feminismo, y el pensamiento feminista tiene una gran deuda con el marxismo. De alguna forma, permitió que se formulen preguntas que el marxismo no podía responder satisfactoriamente (Rubin, 2018: 175-176).

Resulta especialmente pertinente recordar aquí al feminismo francés que habilitó una recuperación del materialismo a partir precisamente de las problemáticas situadas que el feminismo detectaba. En particular, subrayamos la relevancia de los aportes de Monique Wittig (que la propia Rubin cita en sus escritos, especialmente su hermoso texto *Las Guerrilleras*). En la introducción al libro *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Wittig propone un enfoque político y filosófico que llama *lesbianismo materialista*, a partir del cual describe la heterosexualidad “no como una institución sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres” (Wittig, 2006:15). La autora recupera el trabajo de otras feministas materialistas francesas, tales como Mathieu, a quien considera la primera en concebir a las mujeres en las ciencias sociales como una entidad sociológica y antropológica; Delphy, quien acuña la expresión *feminismo materialista*; Guillaumin, quien advierte sobre la doble apropiación – privada y colectiva – de las mujeres por la clase de los hombres; Zeig, su compañera de escritura, quien le llama la atención sobre el origen conceptual de efectos de opresión sobre el cuerpo; y varias otras autoras sobre las que no profundiza pero cita como voz colectivizada de su propia herencia. A lo largo de su obra, Wittig ha permitido pensar la categoría *mujer* en tanto clase política, analizando desde esa perspectiva materialista los modos en que pueden fugar – como las lesbianas – o renegociar el contrato social que les enmarca. El trabajo desde y sobre el lesbianismo erigió a Wittig por encima de la discusión sobre la diferencia sexual, marcando su activismo que sigue inspirando hoy por su actualidad y capacidad crítica.

Por su parte, Rubin reconoce la literatura que se escribe en esa época, dándole especial trascendencia a aquella que analizaba las circunstancias y consecuencias de la desnaturalización del trabajo doméstico, como hubo también en Argentina³. En el marco de un pensamiento marxista, de izquierdas, hubo investigaciones sobre clase, trabajo, relaciones de producción, lecturas posibles sobre relaciones de reproducción, la división del trabajo, la relación entre la mujer y el mercado laboral o su papel en la reproducción del trabajo. Rubin relata: “Parte de esa literatura era muy interesante y muy útil, pero no podía llegar a ciertos temas cruciales que nos interesaban a las feministas: diferencia de género, opresión de género y sexualidad” (Rubin, 2018: 177). En la entrevista con Butler, la filósofa le pide que reconstruya su intención de hacer del feminismo algo más que una teoría secundaria del marxismo; ya dimos cuenta del valor que le diera Rubin al marxismo

³ Cf. Rosa, María Laura: “El despertar de la conciencia. Impacto de las teorías feministas sobre las artistas de Buenos Aires durante las décadas del 70 y 80” en *Artelogie* n° 5, París, septiembre de 2013, 1-21.

como teoría explicativa del estado de cosas y del cambio social, y sin embargo queda claro que había temas sobre los que el marxismo no se expedía, o, aún más, no podía expedirse en cuanto marco teórico. Así, el feminismo aparecía como posibilidad para pensar críticamente y tratar en mayor profundidad temas como el sexo, el género, el lesbianismo, entre otros. Aun así, el esfuerzo de Rubin comprendía articular otra acepción del marxismo, tal como ella confiesa en la entrevista: “Considero “El tráfico de mujeres...” como un ejercicio proto-promo-neo-marxista” (Rubin, 2018:179). Es esa doble apuesta por repensar un marxismo feminista y un feminismo que va más allá del marxismo⁴, en un intento de impulsarlo hacia adelante, lo que recorreremos a continuación.

Más adelante, en el texto de 1975, leemos una descripción de lo que nos convoca, a saber, el análisis de Rubin del sistema sexo-género: “Como definición preliminar, un «sistema de sexo-género» es un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986: 5). La idea de sistema reafirma la amplitud de lo que abarca este conjunto que provoca, a su vez, producciones materiales en términos de cuerpos sexuados y generizados. Rubin deja planteada la tarea crítica que es necesario actualizar en relación a las jerarquías sexuales que pondera este sistema, y atender a las prácticas que se condenan, desprecian o invisibilizan, por no cumplir con las normas que sostienen el propio sistema de sexo-género (sean heterosexualidad normativa, ciertas homonormas vinculadas a la monogamia, la norma de la reproducción, y aquellas que operan sobre variables etarias, de clase, de raza o morfología corporal, como bien advierte el activismo gordo).

El texto de Rubin comienza por retomar una afirmación de Marx que devela el proceso de materialización que implican determinadas relaciones, es decir, ciertas condiciones relacionales, que hacen que algo sea comprendido de una determinada manera. Esas particulares condiciones son precisamente las que convierten, decía Marx, a un hombre de raza negra en un esclavo negro: no lo sería si las relaciones fuesen otras. Lo mismo explica para una devanadora de algodón, que “arrancada de esas relaciones no es capital, igual que el oro en sí no es dinero ni el precio del azúcar es azúcar” (Marx, 1968:29). A partir de este análisis marxiano, Rubin se permite formular una pregunta que lo parafrasea:

¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía,

⁴ Para profundizar en el tema, hay numerosas fuentes en las cuales consultar; una que la misma Rubin cita como referencia es el libro Hartman, H. (1996) “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” en *Papers de la Fundació*, vol. 88, Barcelona: Fundació Rafael Campalans; también Einstein, Z. (ed.) (1979) *Capitalist Patriarchy and the case for socialist feminism*, New York: Monthly Review Press.

conejo de Playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero (Rubin, 1986: 2).

A fin de desentrañar las relaciones, las condiciones relacionales que hacen de una *hembra de la especie* una *mujer oprimida*, Rubin se dedica a la lectura superpuesta de obras de Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud. La lectura busca peinar a contrapelo los textos bajo la clave de la domesticación de las mujeres. En ese sentido, la autora vuelve a recurrir a una analogía y afirma que leerá estas fuentes del mismo modo que Marx leyó a sus predecesores: “Freud y Lévi-Strauss son en cierto sentido análogos a Ricardo y Smith: no ven las implicaciones de lo que están diciendo, ni la crítica implícita que su obra es capaz de generar bajo un ojo feminista” (Rubin, 1986 :4), pero al mismo tiempo encuentra en ellos herramientas conceptuales que ayudan a describir la parte de la vida social que ha funcionado como “[...] sede de la opresión de las mujeres, las minorías sexuales y algunos aspectos de la personalidad humana en los individuos” (1986: 4). Es en esta bibliografía que la antropóloga basa el estudio que desarrolla en *El tráfico de mujeres*, y a partir de la cual esgrime la importante noción del sistema de sexo-género, develando el carácter histórico y de matriz heterosexual anquilosado bajo el carácter de lo supuesto como natural, como biológico. Así, sexo, género, procreación, son inscriptos en lo histórico de la actividad humana, que puede rastrearse hacia atrás por milenios. En contra de la concepción simplista que considera al sexo como *natural* y al género como la construcción *cultural* que se erige sobre éste, Rubin afirma que “El sexo tal como lo conocemos —identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia— es en sí un producto social” (Rubin, 1986: 11). Por este motivo es necesario comprender las relaciones de producción del sexo, gesto que la autora toma de la tradición marxista para abordar un concepto no atendido por ésta. En la mayor parte de dicha tradición, el concepto de *sexo* ha pasado como mínimo a un segundo plano, considerándolo incluido en las distintas expresiones de la *vida material*. Como muchas otras feministas en la década de los setenta, Rubin dio especial trascendencia al libro de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, donde se sugería el concepto de *segundo aspecto de la vida material*, sintagma que requería ser desarrollado y no tuvo esa suerte. Sin embargo, Rubin vislumbra en ese texto la existencia y la importancia del campo de la vida social que ella dio en llamar *sistema de sexo-género*.

La nominación del sistema de sexo-género no es menor; Rubin argumenta en qué sentido es más adecuada que otras alternativas como *modo de producción* y *patriarcado*, esta segunda de amplia repercusión en la actualidad. A partir de una distinción entre sistemas económicos y sistemas sexuales, se pueden considerar diferentes relaciones entre cada tipo de sistema, y los sexuales aparecen con cierta autonomía explicativa respecto de los económicos. La caracterización como *modo de reproducción* ya implica una primera torsión, pero desconoce que en ambos sistemas —económico y sexual— hay producción y reproducción, y:

[...] [p]or otro lado, no podemos limitar el sistema sexual a la “reproducción”, ni en el sentido biológico del término ni en el social. Un sistema de sexo/género es simplemente el momento reproductivo de un “modo de producción”. La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el campo del sistema sexual y un sistema de sexo/género incluye mucho más que las “relaciones de procreación”, la reproducción en sentido biológico (Rubin, 1986:14 [bastardillas de la autora]).

La feminista destaca la importancia de avocarse a la tarea de describir la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género; por ello, llama a continuar el proyecto de Engels, en el sentido específico de que había logrado ubicar la subordinación de las mujeres en un proceso dentro del modo de producción.

Para Rubin, entre tanto, si los métodos de Engels son dignos de imitación, no lo son los resultados, pues da por supuesto los sistemas de parentesco, que están en realidad producidos por el mismo sistema de sexo/género; por lo mismo, se trataría de analizar en todo caso de qué modo se articulan los parentescos, y los modos en que reproducen y sostienen este sistema. Por otro lado, es interesante leer juntos a Marx y Engels, también para templar los alcances deterministas de la lectura darwiniano-engelsiana del materialismo histórico. El trabajo de Rubin merece una investigación aparte; aquí simplemente presentamos en su lectura un sitio de la crítica feminista sobre un supuesto crucial a nivel sistémico. Rubin reconoce que es problemático incorporar a Lévi-Strauss y Freud en la teoría feminista; no cuestionan el sexismo en los sistemas que describen, aunque se hacen evidentes las preguntas que debieran plantearse. Ante todo, “su obra nos permite aislar el sexo y el género del “modo de producción” y contrarrestar cierta tendencia a explicar la opresión sexual como reflejo de fuerzas económicas” (Rubin, 1986: 55), habilitando así un análisis de la opresión sexual. A su vez, los movimientos de mujeres pueden verse a su luz como análogos (no idénticos) a los del proletariado, y en ese sentido recupera la visión de Marx:

El movimiento de la clase trabajadora puede hacer algo más que arrojar la carga de su propia explotación: además tiene el potencial para cambiar la sociedad, liberar a la humanidad, crear una sociedad sin clases. Quizás al movimiento de las mujeres corresponda la tarea de efectuar el mismo tipo de cambio social para un sistema que Marx sólo imperfectamente percibió (Rubin, 1986: 55-56)⁵.

La propuesta de Rubin es sólo teórica en la medida en que la teoría debe pensarse políticamente. Activista a la vez que académica, en su texto deja una tarea crítica a llevar a cabo como comunidad

⁵ Aquí Rubin hace referencia a Monique Wittig (1973), como interpretación posible desde una acepción filomarxista en cuanto la utopía es una sociedad sin géneros, y puede implicar una fase de dictadura de guerrilleras Amazonas como quien atraviesa la dictadura del proletariado previa a la sociedad sin Estado.

que se pretende más libre y menos violenta: “el sistema de sexo/género debe ser reorganizado a través de acción política” (Rubin, 1986: 56).

I.iii. Ejercicios de inversión

La particular modulación de la inversión se ha vuelto posible precisamente porque existen unos supuestos basados en un sistema de sexo-género como el que describió y criticó Rubin. En ese punto, durante mucho tiempo se han tomado como evidentes las prerrogativas de los sujetos marcados como varones (cis-heterosexuales). Así, ciertas prácticas críticas feministas descubrieron que bastaba invertir emisores y destinatarios/as de ciertas afirmaciones para mostrar no solo lo absurdo sino lo injusto de muchos supuestos sobre los que se erigía nuestra sociedad heteropatriarcal. Efectivamente el sentido de muchas afirmaciones acerca de las feminidades en general y las diversidades sexo-genéricas, han podido ponerse en evidencia en su sentido discriminatorio y hasta violento, a través de un simple ejercicio de, llamémosle, enroque entre los elementos del discurso utilizados. Sin embargo, no se trata de un pedido de inversión de roles, como si el objetivo del feminismo fuese que las identidades femeninas ocuparan el lugar de las masculinas y viceversa. Antes bien, se trata de un recurso de la crítica que permite evidenciar presupuestos que establecen distribuciones jerárquicas según los géneros. En todo caso, el horizonte que guía dichos ejercicios es el de desmontar tales operaciones violentas en cuanto distribuyen diferencialmente los roles y asignan capacidades según un sistema de sexo-género a desarticular. A continuación, veremos el funcionamiento de esta particular modulación de la crítica feminista a partir de ciertos análisis las tareas de cuidado.

Ya hemos adelantado al referir al *giro afectivo* que, en la década de los ochenta, el feminismo desarrolló una ética sostenida en la idea de que las mujeres desplegaban sus emociones de manera más abierta y establecían sus vínculos morales basadas en la lógica del cuidado, según plantea de manera paradigmática Carol Gilligan. Este desarrollo teórico fue luego revisado, en vistas de feminismos menos esencialistas que propusieron analizar críticamente las condiciones que subyacían a tales fenómenos socio-económicos. En la actualidad existen múltiples estudios y trabajos con distintos enfoques, ya desde lo legal lo económico lo afectivo y lo político, que prueban de distintas maneras los modos desiguales en que se ha distribuido las tareas del cuidado. En este caso, recuperamos otro tipo de análisis que muestra igualmente esta distribución desigual.

El cuidado de los y las otras, el cuidado de sí, en una dialéctica irregular y alternante pero siempre presente, nos posibilita. Nos posibilita como cuerpos, vulnerables y precarios, extáticos, dependientes. Lo único imprescindible es esa red de lazos de cuidado, nunca estable, nunca acabada ni predecible. Cuidamos a quienes no habíamos planeado, somos cuidadas por quienes no imaginamos. Ya lo decía Arendt y lo retomó Butler, no elegimos con quién habitamos el mundo. Co-habítamos. Y, en ese entramado social, se tejen nuestros cuerpos, que como advierte Butler nunca serán lo

suficientemente nuestros, siguiendo el interrogante abierto por Haraway: dónde termina mi cuerpo, qué es la superficie de la piel; quizá, como sugiere Sara Ahmed, sea más bien el efecto del *entre*.

Lo indispensable del cuidado tiene base en nuestra interdependencia fundamental, tal como explica Judith Butler al desarrollar su noción de *ontología social corporal*. Es la ontología que nos describe como ya siempre vulnerables, y afectadas de una precariedad compartida, aunque desigual y políticamente distribuida. Hace ya una década, Butler llamaba la atención sobre esa vulnerabilidad como el lugar desde el cual pensar otras políticas, imaginar otras comunidades, menos ancladas en el individualismo neoliberal que refuerza las fronteras -las metafóricas y las físicas, las legales y las geográficas.

Ahora bien, nos interrogamos por el cuidado, por cómo el cuidado mutuo nos posibilita, en tanto que fundamentalmente interdependientes. Sin embargo, aún cabe una pregunta, ¿cómo cuidar sin reproducir los modelos del sistema de sexo-género dominante, aquel que criticáramos junto a Rubin? El binomio femenino-masculino, en relación con todas aquellas dicotomías artificiosas y violentas que nos ponen de uno u otro lado de la diferencia sexual, ha acomodado también las *tareas* del cuidado del lado de la feminidad. Relegar el cuidado a cierta composición sexogenérica feminizada, responde quizá también a una división del trabajo que, bajo la forma capitalista, redirecciona clase, género, raza, edad, capacidad y morfología corporal, atribuyendo tareas diferencialmente reconocidas en un sistema explotador que se reproduce a sí mismo. En *Teoría King Kong*, Virginie Despentes hablaba de aquella carta de Artaud donde dice:

Necesito un interior, y lo necesito urgentemente, y una mujer que se ocupe sin cesar de mí hasta en los últimos detalles. [...] Ni siquiera es necesario que sea muy guapa, tampoco quiero que tenga una inteligencia excesiva, ni que reflexione demasiado. Basta con que esté atada a mí (Artaud, como se citó en Despentes, 2007: 113).

Despentes propone intentar una inversión de aquella epístola: resulta, dice, imposible. No se podría leer livianamente una carta parecida en donde una mujer dijera necesitar de esa manera un hombre, cualquier hombre. Mucho menos en la época en la que fue escrita. La dificultad de inversión de ese discurso resulta una muestra tan fuerte como inequívoca de la distribución desigual de los roles que se han asociado al cuidado, donde quien juega el papel femenino se dedica a cuidar al *hombre* incluso de sí mismo -de sus *detalles*, de sus propias violencias, de sus egoísmos, de sus vicios, de sus desidias. Por otro lado, la figura a la que alude Artaud de un *interior*, es fácil de relacionar con las tareas domésticas de las madres de familia o mujer de la casa pero, también, con los clichés del cuidado del hijo homosexual hacia sus padres, de la enfermera a los pacientes, de la soltera (que supuestamente *fracasa*, en cuanto la norma presupone una pareja) a sus mayores, de la maestra mujer a sus alumnos, etc. En todos estos sentidos, la propuesta de inversión de los feminismos ha

permitido peinar a contrapelo los roles supuestos por cada género. ¿Qué sucede si los roles se invierten? ¿Qué sucede si hacemos que el cuidado cruce la línea de lo íntimo a lo público, si leemos esa categoría personal como política? ¿Cómo pensamos el cuidado mutuo en las calles, en los espacios de activismo, en las marchas y protestas, en los recitales, en los bares, entre colegas de trabajo? ¿Y de qué modo reinciden esas otras modalidades de cuidado en los *interiores*? ¿Cómo es un cuidado no cisheteronormado? Nos preguntamos aquí por los rasgos de un lazo que respeta la vulnerabilidad ajena pero no a expensas de la propia, que no aspira a la simetría pero sí en cambio a la reciprocidad.

Hacia el último capítulo de su libro, Despentés cita una nota que Sartre deja a Beauvoir; en ese gesto, la filosofía queda involucrada. “¿Querría usted ser tan amable y llevar mi ropa sucia (en el cajón inferior del armario) a la lavandería esta mañana?” (Sartre, 1987), dice Sartre y cierra la breve carta con una declaración de amor, no a Simone, sino a su *carita mona* al notar que él la mira. Una declaración de amor a sí mismo, a su efecto sobre esa mujer a la que le deja la ropa sucia, mujer que al cabo trepará desde ese cajón inferior y saldrá de ese armario como una de las primeras escritoras y teóricas feministas, que saldrá de esa interioridad de cajones y notas privadas (de ese *ángel del hogar*) hacia una palabra exterior, que trastocará otros espacios y otros tiempos, pues el tiempo es una dimensión que también ha de resquebrajarse para repensar los cuerpos sexuados y su posibilidad de habitar este mundo. La filosofía, decíamos, queda involucrada: a un ejército de cuidados maternalizados, debilitantes, subyugantes y en definitiva violentos (con quien cuida pero también, a sus horas, con quien es cuidado), puestos al servicio de un sistema de sexo-género que es además neoliberal, le oponemos el ejercicio de *inversión* que propone Despentés, la *impugnación* de una filosofía de varones -tarea a la que ya invitara Beauvoir-, la *inservidumbre voluntaria* que retomara Foucault -no ser gobernados de esta manera, por éstos, y a este precio (Foucault, 1995:21)-, la actitud crítica a la que llama Butler.

Un ejercicio de inversión nos permite aquí repensar los modos en que ocupamos roles de cuidado frente a las vulnerabilidades del otro. En ese sentido, recuperamos la advertencia de Despentés: “Si no avanzamos hacia ese lugar desconocido que es la revolución de los géneros, sabemos exactamente hacia dónde regresamos” (Despentés, 2007: 26), afirma, llamando la atención sobre los peligros de recaer en una normatividad conservadora. No se logra salir de esa lógica simplemente requiriendo tomar el rol de las masculinidades, sino, precisamente, poniendo en cuestión los roles, su distribución diferencial y los efectos que tienen en los procesos de subjetivación.

La tendencia a feminizar las tareas del cuidado no implica por supuesto que éstas sean más puras, amorosas o ingenuas. Ya Ahmed advierte sobre lo que puede articularse políticamente *en nombre del amor*: En su libro *La política cultural de las emociones*, la autora ofrece “una crítica incisiva sobre la manera en que actuar en nombre del amor puede funcionar para imponer a otros un ideal particular al requerirles que cumplan con un ideal” (Ahmed, 2015:217). Despentés lo lleva a un

plano más general cuando sentencia que “un Estado que se proyecta como una madre todopoderosa es un Estado Fascista” (2007:23). Desarticular, entonces, los modos del cuidado de las normas hegemónicas del género, implica repensarnos en nuestra vulnerabilidad, en nuestra *interdependencia* (nunca agotada en un solo término de la relación), y en nuestra corporalidad sexuada, con todo lo que en nuestro deseo negociamos, con todo lo que la historia nos ha pegado a la piel. En ese sentido, recuperamos las afirmaciones de Butler:

[...] si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto de los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (Butler, 2010: 24).

Otras articulaciones del cuidado (nos) implican dejar en evidencia, a través de ejercicios de inversión, los múltiples lugares en que se anudan los mandatos patriarcales, violentos y excluyentes. Así, una filosofía feminista puede ensayar otras alianzas, otros cuidados de sí y de los otros, como un desafío conjunto y cotidiano, a repensar en las contingencias del encuentro. Nos implican, entonces, otras prácticas desde y para nuestra vulnerabilidad, noción que puede articular una concepción particular de la ontología, que parte de sabernos cuerpos vulnerables y afectables, ya siempre en relación.

II. Retorno a una ontología mutante

Las modulaciones feministas de la crítica como tarea filosófica actúan sobre el bagaje teórico-práctico de la disciplina, produciendo desplazamientos en las articulaciones conceptuales. Una crítica que desmonta el sistema de sexo-género y los dualismos que supone, que logra evidenciar los presupuestos a través de ejercicios de inversión, también abre a repensar una noción central para la filosofía: la ontología. Como ensayo de dar cuenta de lo que hay, la ontología se ha comprendido de diferentes formas a lo largo de la historia de la filosofía. Quizá el interrogante se ha desplazado hacia los modos en que hay aquello que hay, sus límites, y lo que parece no entrar en dicha cuenta.

¿Cómo retomar una noción de ontología que haga justicia a las críticas feministas de nuestra época? Judith Butler nos ha invitado a reformular una ontología política posfundacional, social y corporal que, creemos, permite abordar problemáticas teórico-prácticas, en el marco de una filosofía política feminista. Victoria Dahbar indica que la propuesta butleriana reviste un doble desplazamiento: “Por un lado, rubrica una concepción de la materialidad que no escinde ni puede escindir al cuerpo de las significaciones sociales que asume” (Dahbar, 2017:298), lo que la sitúa próxima a un materialismo de las relaciones. Por el otro, continúa la autora, “provoca un desvío respecto del clásico postulado del individualismo ontológico bajo la forma de una crítica al sujeto soberano” (Dahbar,

2017:298). Este movimiento doble alienta la promesa de una perspectiva otra, que vuelve indisociable las tres nociones del sintagma: “ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y esto es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social” (Butler, 2010: 16). Los predicados resignifican esta antigua noción, y no se evoca un fundamento; antes bien se analizan los preceptos normativos que funcionan y operan en el discurso como su base necesaria, definiendo actores y objetivos *posibles*. Al considerar la ontología bajo la forma de una normatividad, se pone al descubierto que la misma no inviste necesidad: en la discusión de su constitución contingente se pueden disputar los contenidos que la ponen a funcionar en el propio discurso. Los términos involucrados en esta descripción existen dentro de su organización e interpretación política, abierta por modulaciones feministas de la crítica tales como las que hemos presentado en este artículo. En el mismo sentido, el gesto de ubicar al cuerpo en el centro del pensamiento filosófico tiene su herencia feminista y continúa la tarea de cuestionar lo personal en tanto político.

¿Por qué, entonces, volver hoy sobre la idea de una ontología? Creemos, sobre todo, que justamente por los predicados que componen esta particular versión: es decir, porque es social y porque es corporal. Lejos de la preocupación metafísica de cotejar con la ontología aquello que compone la realidad, la noción implica aquí dar cuenta de los modos en que se constituye lo que cuenta como real, las operaciones que nos vuelven encarnados, las condiciones que posibilitan esta humanidad y los límites contingentes que la constriñen. La ontología entonces “no es un fundamento sino un precepto normativo, que funciona insidiosamente al introducirse en su discurso político como su base necesaria” (Butler, 2006b:288). Es una ontología que se comprende históricamente, se disputa políticamente y se orienta hacia una ética de la co-habitación, del con-vivir de esos cuerpos ya siempre sociales, ya siempre en relación. Partiendo del deslizamiento butleriano hacia una ontología socio-corporal, recuperamos desde una perspectiva materialista su énfasis en la relación y su capacidad de mutar con el cuerpo y entre los cuerpos, en una circulación de lazos y afectos que ensamblan alianzas potentes y siempre situadas.

La adjetivación de una ontología como *relacional* posibilita una complejización de la trama conceptual a la vez que una inserción de la noción en la historia de la filosofía. Si nos reapropiamos de la propuesta butleriana de una ontología social corporal, podemos desandar las tres nociones que la componen. En relación a la noción de *ontología*, ¿qué torsión representa la apreciación butleriana dentro de la tradición filosófica? ¿A qué autores se podría asociar esta torsión en tanto herencia, desde una perspectiva no esencialista? Vittorio Morfino, filósofo italiano contemporáneo, puede habilitarnos a una reconstrucción no evidente del lazo con Althusser, no únicamente al de *Ideología y aparatos ideológicos* que Butler recupera en *Mecanismos psíquicos del poder*, sino probablemente al materialismo del encuentro que aparece en *Para un materialismo aleatorio*. En este caso, la ontología tiene una clara situacionalidad histórico-política, y, en tanto tal, es un constructo no voluntario ni teleológico, pero sí plausible de ser leído en clave de marcos de inteligibilidad que

definen lo que puede ser considerado como real. Consideramos que una ontología relacional y feminista puede ser tensionada con su propia tradición, “haciendo crujir el oxímoron de tal expresión, en el sentido en el que el discurso de la ontología ha sido tradicionalmente el discurso del primado de la sustancia por sobre la relación” (Morfino, 2010:1). Se trata, seguramente, de una ontología mutante: no responde a las ambiciones filosóficas clásicas, ni tampoco cae en un constructivismo que la vuelva obsoleta. Extremando la propuesta, proponemos que una ontología relacional como la que desglosamos en este apartado es mutante también, porque se modifica a sí misma a través de una epistemología feminista que le devuelve una lectura siempre situada, que reitera sus preocupaciones pero se desplaza en sus modos. La ontología ha sido adjetivada de múltiples modos a lo largo de su historia, y en ello se han jugado las apuestas filosóficas y políticas de distintas épocas. Hablamos, aquí, de ontología mutante en cuanto herética respecto de su propia tradición, aun llevando su estela, y por otra parte en cuanto permite dar cuenta de los propios cambios y variaciones de la filosofía de su historia. Para usar los términos de Morfino, el sintagma ontología mutante se tensa en un oxímoron: dar cuenta de lo que hay respondía clásicamente a una estática de lo inmutable. Sin embargo, la resignificación desde los feminismos permite pensar una ontología que disputa sus términos teórico-políticamente. Recuperando una antigua pero difícil apuesta por la relacionalidad, esta ontología se inscribe en nuestra región latinoamericana, en el activismo feminista y en la crítica activa de un estado de cosas y un sistema de sexo-género a revisar, tensionar y resignificar.

En cuanto a la comprensión de esta ontología como *social*, es quizá útil recuperar en sentido estricto filosófico las implicancias de una prioridad *relacional* de esta constelación ontológica. Morfino especifica en su libro *Relación y contingencia*, en qué sentido se habla de una prioridad del encuentro, donde esta segunda cláusula exige a esa relacionalidad de ser idealista (Darwin, Althusser, Spinoza). Por eso aparece útil comprender cómo es que este término del sintagma también es territorio de disputa política, en cuanto realza los lazos sociales en el marco de una desigual distribución de la vulnerabilidad, de las condiciones materiales de futuro, etc. Así, también se enfatiza un abordaje materialista, situado en las condiciones como han enseñado feministas como Beauvoir, Rubin, Wittig, Butler, entre otras, que permita reforzar lo *social* como producto del poder y de condiciones materiales que posibilitan la vida a la vez que resultan precarizantes en cuanto incluye las instituciones, las restricciones normativas y las microfísicas de una gubernamentalidad violenta. Butler apunta que “la manera en que soy encontrada, sostenida, depende fundamentalmente de las redes sociales y políticas en que vive el cuerpo, de cómo soy considerada y tratada y de cómo esta consideración y trato hacen vivible o no dicha vida” (Butler, 2010:57), como bien muestran los análisis de un mundo donde la distribución de la precariedad es diferencial y generizada. En estos sentidos,

la ontología que recuperamos no parte del individuo, al menos no como insular o aislado⁶, sino de las relaciones que lo componen.

Por último, la noción de *corporal* aparece como fundamental para otorgar nuevo sentido a las dos nociones anteriores. Es, según creemos, el lugar del énfasis que puede aportar un pensamiento feminista a una filosofía tradicionalmente dualista, que ha declarado a la mente como supremacía. El cuerpo como centro de gravedad de las reflexiones hace mella en la conceptualización teórico-política, incluso si es tensionado desde una concepción como la de Sara Ahmed, que subraya el *entre*, poniendo al cuerpo como un efecto y a los afectos como productores de superficies. Esto es, la dimensión corporal aparece como fundamental aún si hay que reduplicar la crítica al individualismo en ese último bastión que son los afectos, la crítica a la autonomía y a los supuestos que se le asocian. Por eso, es indispensable leer al cuerpo como interdependiente, vulnerable, extático -fuera de sí-, nunca como un individuo cerrado, aún con sus singularidades. Los análisis así mediados permiten pensar la agencia y las alianzas, pero sin caer en un naturalismo que borre los mecanismos microfísicos de la producción de cuerpos. En ese sentido, intentamos una lectura materialista en sentido amplio, que permita trabajar sobre los cuerpos sin pensarlos aislados de las condiciones materiales que los posibilitan/imposibilitan.

Mutante, aquí, pues es una ontología que se diferencia de su propio canon en cuanto ve relaciones antes que individuos. Otros lazos, otras políticas, otras comunidades pueden revelarse entonces, a la luz de una ontología que comprenda nuestros cuerpos ya siempre interrelacionados en lo social. Allí, en lugar de explotar la vulnerabilidad, se trata de una ontología que posibilita en cambio *cuidarla*, en los términos a los que apunta la crítica feminista que hemos presentado en el apartado anterior. El gesto crítico nos advierte sobre los constantes cambios que nos atraviesan: no hay nunca crítica definitiva porque vivimos en ese movimiento continuo y coyuntural. Son mutaciones histórico-políticas que performan nuestros cuerpos al tiempo que posibilitan nuevas o resignificadas alianzas entre-cuerpos. Cambios activados por las condiciones materiales, como también cifrados en términos del azar y de lo efímero. En esa clave, lo mutante permite aprehender las alternaciones normativas en que nos movemos pero también los deslizamientos que habilita la agencia, la capacidad de acción. Una ontología mutante permanece atenta a los desafíos de nuestra actualidad, a los movimientos y alianzas que componemos y nos componen. La retoma de la promesa filosófica está entonces atravesada en sus articulaciones teóricas, por y para una práctica situada y feminista.

⁶ Entrevistada por Camilo Renata, Butler reflexiona: “la pregunta es si los actos performativos, es decir, los actos a través de los cuales encarnamos y reinterpretamos el género, son performados por individuos. Me gustaría decir que en algún sentido es así, pero es muy raro que estas performatividades de género se den de forma solitaria. En otras palabras, nosotros actuamos con otros y actuamos para otros. Hay una escena social que es la que torna posible esa performatividad” (Renata, 2017:299).

Consideraciones finales

En el presente trabajo hemos intentado mostrar algunos modos en que se imbrican filosofía y feminismos, particularmente a través de unas modulaciones de la crítica, entre otras que probablemente se pueden señalar. Una crítica profunda del sistema de sexo-género, una revisión de los dualismos que lo han estructurado como sistema epistemológico y unos ejercicios de inversión para impugnar los roles asignados por el mismo sistema son entonces algunos de los modos feministas de ejercer la práctica filosófica. Se trata de trazar relaciones que iluminen de otra manera nuestra situacionalidad, o nos permitan habitar la vista a los tramos oscuros. En este sentido, podemos decir, parafraseando a Nelly Richard, que los feminismos han invitado a la filosofía a

[...] convertir lo intermitente y lo fronterizo de los trazados de unión y desunión de los límites –lo académico y lo comunitario; lo artístico y lo extra-artístico; lo archivable y lo que desborda el archivo– en un vector nómada que, en lugar de asegurar resultados, prefiere el “quizás” o el “tal vez” de lo hipotético (Richard en flores, 2013: 33).

A través de una revisión de estas modulaciones feministas de la tarea filosófica, es que también proponemos reapropiarnos de la articulación butleriana de una ontología cuyos términos son siempre histórico-políticos y, por lo mismo, ellos mismos sujetos a estas formas de la crítica. Una ontología mutante, no sólo por sus devenires inesperados y heréticos respecto de la tradición que la contiene, sino también por su cualidad de seguir cambiando, de devenir por mutación de su propia historia preexistente. La resignificación de una noción tan cara a la tradición filosófica reaparece como gesto feminista de subversión. Ontología que muta en función de las propias disputas que podemos dar, desde una filosofía feminista, al sistema de sexo-género en cuanto aquel que norma y performa nuestras corporalidades. Estas torsiones de la ontología, de la mano de una crítica que pueda volver sobre ella a la vez que habilite otros recorridos, son de alguna manera la promesa feminista para la filosofía: con ella mutamos también, en un retorno inexacto y colectivo, en una tarea atenta y continua. **P**

BIBLIOGRAFÍA

AHMED, Sara (2015). *Política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.

BEAUVOIR, Simone (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.

BUTLER, Judith (2002). "What is critique? An essay on Foucault's virtue". En Ingram, David. (ed.). *The Political: readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell.

BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2006b). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2009) "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. España: Antropólogos en Red. Vol. 4, N° 3, septiembre - diciembre. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.040303>.

BUTLER, Judith (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2012). "Walter Benjamin and the Critique of Violence". En Butler, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.

BUTLER, Judith y Athanasiou, Athena (2013). *Dispossession: The performative in the political*. Cambridge: Polity Press.

BUTLER, Judith (2015). "Cuerpos que todavía importan". Conferencia dictada en la presentación de la Red Interdisciplinaria de Estudios de Género de la UNTREF, 16 de Septiembre, Buenos Aires.

CANSECO, Alberto (2017). *Reconocimiento y exposición corporal: la propuesta de una nueva ontología social en el pensamiento de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

CIXOUS, Hélène y DERRIDA, Jaques (2004). *Lengua por venir /Langue à venir. Seminario de Barcelona*. Barcelona: Icaria.

DAHBAR, María Victoria (2017). "Ontología socio-corporal en Judith Butler. Para volver a pensar la acción política", en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. España: CSIC. N.º 56, enero-junio. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.056.15>

DERRIDA, Jaques (1998). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

DERRIDA, Jaques (2001). *La verdad en pintura*, Madrid: Paidós Ibérica.

DESPENTES, Virginie (2007). *Teoría King Kong*. Buenos Aires: Otra orilla libros.

flores, val (2013). *Interrucciones. Ensayos de poética activista*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark.

FOUCAULT, Michel (1995). “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”. *Daimon Revista de Filosofía. España: Universidad de Murcia*. N° 11. Recuperado de: <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>>.

FOUCAULT, Michel (1999), “El filósofo enmascarado. Entrevista clandestina”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós. Volumen III.

HOOKS, bell; BRAH, Avtar; et a. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde la frontera*. Madrid: Traficantes de sueños.

MACÓN, Cecilia (2013). “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del ‘giro afectivo’ y su impacto sobre la filosofía política”. *Revista latinoamericana de filosofía política*, Vol. II, N°6, enero - diciembre. Recuperado de: <<http://rlfp.org.ar/revista/index.php/RLFP/article/view/49>>.

MACÓN, Cecilia (2020). “Laurent Berlant: El sonido, la furia y los afectos”. En Berlant, Laurent, *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.

MARX, Karl (1968). *Trabajo asalariado y capital*. Madrid: Ediciones Halcón.

MORETTI, Ianina y Perrote, Noelia. (2019) *Sentirse precarixs. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

MORFINO, Vittorio (2010). *Relación y contingencia*. Córdoba: Editorial Brujas.

RUBIN, Gayle (1986). “El tráfico de mujeres. Notas sobre la “Economía Política” del sexo”. *Revista Nueva Antropología*. México: UNAM. N° 30, Vol. VIII, Noviembre.

RETANA, Camilo (2017) “Performatividad, precariedad y método. Una conversación con Judith Butler.” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 56. N° 144. Recuperado de: <<<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28370>>>

RUBIN, Gayle (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En Vance, Carole (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución.

RUBIN, Gayle (2018). *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Córdoba: Bocalvaria ediciones.

SARTRE, Jean Paul (1987) *Cartas al castor y algunos otros*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

WITTIG, Monique (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Egales.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>