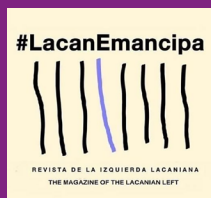




FEMINISMOS y Psicoanálisis

Fabiana Rousseaux
editora

Jorge ALEMÁN - Mercedes BARROS - Sofía BATKO - Paula BIGLIERI - Luciana CADAHIA
Estela CANUTO - Ana CASTAÑO - Mercedes DE FRANCISCO - José Enrique EMA
Lidia FERRARI - Natalia MARTÍNEZ PRADO - Constanza MEYER - María Liliana OTTAVIANO
Gloria PERELLÓ - Âgueda PEREYRA - José Ángel RODRÍGUEZ RIBAS - Fabiana ROUSSEAU
Clara URBANO MOLINA - Angelina UZÍN OLLEROS - Alicia VALDÉS - Elina WECHSLER



Director de #lacanemancipa: Jorge Alemán

Feminismos y psicoanálisis / Jorge Alemán ... [et al.] ; Compilación de Fabiana Rousseaux. - 1a ed - Avellaneda : Undav Ediciones ; Madrid : Revista de la Izquierda Lacaniana lacanemancipa, 2024.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-8994-28-4

1. Feminismo. 2. Psicoanálisis. I. Alemán, Jorge II. Rousseaux, Fabiana, comp.
CDD 150.195

Diseño de tapa y diagramación: Julia Aibar (UNDAV Ediciones)
Ilustración de tapa: María Alemán

© 2024, #Lacanemancipa, Revista de la Izquierda Lacaniana
Lugar de edición: España (ISSN: 2695-5636)

© 2024, UNDAV Ediciones
Mario Bravo 1460 - Piñeiro - Avellaneda
undavediciones@undav.edu.ar – ediciones.undav.edu.ar



Todo el contenido de este libro se distribuye bajo una licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin obras derivadas.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

ISBN 978-987-8994-28-4

El contenido puede ser copiado, distribuido, exhibido y ejecutado bajo la condición de reconocer autoría, no utilizar el libro o sus partes con fines comerciales, y no alterar, transformar o crear sobre esta obra.

Revista #*lacanemancipa*, el No-Todo de la emancipación

#*Lacanemancipa*, Revista de la Izquierda Lacaniana,¹ es una publicación en la que se entrecruzan temáticas propias del psicoanálisis (lacaniano) y política (emancipatoria y feminista) con fines de intervención teórica y política. Los que la componemos nos sentimos absolutamente concernidos con la necesidad de elaborar y articular colectivamente las categorías y los ejes con los que diagnosticar el momento histórico actual, que requiere una comprensión y desciframiento en su complejidad, dada la velocidad propia del estadio del capitalismo en su momento neoliberal de hiperconexión, en la que están inmersos todos los procesos subjetivos, sociales, políticos, y económicos.

En la revista tienen cabida investigaciones, reseñas, estudios, entrevistas y en general textos relacionados con sus temáticas.

Su edición está a cargo del *Consejo de redacción y coordinación*, quienes evalúan los artículos recibidos de acuerdo con su adecuación a los principios.

#*Lacanemancipa* publica textos escritos en español y también en otras lenguas, preferentemente originales e inéditos, siendo responsabilidad de los autores el cumplimiento de esta norma. En caso de recibir un texto ya publicado, el *Consejo de redacción y coordinación* valorará su relevancia y originalidad, respecto de las temáticas y problemáticas propias de la revista y decidirán sobre la posibilidad de su publicación.

La extensión aproximada de los originales es entre 1500 y 6000 palabras, incluidas referencias bibliográficas, gráficos, tablas, etc. Los textos que excedan estos límites pueden ser publicados con el acuerdo del *Consejo de redacción y coordinación*.

Los/as autores/as podrán remitir sus trabajos a la dirección: lacanemancipa@gmail.com, adjuntando nombre completo del autor, actividad profesional o lugar de trabajo y dirección electrónica.

¹ #*Lacanemancipa* publica sus artículos con una periodicidad semanal y en acceso abierto en la dirección: <https://lacaneman.hypotheses.org>

Director: Jorge Alemán

Coordinadora general: Estela Canuto

Colaboradora especial para la edición de este libro: Lidia Ferrari

Consejo de Redacción y Coordinación: Estela Canuto - Tim

Appleton - Julia Gutiérrez - Lidia Ferrari - Fabiana Rousseaux

Lugar de edición: España (ISSN: 2695-5636)

Agradecemos a quienes han participado en este proyecto:

A la Universidad Nacional de Avellaneda y su equipo editorial, a Matías Bruera, Rodolfo Hamawi y Carlos Zelarayán.

A las y los autores, por los importantes aportes teóricos y las necesarias discusiones que proponen. A Águeda Pereyra, Alicia Valdés, Ana Castaño, Angelina Uzín Olleros, Clara Urbano, Constanza Meyer, Elina Wechsler, Fabiana Rousseaux, José Ángel Rodríguez Ribas, Liliana Ottaviano, Luciana Cadahia, Paula Biglieri, Mercedes Barros, Natalia Martínez Prado, Mercedes de Francisco, José Enrique Ema, Gloria Perelló, Sofía Batko.

A María Alemán, por la hermosa ilustración y a Julia Aibar por el diseño integral y el arte de tapa.

A Jorge Alemán, por dirigir y propiciar estos espacios desde nuestra revista #lacanemancipa.

Lidia Ferrari y Estela Canuto

Comité de redacción y coordinación de #lacanemancipa

Índice

Presentación	8
Fabiana Rousseaux	
 SECCIÓN 1	
Lo femenino en nuestra contemporaneidad	
Tocando lo justo.	
El discurso capitalista y el sujeto dividido (a partir de <i>Barbie</i>)	21
Clara Urbano	
Desmembrar lo materno	33
Águeda Pereyra	
La sororidad y la función de la Otra	40
Fabiana Rousseaux	
Nuevas lógicas de la vida amorosa	46
Estela Canuto	
 SECCIÓN 2	
Aproximaciones teóricas	
Perspectivas feministas de la renovación del Eros en Lacan	59
Sofía Batko	
El desamparo desmentido Teoría de la evolución y psicoanálisis	67
Lidia Ferrari	
Un feminismo bíblico	74
Elina Wechsler	

SECCIÓN 3

Feminismos y populismo

Las populistas somos feministas	84
Paula Biglieri y Luciana Cadahia	
¿Feminismo populista? Reflexiones en torno de los proyectos emancipatorios de nuestro tiempo	107
Mercedes Barros y Natalia Martínez Prado	
Problemas teóricos, problemas políticos: en torno al populismo, el psicoanálisis y el feminismo	130
Gloria Perelló y Paula Biglieri	

SECCIÓN 4

Cruces: psicoanálisis y feminismos

Masculino/Femenino	142
Jorge Alemán	
Feminismo con acento francés y la enseñanza de Lacan	144
Constanza Meyer	
Feminismo y ciudadanía: una apuesta por la emancipación	159
Ana Castaño	
Feminismo y psicoanálisis: una oportunidad para la política emancipatoria	166
José Enrique Ema	
Posición sexual y feminismo interseccional. Una lectura lacaniana de las tensiones en el feminismo español actual	174
Alicia Valdés	
“Mujer tenías que ser”	184
Mercedes de Francisco	
Feminismos y problemáticas de género: Las asignaturas pendientes en los espacios educativos	189
Angelina Uzín Olleros	
<i>Crip y defferencia</i>: mutaciones del Otro en las diversidades corporales	199
José Ángel Rodríguez Ribas	
Mujeres: sujetas políticas en la izquierda lacaniana	214
Liliana Ottaviano	

Presentación

Desde *#lacanemancipa*, Revista de la Izquierda Lacaniana, dirigida por Jorge Alemán, hemos reunido en este libro, diecinueve textos publicados a lo largo de nuestros cinco años de existencia. Aquí confluyen, desde miradas singulares, una multiplicidad de artículos, reflexiones, trabajos académicos y surgidos de la clínica, que se ocupan del campo de intersección entre el feminismo y el psicoanálisis. En todos ellos se advierte tanto la urgencia de pensar este cruce en lo actual, como la necesidad de que se produzca un espacio al interior del psicoanálisis que sostenga en la heterogeneidad de perspectivas, la incompletud que caracteriza a lo que intentando intersectar, no cuaja. Es desde el vacío de esa intersección, desde donde están escritos estos textos.

Si bien establecimos un orden de lectura repartido en cuatro secciones, los efectos del trabajo de cada autor/a tienen resonancias moebianas que nos permiten una lectura sin cara interior ni exterior y podríamos decir que estos escritos son también la puesta en acto de lo que intentamos teorizar acerca del vacío constitutivo y sus bordes.

Nuestra revista ha sido concebida como un sitio donde hospedar múltiples debates en torno al cruce del psicoanálisis con la política y lo político, dentro del cual el feminismo como Sujeto Político de la época, tiene una destacada presencia, lo que nos ha animado a esta publicación.

En todos los trabajos la mirada se apoya en el psicoanálisis lacaniano desde la perspectiva de una izquierda lacaniana, es decir “aquella que hace lugar a distintos anudamientos desde el Estado, los movimientos sociales

y la construcción política, pero siempre advertidos del vacío estructural e irreducible, que es lo más singular de cada uno, en su soledad, y a la vez nos es común”, tal como señala Ana Castaño en su trabajo “Feminismo y ciudadanía: una apuesta por la emancipación”. Esta autora nos introduce en un recorrido político-deseante a partir de preguntas cruciales para la articulación psicoanálisis-feminismo: *¿qué se teme de lo femenino?*, realizando un recorrido por el movimiento feminista; y, recobrando la pregunta freudiana *¿qué quiere una mujer?*, realiza una lectura que toma en cuenta el concepto de lo femenino “para ir más allá de la reivindicación feminista de acabar con el hetero-patriarcado”, buscando de este modo “emanciparse una por una, para una posible construcción en común”.

A lo largo de los textos, se despliegan interrogantes que caracterizan la época, intentando abrirlos aún más. En ese sentido, en la sección que aborda el cruce entre feminismos y populismo, Paula Biglieri y Luciana Cadahia en su artículo *Las populistas somos feministas*, toman de la ética del no-todo aquello que permite pensar un feminismo que consienta en alterar la lógica de la totalidad y destacan:

Esta lógica, heredera del psicoanálisis, y que ha dado en llamarse no-todo, asume la indeterminación de la realidad —la inexistencia de identidades previamente constituidas— como punto de partida del pensamiento, a la vez que entiende la dimensión ontológica de lo femenino y lo masculino sin reducirlo a la existencia fáctica y binaria de hombres y mujeres.

El texto de Mercedes Barros y Natalia Martínez Prado titulado “¿Feminismo populista?”, discute con el anterior —en un apasionante debate entre académicas latinoamericanas y activistas posmarxistas—, planteando que:

Si la lógica del no-todo apunta al gesto destotalizador de la política feminista, mostrando su carácter “siempre abierto” y su hospitalidad con la alteridad, posibilitando un singular-plural que no reúne (en un solo punto) a nadie, ¿cómo puede convivir esta política, marcada por su perseverancia hacia la heterogeneidad, con el inevitable dibujo de cierres, fronteras y fijaciones del populismo?

En tanto, Gloria Perelló y Paula Biglieri en su robusto trabajo “Problemas teóricos, problemas políticos: en torno al populismo, el psicoanálisis y el feminismo” continúan con este debate aportando nuevas perspectivas, cuando dicen: “el movimiento feminista argentino no se resuelve en una mera identidad diferencial cerrada en su propia particularidad, sino que se articuló en una cadena que lo excede completamente. Es allí en donde radicó su potencia: en su dimensión populista”. Y agregan que este movimiento: “logró articular una serie de demandas que no necesariamente son consideradas feministas (como estar en contra de los recortes, despidos, las políticas de austeridad, etc.), pero que sí tienen una larga historia en las luchas populares y se formulan en términos de ‘justicia social’”.

Estas posiciones enmarcadas en el campo de los populismos, discuten con otras perspectivas feministas entre las que se encuentran las más autonomistas, comunitarias, las perspectivas del feminismo de la diferencia, entre otras.

Y para analizar cómo estos debates fueron llevados al interior del Estado español, cómo se juegan o se dejan interpelar por nuevas experiencias políticas y sus consecuencias legislativas, en el texto de Alicia Valdés, “Posición sexual y feminismo interseccional. Una lectura lacaniana de las tensiones en el feminismo español actual” leemos que:

Una de las tensiones más claras que encontramos en este momento, es la provocada entre los posicionamientos transinclusivo y transexcluyentes. Durante 2021, la batalla entre estos posicionamientos dentro del gobierno español nos ha permitido observar precisamente cómo la producción del Significante Maestro femenino condicionaba de manera radical la emergencia o aparición, en este caso, del sujeto político del feminismo. Sin embargo, ¿es el Significante Maestro demarcado, suficiente para abarcar todo sujeto que necesita de esta legislación?

Desde un punto de vista clínico y continuando con la cuestión de la heterogeneidad y el problema de lo fronterizo que se deriva de ella, Constanza Meyer en su texto “Feminismos con acento francés y la enseñanza de Lacan”, hace un recorrido por autoras feministas que tuvieron una fuerte influencia en el Movimiento de Liberación de las Mujeres, e introduciendo el concepto de litoral en Lacan, destaca:

La letra pensada como litoral, por el contrario, introduce la no reciprocidad, la heterogeneidad irreductible, abre la puerta a una diferencia que no se plantea en relación a otro elemento homogéneo, sino a una diferencia más bien absoluta.

Y añade: “El litoral hace posible, entonces, el pasaje de una lógica de la diferencia, que no logra escapar al binarismo, a una de la discontinuidad, y el pasaje del significante a la letra abre, asimismo, paso a la topología”.

En este sentido Jorge Alemán en su texto “Masculino/Femenino”, nos señala:

Quando Lacan propone su fórmula “la mujer no existe” y la ofrece en aquel entonces al MLF (Mouvement de Libération des Femmes), ya ha realizado el recorrido que muestra su deseo de que lo universal no sea una totalidad que se agote en un cierre o una clausura que subsuma todos los elementos de la realidad. No obstante, Lacan no se desprende de lo universal; en todo caso lo universal queda perforado y se revela en su inconsistencia y su incompletud.

Así también, desde su extensa trayectoria con este tema, Mercedes de Francisco en su trabajo “Mujer tenías que ser”, nos interpela con una serie de interrogantes que no podemos pasar de largo: “¿Qué debemos pensar para ser suficientemente feministas?, ¿qué debemos sentir para ser suficientemente progresistas?, ¿qué elección sexual es la que mejor respondería a un verdadero feminismo, o a una adecuada pertenencia a colectivos LGTBI?”.

Realiza un recorrido teórico, donde resalta que Lacan “definitivamente separa la posición sexuada de la cuestión de género y valiéndose de lo que denomina goce femenino a diferencia del fálico, deduce una lógica diferente”.

Más adelante en su texto nos deja muy claro que: “la lógica binaria se encuentra en el lado macho de la fórmula” para conectar más adelante esta precisión con la condición enigmática de lo femenino que amenaza a la potencia masculina, y la violencia que se puede desatar contra eso que amenaza, es articulado en este texto con las políticas de género de los partidos de ultraderecha.

En esta línea, que toca el tema del amor, Sofía Batko en su texto “Perspectivas feministas de la renovación del Eros en Lacan”, propone una lec-

tura feminista del Seminario XX, para pensar la posibilidad del desplazamiento de teorizaciones lacanianas sobre el amor al campo de la filosofía política bajo la pregunta ¿puede el amor funcionar como un operador teórico que nos permita pensar lo político?

IncurSIONa en una serie de desarrollos teóricos donde expresa: “trataré de mostrar que la “renovación del Eros” de Lacan tiene consecuencias sobre la manera de entender el campo de lo político, más allá de las lógicas de la representación, del reconocimiento y de la identidad”, para terminar proponiendo “dar un paso más, sustituyendo la palabra amistad por el significante amor o amante”, dando lugar a la dimensión constitutiva del lazo de amor como lazo político.

Una de las preguntas que continúa hilvanándose a lo largo de este libro, en relación al goce femenino y sus implicancias, encuentra en el texto de Elina Wechsler “Un feminismo bíblico”, la siguiente pregunta: “¿acaso la libertad y el goce sexual es patrimonio de la búsqueda masculina, tal como pretendió imponer la ideología patriarcal? A Lilith, le interesa gozar a su manera”.

La autora recorre el mito de Lilith, la primera mujer creada por Dios, nacida de un vacío, excluida de la Sagrada Escritura y, en una aguda lectura, señala: “Adán y Eva es el mito de la desigualdad imaginaria de la mujer al ser creada de una costilla masculina. Lilith habla, en cambio, de igualdad simbólica entre los sexos y diferencia en el material utilizado para su creación”, señala así que “Lilith viene a trastocar el resto paradisíaco, la pareja complementaria primera”.

En este libro incluimos trabajos que se ocupan del lugar de las mujeres, las disidencias del patriarcado y el amplio universo de lo femenino en la escena contemporánea —particularmente en la primera sección— ya sea a través de analizar el funcionamiento de las plataformas virtuales como lugares de encuentro sexo-afectivo, el impacto de films o temas musicales que produjeron debates impensados al interior de ámbitos feministas, como también noticias sobre la ovodonación, subrogación de vientres y el rechazo a los límites del cuerpo y la existencia, en una apelación ilimitada a la ciencia, como pueden ser algunos casos vinculados a las técnicas reproductivas.

En este sentido, el inquietante trabajo de Águeda Pereyra titulado “Desmembrar lo materno”, hace referencia a un caso mediático de enorme repercusión, cuando una reconocida actriz de 70 años utilizó el espermatozoide de su difunto hijo para convertirse en madre de una niña que en verdad era su nieta.

El texto da cuenta de las dimensiones que se despliegan cuando “la voluntad de la técnica se encuentra con la voracidad del mercado” —como señala la autora—, dando lugar a casos que nos ponen de frente a la pregunta ¿qué tratamiento es posible desde la ética del psicoanálisis?

En el texto leemos:

el erotismo queda disociado del parentesco. El alquiler de vientres es una invención que aparece como opción frente a los modos tradicionales, “artesanales” de dar vida: la madre gestante se distingue de la madre o del padre genéticos. Hay ahí una disyunción artificial, impuesta por un contrato que garantizaría la ausencia de lazo afectivo entre la primera y el hijo resultante del proceso.

En tanto el cuerpo puede ser pensado como territorio ilimitado o como litoral, José Ángel Rodríguez Ribas en su texto “*Crip y defferencia*: mutaciones del Otro en las diversidades corporales”, realiza un recorrido por la Historia del cuerpo en cada época, como así también por los tres registros lacanianos del cuerpo imaginario, simbólico y real, apoyado en una discusión con la ciencia y el discurso capitalista, señalando:

Al cuerpo actual se le mima, se le venera y fortalece. Se le viste, maquilla, transforma y opera hasta el límite de insertar las prótesis que necesite. La adoración actual al cuerpo, ni siquiera en Grecia, tuvo tal consideración. Desde los tatuajes, hasta llegar a la manipulación genética todo parece estar subordinado a un ideal de belleza y salud que sólo es aparente.

En un despliegue muy interesante y novedoso sobre la fatuidad, debilidad, autenticidad de los cuerpos, los cuerpos *trash*, los cuerpos *barbie*, los cuerpos *queer*, los *crip*, dialoga con distintos autores para tratar de ubicar la Ética de la diferencia y lo contingente en medio de ese enjambre de certezas.

Siguiendo con el problema de los cuerpos y la insistencia por el goce de lo femenino, el trabajo de Estela Canuto que publicamos dentro de la Sección que se ocupa de temas contemporáneos, trae una cuestión muy actual a partir de la proliferación de las apps de citas, donde “aborda las prácticas de goce que están en juego a partir del uso de las tecnologías, en concreto sobre las nuevas modalidades que adquieren los encuentros sexo afectivos como síntoma epocal, en relación con las formas de hacer lazo” como la misma autora señala. Y en ese sentido afirma: “probablemente los sujetos no se apuntan a una app de encuentros para enamorarse, lo hacen, quizás para no hacerlo, para estar a salvo de la contingencia, de lo inesperado...”.

En su recorrido llega al punto de lo que insiste, el objeto a, el real residual que establece su relación con el deseo, el amor, lo pulsional, siendo precisamente esto lo que el discurso capitalista rechaza.

En esta publicación se seleccionaron textos que fueron escritos en distintos momentos sociales y políticos, frente a acontecimientos que introdujeron nuevas preguntas o reactualizaron antiguos interrogantes.

En esa clave puede leerse el texto de Clara Urbano, “Tocando lo justo. El discurso capitalista y el sujeto dividido (a partir de *Barbie*)”, donde realiza un interpelante análisis sobre el film *Barbie*, extrayendo de allí una pregunta: “¿puede decirse que ‘el mérito’ de la película es poner en el centro la pregunta por cómo ser mujer?”. La autora refiere que la pregunta por el amor surge del lado no-todo, como si lo femenino cayera en este caso del lado hombre (o mejor dicho lado Ken), un Ken que vive atento de la mirada de Barbie.

Y luego de un interesante recorrido agrega: “además de plantear la pregunta por cómo ser mujer, ¿qué más hace la película, tanto con la pregunta en sí, como con la imposibilidad de resolverla? ¿qué significa que algo sea ‘imposible’?, ¿consentirán (las protagonistas) ser otras para sí mismas?”, y recorre estas preguntas poniendo en evidencia la potencia de lo real, que el discurso capitalista pretende expulsar, en tanto no quiere tener que vérselas con el obstáculo del límite, como venimos viendo en otros trabajos.

Sobre esto, dos apreciaciones que atraviesan todos los textos. Una, referida a la pregunta sobre ¿cuál es la relación existente entre el Discurso

capitalista y el Amor? La otra, que al intentar bordear el “no-hay” de la fórmula lacaniana, debemos saber que el vacío irreductible al que hace referencia Lacan está en relación a que, sea cual sea el sexo o género, es imposible establecer una proporción, una medida, por lo tanto, tomando a Jorge Alemán, debemos insistir en que “el no hay relación sexual no es una fórmula binaria, no se trata de hombres y mujeres, se trata de un vacío que de modo estructural acompaña a cualquier elección de género”.¹

En ese sentido,

asumiendo la inexistencia de identidades previamente instituídas, consentimos en nombrar “mujeres” o “lo femenino” desde una posición política, una posición ética en tanto sujetos que portan una relación singular a la falta, al no-hay, y que sostienen un interés particular con un saber acerca del ser más que del tener, sintiéndose concernidas por aquello que las hace deseantes,

como señala Fabiana Rousseaux en su texto “La sororidad y la función de la Otra”, para pensar sobre otro acontecimiento contemporáneo. Esta vez en relación a un tema musical que se viralizó mundialmente, donde la cantante se divorcia y su canción se convierte en debate al interior del amplio campo del feminismo. En ese contexto, el análisis sobre la figura de la sororidad entre mujeres como modo de pacto identitario global derivado de un esencialismo, se interroga en el texto a partir de la Otra Mujer como función para hacer lugar a la diferencia e interpelar el deslizamiento hacia feminismos identitarios sin articulación con otros proyectos emancipatorios.

También cabe destacar que las y los autores, son personas comprometidas con distintos proyectos comunitarios, políticos, sociales y/o estatales, donde sostenidos por su deseo, llevan el psicoanálisis hasta diversos atolladeros, sin retroceder.

Así, Liliana Ottaviano en su texto “Mujeres: Sujetas políticas de la izquierda lacaniana”, apunta:

¹ Alemán, 2022.

El feminismo se nos ofrece como una oportunidad para hacer otra política. Feminismo pensado “más allá” de la igualdad, “más allá” de lo que atañe al derecho. Feminismo que ha hecho pie en lo discursivo, pero también en las calles. Feminismo que es reclamo, pero también es propuesta. Feminismo que no se pretende un universal, sino que está dispuesto a alojar toda la diversidad y las disidencias en materia de sexos, de género y de decisiones.

Nos interesa particularmente establecer un núcleo de pensamiento que desde diversas experiencias políticas, clínicas y teóricas tanto desde latinoamérica como desde Europa, aporten sus lecturas.

De este modo, José Enrique Ema, en su texto “Feminismo y psicoanálisis: una oportunidad para la política emancipatoria”, nos marca que:

El feminismo funciona hoy como síntoma de la política. Como “rareza” que muestra la verdad del neoliberalismo tecnocrático y de sus reflujos (más autoritarios y altisonantes (la otra cara de la misma moneda del capitalismo contemporáneo). ...No es, por tanto, solo un movimiento de defensa de los derechos de las mujeres, sino también una propuesta de transformación radical.

En otro tramo de su trabajo retoma planteamientos que dialogan con muchos otros textos de este libro y solo para reflejar algunos de ellos, traemos a colación lo siguiente: “Lejos del particularismo identitario, el trabajo feminista ha mostrado muchas veces cómo hacer de una lucha particular un ejemplo de transformación social general (feminista, pero no solo, también democrática, igualitaria, etc.).

En este recorrido, y haciendo consistir la lectura moebiana del libro, entre los trabajos con los que dialoga el texto anterior, podemos destacar el de Lidia Ferrari con su original texto “El desamparo desmentido. Teoría de la evolución y psicoanálisis”. Allí nos trae una apasionante indagación acerca de la conjetura con la que se ha encontrado respecto de la teoría de la evolución, debido a la transformación anatómica imprescindible del cuerpo de las mujeres en el paso al bipedismo, donde los nacimientos prematuros tenían y daban mayor posibilidad de sobrevivencia. A partir de aquí, el reconocimiento del lugar central que tomarían las mujeres en la

historia de la evolución está aún en construcción, motivo por el cual la autora manifiesta:

Insisto con la pregunta acerca de cómo se ha inscripto en la memoria humana este evento trascendente de la prematuración biológica que adeuda a los cuerpos femeninos la épica de la evolución humana. Sin esos cuerpos, con sus dificultades en hacer venir al mundo a los hombres que conducirían los destinos de todos, no habría historia. ¿Dónde podemos encontrar esas huellas o la ausencia de ellas?

Un tema muy novedoso para el psicoanálisis en su intersección con el feminismo.

Si bien este libro cuenta con una mayoría de trabajos de autoras mujeres, pudiendo corresponder este dato a que son ellas las que se encuentran implicadas y comprometidas con estas reflexiones, esto también nos interroga desde el psicoanálisis debido a que, al no haber un cierre identitario, el desafío es leer más allá de las categorías hombre-mujer, sin reducir a ello lo que cada autor/a provoca desde su singular enunciación. ¿Podemos leer a Freud y Lacan solo desde la posición masculina?

Ambos, han admitido no saber mucho sobre las mujeres y desde ese no saber, han construido teoría acerca del “enigma” de lo femenino que ha puesto en un lugar absolutamente distinto a quienes sostienen esa posición.

Aunque debemos decir que tampoco podemos dejar de lado la omisión histórica que ha reinado en los ámbitos de saber sobre las producciones intelectuales del universo de mujeres.

En cuanto a este tema, Angelina Uzín Olleros en su texto “Feminismos y Problemáticas de género: Las asignaturas pendientes en los espacios educativos”, nos dice: “Nuestras universidades, tomaron tímidamente la posición del feminismo en sus planes de estudio; incluso si observamos la bibliografía en la formación de grado la gran mayoría de los textos ignoran la producción científica, filosófica y artística de las mujeres”, sin embargo, más adelante señala algo muy interesante al respecto:

es importante destacar que, desde nuestra perspectiva, lo que realizan estas pensadoras como Butler, Haraway, Moraga, Sedwick, es una lectura feminista de la obra de autores como Derrida, Foucault, Deleuze principalmente; en las que lejos de reproducir “literalmente” sus aportes los resignifican dando un nuevo destino lingüístico y ontológico.

Podemos decir, entonces, que las tensiones emanadas de esta relación histórica de omisión de las producciones de mujeres abren a la pregunta acerca de la posición desde dónde se escribe y la posición desde dónde se lee. Se trata de sostener la interrogación acerca de cómo se soporta ese enigma.

Al comienzo de esta presentación mencionábamos la urgencia en lo actual de este tema, urgencia que está dada por la amenaza a los feminismos en el programa de las nuevas ultraderechas mundiales. Un programa que combate todo propósito de generar una experiencia contrahegemónica.

Este escrito se produce la misma semana donde en Argentina, el gobierno de ultraderecha, anuncia la prohibición del uso del lenguaje inclusivo en todo el sector público y el cierre del Ministerio de la Mujer, junto a otros cuestionamientos vinculados a la conmemoración del 8M en las escuelas, así como los preocupantes retrocesos que se anuncian en materia legislativa respecto de la Ley 27610 de Interrupción Voluntaria y legal del embarazo. Es imprescindible destacar que dicha ley frenó drásticamente el número de muertes de mujeres que debían apelar a prácticas clandestinas y riesgosas, sin control médico, antes de su implementación. En España, el partido que comanda su capital, modificó de manera sustancial las leyes LGTBI, eliminando el concepto de “identidad de género”, y así avanzamos hacia una consolidación de las políticas que organizan al feminismo comprometido con las experiencias colectivas, como un nuevo enemigo.

El psicoanálisis no es ajeno a este escenario dado que si hay algo que tiene para aportar desde la perspectiva del “no hay relación sexual”, es la salida por una vía que se distancia de las identidades absolutas que reivindican los autoritarismos. Ante la imposibilidad lógica de escribir la relación sexual, las fórmulas de la sexuación de Lacan, abren a esa vía incierta de la relación de

cada ser hablante con su goce y en particular con el femenino más allá del orden fálico.

Tal como sostiene Lidia Ferrari, aquí presentamos textos de pensadoras y pensadores que están construyendo un camino de reflexión sobre este cruce fundamental entre una práctica como el psicoanálisis y el lugar de lo femenino en la cultura y como espacio de resistencia emancipadora, desde el no-todo de la emancipación.

Fabiana Rousseaux

Comité de redacción y coordinación de *#lacanemancipa*

Referencia bibliográfica

Alemán, J. (2022): *Breviario político de psicoanálisis*, NED, Madrid.

SECCIÓN 1

Lo femenino en nuestra contemporaneidad



Tocando lo justo El discurso capitalista y el sujeto dividido (a partir de *Barbie*)

Clara Urbano Molina¹

[El artículo contiene *spoilers*]

*Malaventura del deseo en los setos del goce,
que acecha un dios maligno*

J. Lacan (1964)



Un grupo de niñas juegan a mamás y de pronto aterriza una barbie gigante. Empieza el caos. Las niñas estrellan sus bebés de juguete contra el suelo, los lanzan por los aires, se rasgan las faldas de mamás bien.

Este es el comienzo de *Barbie*, una película que ha estado en las sobremesas del verano. Se ha hablado de si es “buena” o no (y su éxito es solo estético o comercial), sobre si es o no es feminista “en realidad”. Dicho lo

¹ Psicoanalista y Doctora en Sociología. Socia de la sede de Madrid de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP).

cual, estas líneas lo que quieren es interrogarse sobre *qué hay en este film que, al parecer, algo ha tocado* y está dando de qué hablar, para sorpresa de muchos. Analizar esta película es buena ocasión para atender a cómo el discurso capitalista se maneja hoy con la división del sujeto (y especialmente en relación a la diferencia sexual, pero no solo ni fundamentalmente).

Hechas añicos las tacitas de té en la escena “neandertal” del principio (inspirada en *2001 Odisea del espacio*), llegamos a *Barbieland*. Allí todo es rosa, todo cursi, todo expuesto: las casas no tienen paredes —claro, son casas de muñecas—. Pero sucede algo, desde el momento en que aparece la actriz principal, la maravillosa Margot Robbie. Sucede que hay interferencias, o faltas, que solo vemos del otro lado de la pantalla, entre Barbie y objetos clave en la presentación de su humanidad y/o feminidad. Por ejemplo, tras despertarse impertérritamente feliz va a ducharse y no cae agua, pero Barbie se ducha. Tras vestirse se mira en el espejo y no hay espejo, sin embargo, la vemos darse el ok desde el otro lado del marco. Y aunque la taza está vacía, Barbie celebrará lo rico que está su café de la mañana.

Mientras transcurre la película y desde este otro mundo: rostros atentos. La mayoría de mujeres jóvenes que, con una leve sonrisa, no parecen mofarse de lo que pareciera una parodia de Barbie, sino congraciarse, más bien, con la protagonista, ante estos agujeros en el rosa que, ya desde inicio, anuncian a la víctima perfecta. Una muñeca que caerá desde lo alto de su casa de plástico (y que después le será expropiada por Ken, cuando éste instaure su “Kendom”).

Volviendo al interés de estas líneas: ¿puede decirse que “el mérito” de la película es poner en el centro la pregunta por *cómo ser mujer*? Así se ve en la tensión mujer-madre del revival de Kubrick, o en la falacia del cuento de princesas (la inexistencia de La mujer). *Barbie* la película parece una trivialidad (y quizás también lo sea), pero logra conectar con un ángulo de la experiencia que no es tan fácil de convocar desde las representaciones de masas. Entonces la película sigue, y esta supuesta oposición entre *Barbieland* y el mundo ‘real’ se va diluyendo, disolución que pasará de ser problema a solución.

Estos interrogantes por cómo se es mujer se sitúan ya desde el par protagonista: no son Barbie y Ken, sino Barbie y una madre de ascendencia

latina, racializada, de nombre Gloria (papel desempeñado por la genial América Ferrara). Esta mujer está en crisis porque su hija se hace mayor, es la mala del instituto, ha dejado de darle besos a su madre y ya no juega con muñecas. De modo que quien juega con Barbie en el mundo real es una adulta, una madre que tomó este representante de la feminidad perfecta para tacharlo con sus preguntas existenciales. Entonces rompe a dibujar: Barbie Vergüenza Paralizante, Barbie Celulitis y Barbie Pensamientos Incontrolables de la Muerte.

Las mamás prehistóricas y la moderna Barbie que gobierna

Así, la película plantea salir de la prehistoria bárbara que juega a mamá, para llegar a la modernidad barbie que logra gobernar. Y, sin embargo, no basta... ni para Barbie, ni para la madre. Ambas se han topado con una falla y es a partir de ahí que salen a buscar.

En la película los guiños al público son clave, especialmente a las mujeres, aunque también hay preguntas por parte de Ken. Pues si hay un cierto interés por el amor es a través de él. “¿Es que me encuentro tan terriblemente solo sin ti?”, le dice a Barbie. En la única gran coreografía, todos los kens bailan la canción “Just Ken” (Solo Ken):

Quiero saber cómo es eso de amar, ¿ser algo real! ¿Es un crimen? ¿Acaso no soy atractivo cuando estoy con mis sentimientos? ¿Mi momento final está aquí o estoy soñando? No soy un soñador. (...) Donde yo veo amor, ella ve un amigo. ¿Qué se necesita para que ella vea al hombre tras el bronceado y luche por mí? Solo soy Ken (y soy suficiente). Y soy bueno haciendo cosas. (...) Cariño, solo soy Ken.

Así, podría decirse que la pregunta por el amor surge precisamente del lado no-todo, como si lo femenino cayera del lado aquí hombre (o mejor dicho lado ken), el lado que aparentemente no tiene: Ken no tiene casa, no detenta el gobierno, vive atento de la mirada de Barbie. Éste es uno de los movimientos centrales en la película en la creación de trama y personajes (y atrayentes para el público): el film invierte los roles femenino/masculino en algunos de sus rasgos a través de Ken y Barbie.

En términos de análisis narrativo: si el incidente desencadenante en el arranque de la historia donde las protagonistas quedan tocadas es su propia división ante lo real (ese rosa no todo rosa, ese ser madre que un día no basta, el cuerpo que envejece, etc.), el corazón de la película es, justamente, las respuestas y los modos de hacer a partir de estas faltas y frustraciones. Ahí los guiños (sentido del humor mediante) que no son otra cosa que las respuestas sintomáticas, intentos de semblante y de hacerse con lo que hay, por parte de estas mujeres. Sus formas de sobrevivir. Una Barbie que llega al mundo real en patines y mallas y se topa con todos esos otros que la miran (incluido un acosador al que golpeará en la cara); y ella, descolocada, le comenta a un Ken —que no se entera— cómo de golpe se siente incómoda, consciente de su cuerpo *de esa manera*. O frente al *board* de CEOs de *Mattel*, donde sobrevive mostrando inconsistencia: pide permiso “para ir al baño a peinarse” y así salir huyendo de que la vuelvan a meter en la caja de muñequita nueva. De este modo, es el intentar hacer con ese Real, la propia división del sujeto, lo que constituye el arco de transformación de las dos protagonistas (bueno, en realidad de las tres, porque la hija adolescente también cambiará a lo largo de la historia).

Pero, además de plantear la pregunta por cómo ser mujer, ¿qué más hace la película, tanto con la pregunta en sí, como con la imposibilidad de resolverla? ¿qué significa que algo sea “imposible”? ¿Qué tipo de “nuevo orden” tratarán de instaurar las protagonistas? ¿alguna otra boba ilusión de completitud? ¿consentirán ser otras para sí mismas?

Pues bien, ante la pregunta por cómo ser mujer la respuesta no sale de Barbie, sino de la madre. Es ella quien, intentando animar a su amiga tirada por los suelos (Barbie Deprimida), se lanza a un *speech* con el que despierta a las barbies en general, que en ese momento están gozando mortíferamente de dejarse expoliar por los renacidos machitos-ken.²

2 Otra de las canciones muestra una masculinidad bien distinta a la anterior (“Man I am” —Un hombre soy—, de Sam Smith): “Club de *striptease* y billetes de dólar. *Wall Street* y tratos sucios. Popstars, píldoras exóticas. Coches con ruedas sucias. Porque ese es el hombre que soy. Cariño, trátame bien, estoy libre esta noche. Ese es el hombre que soy. Súper sórdido, nacido para ser fácil. Y todos los periódicos dicen que no hay Ken sin Barbie. Pero, cariño, no hay mujer que pueda detenerme. Ese es el hombre que soy”. Banda sonora de la película disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=SoBJ8XOggmM&list=PLioVnpDrBJPes4R8XEtibBHL_5pSpA2Pa

Es literalmente imposible ser mujer. Eres tan hermosa y tan inteligente, y me mata que no creas que eres lo suficientemente buena... Siempre tenemos que ser extraordinarias, pero de alguna manera siempre lo estamos haciendo mal [dice Gloria a su amiga (merece la pena leerlo entero)].³

Aparece así una suerte de continuidad, entre el mandato de perfección *ad infinitum*, y esa pulsión de muerte donde las barbies pasan, de gozar escribiendo libros y gobernar el país, a pelearse por llevar la cerveza fría a los chicos en el sofá. Ésta es la *anagnórisis* del relato, donde ocurre el “darse cuenta” de la protagonista, el instante de ver donde la diferenciación entre la madre y Barbie desaparece, y sus problemas comparten origen: un ideal de La mujer, que es una trampa y duele.⁴ Ambas comparten una imposibilidad que abre paso a *un común*. Una continuidad mortífera que, si bien bebe de la estructura del sujeto en su dimensión superyoica, que lo llama a gozar ilimitadamente (y de la cual, a su vez, sabe alimentarse muy bien el discurso capitalista con un imperativo al goce), a su vez engarza con aquello

3 “(...) Tienes que ser delgada, pero no demasiado delgada. No puedes decir que quieres ser delgada, tienes que decir que quieres estar sana, pero también tienes que estar delgada. Tienes que tener dinero, pero no puedes pedir dinero porque eso es grosero. Tienes que ser la jefa, pero no puedes ser mala. Tienes que liderar, pero no puedes aplastar las ideas de otras personas. Se supone que debe encantarte ser madre, pero no hables de tus hijos todo el maldito tiempo. Tienes que ser una mujer con una carrera, pero también estar siempre pendiente de otras personas. Tienes que responder por el mal comportamiento de los hombres, que es una locura, pero si lo señalas, te acusan por quejarte. Se supone que debes mantenerte bonita para los hombres, pero no tanto como para tentarlos demasiado o amenazar a otras mujeres porque se supone que eres parte de la hermandad. Siempre debes destacar y ser agradecida; pero nunca olvides que el sistema está amañado, así que encuentra una manera de reconocer eso, pero también sé siempre agradecida. No tienes derecho a envejecer, nunca puedes ser grosera, no presumas, no seas egoísta, nunca caigas, no falles, nunca demuestres miedo, no te salgas de la raya. ¡Es muy difícil! ¡Es demasiado contradictorio y nadie te da una medalla o te dice gracias! Y resulta que, de hecho, no solo lo estás haciendo todo mal, sino que además todo es culpa tuya. Estoy tan cansada de verme a mí misma y a todas las demás mujeres enredándose en nudos para gustarle a la gente. Y todo eso también es cierto para una muñeca que representa a las mujeres...”.

4 La *anagnórisis* es un recurso de la retórica basado en el encuentro de un personaje con otro (en griego significa ‘reconocimiento’) que permite el desencadenamiento del tercer y último acto, con la resolución del conflicto con el que la historia inició. En el caso de Edipo Rey la *anagnórisis* sucede cuando se entera de que es su padre a quien ha matado.

que podemos nombrar aquí como el “imposible” social y político de ser una mujer (y, por ende, de la existencia misma) que en la película aparece claramente opacado —y que retomaremos al final de este artículo—.

“Los humanos mueren, las ideas no”

A partir de aquí (puesto en breve) las barbies se revelan y recuperan el poder absoluto.⁵ Y el clímax de la película es la decisión de Barbie de volverse humana, a pesar de que su creadora (Ruth Handler) le advierte de que tal cosa implica sentir, sufrir y morir: “Los humanos mueren, las ideas no”. La última escena es una Barbie en el mundo real que, si bien pensaríamos que va a una entrevista de trabajo, a donde se dirige es a su ginecóloga. Fin de la película.

Y... ¿ya está? ¿basta con “decidir” ser *humana* y elegir “tener” vagina para liberarse de lo imposible y la dificultad de ser *mujer*? ¿basta con ocupar *totalmente* el poder y no caer (una vez tras otra) en el cuento de super mujer y/o super mamá para evitar el retorno de la confusión y la pérdida? ¿basta con “reconocer” que ser humanos implica dolerse y morir, “aceptarlo”, para que la angustia no vuelva? (...) Si bien todos estos arreglos pueden significar mucho en determinados momentos, ¿alcanzan para interrogar la verdad de Barbie Vergüenza Paralizante, Barbie Celulitis y Barbie Pensamientos Incontrolables de la Muerte?

Barbie la película tiene “el mérito” de situar la pregunta por cómo ser mujer en el centro y, con ella, mencionar *algo del orden de un imposible*. Pero se trata de uno de esos méritos que no es sino un interés bien presentado. Estos movimientos del *film* pueden ser tomados como ejemplos de

5 En *Barbieland* quienes detentan el gobierno son solo barbies. Luego vienen los kens y se lo roban y son todo kens, y luego al final todo son barbies otra vez. Es decir, en ambos casos hay una incapacidad de gobernar desde y junto a la diferencia. Esta imagen de la política “feminizada” (al igual que las escenas frívolas de la barbie presidenta) son una parodia del feminismo. Pero no solamente, también de la política como medio para construir lo común y de lo común mismo. Éste es un ejemplo de las disonancias que ha generado la película; hay quien ha dicho que la película es feminista, otros que no tiene nada de feminista, y otros que el *film* directamente muestra odio hacia los hombres.

cómo el discurso capitalista logra conectar con la división del sujeto ¡y con éxito! Y, aunque tan solo sea *conectar*, resulta que el público se va satisfecho de la sala, *como si lo hubieran tocado* (allí donde necesita ser tocado para estar vivo, al menos de vez en cuando); como si lo hubieran rozado en algo de sus preguntas (las mismas de las que intenta desentenderse a diario porque duelen); pero, además, le han tocado “a gusto”: desde la butaca de un cine, haciéndole reír y gozar y, lo más importante, tan solo “lo justo”. Lo justo como para que no moleste y poder volver a casa.

Es más, en su movimiento hacia la división del sujeto, logra acercarse lo suficiente para que parezca que nombra cuando solo menciona, y su intención, lejos de dar lugar a la fractura del sujeto y su dolor, es justamente la contraria. El discurso capitalista, si se acerca a lo imposible, es tan solo para obturarlo, bajo la apariencia de haberlo resuelto y liberar al sujeto, hasta parecer vender una solución cuando no la hay (aquí las bonitas noticias del capitalismo vs. las malas del psicoanálisis).

A favor de la potencia de lo Real: por un común menos muerto

Ante las preguntas del inicio sobre la muerte, la vejez, el sufrimiento..., es fácil observar que el *film* ofrece como solución un más o menos accesible ejercicio de elección y aceptación “consciente” y “libre” por lo que parece querer el sujeto. Pero resulta que hace esto mediante un par de maniobras donde resulta interesante detenerse.

En primer lugar, a la hora de abordar qué significa un imposible o ese carácter de imposibilidad responde con una reducción (como si lo descafeinara). Lo menciona para, acto seguido, negarlo. Reducción que es una ilusión con la que logra tranquilizar (“es un imposible, pero no es imposible”, pareciera decir); y el público pasaría a creer que basta con un ejercicio de férrea voluntad e “inteligencia emocional” para liberarse de la experiencia del límite y el vacío frente a la muerte y la precariedad de la vida (es decir que, si se dio mal, el problema está en uno mismo).

El cómo opera esta reducción es lo importante: lo hace obturando lo que de Real hay en el núcleo de ese imposible y que es, precisamente, aquello que lo define, que lo hace irresoluble, un agujero (sino no sería un imposible). Además, conviene resaltar cómo funciona esta obturación, pues cuadra

peligrosamente bien con la época actual (de crisis de la representación, de la política, el amor y la institucionalidad).⁶ De esta forma, *promete la liberación de la angustia frente a lo Real a través de humanizar a Barbie, y así castigar —e intentar anular también— el peso del ideal*. Como si fuera posible operar algún tipo de desplazamiento de la tachadura del sujeto, y borrar en uno mismo esa división, situándola en el ideal para quedar tranquilos, y tranquilas. Así, el discurso capitalista intentaría una doble victoria: librarse del estorbo que le supone la potencia de lo real y, también, de la fuerza de los ideales y de las ideas. Además, si este movimiento le funciona es porque cuenta con la complicidad de un sujeto que está agotado de vivir o incluso de sobrevivir, para quien Real e ideal suponen un peso y un trabajo, si bien no solamente (y aquí, sí, las buenas noticias).

Y es que la potencia de lo Real tiene que ver con el impulso hacia lugares que estorban al discurso capitalista. Lo Real tiene que ver con, a partir de esa experiencia del límite —de *aquello que se rompió*—, ser impulsado hacia el encuentro de una cosa *otra*, en el encuentro con los otros. Abriéndose ahí, nada más y nada menos, que la posibilidad del amor, la amistad y la política, la emergencia del deseo (que siempre necesita de la otredad), y de un tender al saber... Y aquí es precisamente donde entra la importancia de los ideales y las ideas. Pues son éstos también los que posibilitan un *hacer con* lo imposible (rodear el agujero); algo que nunca puede ser sino con los otros, y que siempre irá en contra del capitalismo —sobre todo si se pretenden ideas menos bobas y sin tanta ilusión de completitud—. De esta forma, si lo real impulsa al encuentro, las ideas y los deseos compartidos posibilitan *mantenerse* en ese encuentro con algún tipo de horizonte como parte del sostén de un común compartido, siempre precariamente (como la misma vida, por vulnerable). Despojarse de uno y de otro —Real e ideal—, tal y como propone la película y actualmente el discurso capitalista, no solo no “resuelve” el problema de la angustia y de la existencia, sino que los acentúan, dejando desarmado al sujeto y a expensas, aún más, de la pulsión de muerte (la propia y la ajena), y sin la alegría de vivir y las opciones con que pueden obsequiarle las experiencias antes mencionadas,

6 En términos psicoanalíticos, de aparente desaparición de la función del Nombre del Padre.

vivibles gracias a un hacer con los otros desde la diferencia y a partir de una experiencia *otra* de la soledad.⁷

Pero ¿y dónde queda en todo esto la pregunta por cómo ser *una* mujer? Es en relación con ella que tiene que ver la otra maniobra que opera la película —observable en el discurso capitalista actual—, que conviene analizar en relación con lo anterior, como último punto de este texto.

Llegar a ser una mujer no es el final

En la época que nos ocupa, donde impera un doble movimiento de odio-amor hacia los feminismos (o mejor dicho de odio-*moda*), el *film* intenta también librarse de la potencia de lo Real escondiendo la fuerza de las preguntas del inicio (las preguntas por el Ser) detrás del interrogante (vaciado) de cómo ser mujer. Pues, si bien la pregunta de inicio surgía de la madre humana en crisis, de Gloria, el final de la historia se queda en una muñeca que elige ser mujer y humana “de verdad”. *Nada se sabe de lo que le pasa a esa mujer racializada que, en realidad, es la protagonista real de la película (de nuevo, ese real ahora encarnado en Gloria queda negado)*. Pareciera que se queda a gusto, tras llevar a la ginecóloga a su muñeca hecha humana. Pareciera que sus preguntas sobre la muerte y la existencia ya no le duelen tanto porque, total, ¿ya no hay una super ideal con la que compararse! y, además, ese ideal antes odioso acabó eligiendo *lo mismo* que una (...).

Este juego de superposiciones entre la pregunta por el Ser y por cómo ser una mujer evidencia, una vez más, que el *film* logra conectar con la división del sujeto. Tal y como apunta el psicoanálisis, ambas cuestiones están íntimamente relacionadas, pero no como muestra la película; la cual

7 Muy al contrario que la peligrosa promesa de las actuales ultraderechas que, en su fiesta de goce, alimentan fantasías de sujetos autónomos capaces de comprar con dinero el derecho a no ser molestados y la promesa de una libertad absoluta a costa de los otros, incluso de uno mismo, si hace falta y la rabia ya se siente insostenible. Promesas que se basan y lo que alimentan es la pulsión de muerte, en una negación absoluta de la división del sujeto y los sanos límites de la vida (muerte, dolor, vejez e interdependencia). Pues son precisamente esos límites los que nos traen la necesidad de hacer otra manera, una forma, la propia, pero que sea responsable, con uno mismo, con los demás y con el entorno en el que vivimos y del que dependemos, queramos o no.

acaba escondiendo la primera (por el Ser) bajo la segunda (ser una mujer) y, con este movimiento, vacía ambas (como se mencionaba antes, ha reducido el imposible de ser mujer a una cuestión de voluntad y aceptación). En cuanto a la relación entre ambas preguntas, aunque la división del lado mujer sucede de manera distinta a como sucede del lado hombre —y este circunloquio incluye la demanda de la niña a la madre—, lo cierto es que la cuestión por el Ser no se agota ahí, en la pregunta por cómo ser una mujer (algo que también sucede del lado hombre, pero que es más evidente del lado mujer). Aunque (y esto es también importante) es fundamental aclarar que el hacer con la pregunta por cómo ser una mujer es fundante: no se puede llegar a la pregunta por la existencia sin pasar por el arreglo con el cual llegar a ser *una* mujer, la que se es (y no La mujer), dando lugar a la singularidad propia de manera radical (y no esa diversidad seriada de la que hace gala el largometraje: la barbie negra, la barbie latina, etc.). Y a “la inversa”: para poder hacer desde el lado mujer de una manera menos mortífera con alguna otra ilusión de completitud (sea la que sea, incluido el amor o la maternidad), será clave ir más allá para lograr *ser otra para una misma*... Llegar a ser mujer, pues, no es el final de la historia; y aquí ya no hablamos de *Barbie* la película donde sí es el final.

Este modo de la película de presentar (o mejor deberíamos de decir negar) la relación que hay entre ambas preguntas (por el Ser y por el ser mujer) es, de nuevo, la manera que tiene el discurso capitalista de intentar borrar lo que de Real hay, también, en la pregunta por el ser *una* mujer, y que tiene que ver con los cuerpos, y con la experiencia encarnada (finita, dividida, dolorosa, gozosa y compleja) de la vida en cada sujeto, una por una.

Pero *Barbie* la película no solamente vacía de este modo el imposible de ser una mujer, sino que hay otra omisión central para el bienestar de su historia (tanto la suya, como del capitalismo). Se trata de la parte del “imposible” de ser mujer que tiene que ver con el orden social, político y económico, e incluso simbólico, en el que vivimos. Ese “imposible” o dificultades que los feminismos buscan señalar nombrando críticamente al heteropatriarcado (más aún si eres pobre, negra, migrante, lesbiana o con discapacidad, entre otras posibilidades). Por ejemplo, en *Barbieland* todas las barbies se llaman Barbie y todos los kens se llaman Ken. Salvo una excepción y una ausencia en cada serie, que resultan ser bien distintas (en

el caso de los kens vs. el caso de las barbies). Si bien lo que interrumpe la barbienidad es la maternidad (solo la barbie embarazada se llama distinto: Midge), en el caso de la kenidad no es la paternidad sino la homosexualidad (el único que no se llama Ken es Allan, y pareciera ser gay). Así pues, resulta que en Barbieland no hay, ni Barbie lesbiana, ni Ken padre (...). De este modo pareciera decir: “Si quieres ser un ken, puedes ser hasta gay, pero no padre. Si quieres ser una barbie, puedes ser hasta madre, pero nunca lesbiana”.

Dificultades y desigualdades que, además, se recrudecen hoy en la experiencia del sujeto por los rasgos de la subjetividad de la época, y la deriva neoliberal y de ultraderecha existente a nivel global. En la película, todas las dificultades que pasan las barbies y mujeres por el hecho de ser mujeres son también descafeinadas y, finalmente, venidas a menos. El “imposible” socio-económico y político de ser mujeres (u otro sujeto en posición de desigualdad) no se reconoce ni autoriza como causa real de malestar. La prueba está en que, si bien en algún momento la película menciona de pasada el machismo, el colonialismo, el racismo e incluso el fascismo, lo cierto es que la resolución de la trama en absoluto pasa por ahí. Y el mensaje final es que el sufrimiento de las protagonistas es “solucionable” desde —y por tanto atribuible a— la individualidad racional, transparente y consciente de un sujeto autónomo que nada necesita tener que ver, ni con el amor, ni con la política.

La fuente del sufrimiento queda así situada en el sujeto de manera perversa y, negando lo imposible en su núcleo de Real, el discurso capitalista abandona al sujeto a la impotencia. Se le hace *responsable de no poder* solucionar todo lo que le pasa, sumiéndolo en la desesperación y el agotamiento (*será que eres incapaz, que no tuviste suficiente voluntad frente al sufrimiento o la dificultad*). Cuando es precisamente ese mismo discurso y aparato capitalista el que se las apaña para, una y otra vez, intentar desarmar a ese sujeto de aquello que le haría más fuerte, engañándolo con la fantasía de que puede ¡y debe! liberarse de su propia tachadura y limitaciones. Sin embargo, es la división del sujeto, y otra forma de hacer con lo Real (sin negarlo), y con los otros, la mejor baza para una vida y un común más posibles y vivibles. Ahora bien, si al discurso capitalista le interesa esconder este imposible social, político y económico de ser una mujer es,

también, porque evidencia la dimensión más real y dura de la existencia, más allá del hecho de que vamos a morir o a envejecer. Porque para poder preocuparte por la muerte antes necesitas poder (tener lo suficiente para) vivir dignamente; y disponer así, al menos, de la posibilidad de preguntarte siquiera por el propio deseo.

Desmembrar lo materno

Águeda Pereyra¹

La imposibilidad daña. Salvajemente.

María Malusardi

*¡Ya quisieran muchas! ¡Ya quisieran que su descendencia pudiera ser
comprada en el supermercado como un pollo congelado!*

Paula Puebla

*La vida yerma no es una desgracia: es un desierto fabuloso que no se
comparte, un lugar de atardeceres violetas y vientos calientes,
solitario y libre.*

Mariana Enríquez



Fuente: Lainey Molnar

¹ Psicoanalista, editora, ensayista. Universidad de Buenos Aires.

I.

Hace poco circuló un meme que representaba, de un lado, una mujer blanca, sonriente y orgullosa, escoltada por un hombre —probablemente su marido—, bebito en brazos y una camada de niños rubios y rozagantes más abajo: “*an established and complete woman*”. Del otro lado, bajo el título “*a victim of feminism*”, se veía a una mujer de gesto áspero, acompañada por un gato, un consolador y el emblemático poster que proclama “*We can do it*”. Un hombre posteaba esta imagen y nos sugería, acaso indicaba, que congeláramos óvulos, que no seamos boludas (sic), vaticinando una generación entera de mujeres profundamente tristes y frustradas.

Unos años atrás, reivindicando la potencia del no frente a la fuerza aún monolítica de lo materno como esencia y destino, Mariana Enríquez escribió: “El desperdicio, esa idea se repite. Que me estoy echando a perder y me voy a arrepentir. Ese es el triunfo de los demás: mi arrepentimiento. Quieren verme, a los cincuenta, desesperada, llorando, sola, con un gato como única compañía, lamentando mi arrogancia. Gimiendo por no haber aprovechado la maravilla creadora de mi cuerpo”. El visceral texto de Enríquez se titulaba *Yerma*, como aquella pieza trágica que en 1935 trazó Federico García Lorca. Yerma, esa mujer desdichada que no puede realizar el deseo de maternidad que la habita y la urge, esa mujer que se choca con un cuerpo que no puede —el suyo, el de su marido, no importa: me interesa la imposibilidad.

La obra lorquiana se inscribe en una España de preguerra que imponía la maternidad como única vía de realización femenina. Pero aún hoy, habiendo conquistado algunas luchas clave que reforzarían la autodeterminación de las mujeres y multiplicarían los destinos posibles, el mandato, incólume, sostiene su vigencia. En palabras de Enríquez, “esta idea de madre santa, de virgen madre, de milagrosa, de dadora de vida, de vientre sagrado, de madrecita, mujer realizada, mujer acabada, de incubadora y hornillo” continúa indemne.

“Una cosa es querer con la cabeza y otra cosa es que el cuerpo, ¡maldito sea el cuerpo!, no nos responda”, lamenta la Yerma de García Lorca. Deseo o imperativo, anhelo personal o imperativo social, lo cierto es que el conflicto que anima la tragedia —a saber, el cuerpo y sus imposibilida-

des— hoy podría resolverse a partir de una infinidad de procedimientos e intervenciones más o menos distópicas que ofrece la tecnología en su cópula con el mercado para satisfacer la voluntad procreativa. Lo sabido: el lema de Mayo del 68 —“seamos realistas, pidamos lo imposible”— fue reapropiado por el neoliberalismo a partir de la negación de ese imposible. *Impossible is nothing*: a eso le llamamos progreso.

II.

A fines de marzo, la actriz Ana Obregón, a sus casi setenta años, salía de una clínica de Miami con una bebé producto de la subrogación de vientres. Con el paso de los días se fueron agregando ingredientes que enturbiaron un poco más el asunto: el espermato utilizado correspondía a su difunto hijo Aless: técnicamente, la niña no era su hija sino su nieta. La intervención había logrado cumplir un deseo post mortem, finalmente la tecnología y el mercado habían burlado la finitud.

La ciencia no se limita a conocer el mundo, sostuvo Jacques Lacan, sino que implica la introducción de cosas en el mundo que no existían previamente. La técnica desafía los límites de lo posible en un movimiento continuo y acelerado. Actualmente las tecnologías reproductivas pueden prescindir del acto sexual para generar vida humana: la voluntad de la técnica y la voracidad del mercado han ganado terreno frente a los símbolos carnales, el erotismo queda disociado del parentesco. El alquiler de vientres es una invención que aparece como opción frente a los modos tradicionales, “artesanales” de dar vida: la madre gestante se distingue de la madre o del padre genéticos. Hay ahí una disyunción artificial, impuesta por un contrato que garantizaría la ausencia de lazo afectivo entre la primera y el hijo resultante del proceso. Los padres “de intención” aportan el deseo, las gestantes ponen el cuerpo. Todo en orden.

Un reverso ¿inesperado? del fallido intento de desacralizar la figura materna es este desmembramiento de la maternidad, casi al modo de la cadena de montaje —modalidad productiva que se caracteriza por optimizar recursos y mejorar el rendimiento industrial—. Que el cuerpo humano haya perdido su carácter de “cosa sagrada” e inalienable permitió revestirlo de otros sentidos, ligados a lógicas instrumentales y mercantiles, habilitando

en ese gesto nuevos usos y disposiciones del cuerpo (de algunos cuerpos, mejor). En este contexto, no debería extrañarnos que una revista científica colombiana haya publicado un *paper* que propone utilizar el cuerpo de mujeres con muerte cerebral para “ayudar a las parejas sin hijos”: en el artículo, basado en el trabajo de Anna Smajdor, se advierte que esos “cadáveres de mujeres con tallo cerebral” que ocupan camas de hospital podrían aprovecharse como potenciales úteros gestantes. “¿Qué pasaría si los cuerpos de los hombres pudieran adaptarse para servir como incubadoras fetales? La tecnología para eso está mejorando rápidamente. La perspectiva del gestador masculino podría apaciguar a algunas feministas que, de lo contrario, podrían sentir que la gestación con muerte cerebral es un paso demasiado lejos en la objetivación de las funciones reproductivas de las mujeres”, argumenta Smajdor, dando cuenta de que la *commoditización* y la cosificación no sólo atañe a los cuerpos feminizados.

III.

La imagen de Obregón saliendo de la clínica era curiosa: había una escenificación del puerperio, un semblantar lo que ese cuerpo no había podido y el dinero había permitido procurarse por otros medios. Esos *otros medios* siempre quedan fuera de la escena. Debería llamarnos la atención que no sea habitual escuchar las experiencias de las mujeres que deciden gestar: detrás de las motivaciones altruistas y edulcoradas que las agencias nos dicen que las mueven —como si fuera posible velar el carácter transaccional del asunto— esas voces permanecen acalladas, más allá de algún caso más o menos *instagramable* que a las claras no representa la realidad de las miles de mujeres que se someten a las estrictas condiciones que las agencias de reproducción asistida exigen para gestar el hijo de otra u otro a cambio de unos cuantos miles de dólares. A nadie debiera sorprender que las mujeres que aceptan alquilar sus vientres son, en su mayoría, mujeres pobres y racializadas, y, salvo contadas excepciones, no suelen hacerlo por fines altruistas, como insisten en presentarlas los defensores de la práctica, sino que son movidas por los altos “reembolsos” que esta actividad les garantiza. Porque es claro que, de mínima, deberán estar cubiertos los gastos que todo el proceso de gestación imprime en la economía de la gestante.

Estos “reembolsos” terminan disfrazando en un enorme número de casos la mercantilización de la práctica. El nudo: el útero, que aún la ciencia no ha podido suplir, se torna mercancía.

“¡Oh, las ínfulas creacionistas! ¡Quiero un bebé! ¡Tengo dinero para hacerlo! ¡La ciencia todo lo hace posible! Sólo una millonaria excéntrica y adicta no encuentra el fondo de su insatisfacción”, escribe Nadiya, una de las protagonistas de *Es el cuerpo quien recuerda*, última novela de la escritora Paula Puebla. La voz de esa ucraniana que ha gestado y parido trece niños y niñas para familias pudientes desnuda el modo en que “no poder decir que no” poco tiene que ver con la libertad.

IV.

La propiedad del cuerpo, la libertad y el derecho: he aquí el trípode que sostiene la reivindicación de la práctica por parte de sectores progresistas.

“Mi cuerpo, mi decisión” fue una de las consignas que se alzaron para exigir que el Estado reconozca el derecho al aborto legal, seguro y gratuito. Consigna de impacto, pero también arma de doble filo. Porque rápidamente el lema se desliza como bandera para legitimar la mercantilización del cuerpo, porque ha sido extrapolado hace unos años a las manifestaciones contra el uso del tapabocas en un contexto de pandemia, porque sirvió también como argumento para que Javier Milei —estrella de la ultraderecha local— defienda la venta de órganos como “un mercado más”. Elegir ser o no ser madre más allá de las determinaciones sociales y culturales que nos han impuesto la maternidad como único destino; elegir vender o rentar el cuerpo, el vientre, la concha; elegir poner en riesgo a otros; todo en nombre de una misma libertad: la libertad individual.

El modo en que el cuerpo se pretende libre, propio, autónomo, desafectado, choca rápidamente con la experiencia. Porque la experiencia siempre es con los otros. Quiero decir que los modos de pensar la autonomía y la libertad están íntimamente ligados a la tensión entre lo público y lo privado, y en esa tensión se juega la cuestión del cuerpo. Dentro y fuera de los feminismos, hay quienes complejizan la relación con el cuerpo, lo que se puede consentir que otros hagan con nuestros cuerpos. Con Judith Butler, podemos pensar que el cuerpo tiene una dimensión invariablemente

pública: mi cuerpo es y no es mío. ¿Se puede pensar la “autonomía” negando las condiciones sociales de mi cuerpo?

Íntimamente ligado a la idea de la libre elección —idea que suele velar las condiciones de opresión que atraviesan a quienes “eligen libremente”—, el consentimiento se presenta como signo irrefutable de la voluntad del sujeto, siempre a condición de barrer con sus opacidades. Me gusta cómo lo plantea María Moreno: “decir sí significa al mismo tiempo deseo y miedo de experimentar, curiosidad y vacilación, ganas de probar y de conservar, superarse a sí mismo en prácticas hasta entonces desconocidas y desafío a encarar las consecuencias, querer ser sorprendido y mantener la ilusión conocida; y en el cumplimiento de todos estos vaivenes, a lo largo del tiempo, puede surgir a menudo el no, es decir la urgencia por detener la situación inmediatamente.” Pero el sujeto autónomo, transparente y voluntario puede consentir a situaciones que claramente comprometen su vacilación, su chance de huida.

Finalmente, cualquier mirada crítica sobre el alquiler de vientres choca de frente con la gramática del derecho, que traduce la capacidad reproductiva en una propiedad potencialmente mercancificable a la vez que transforma su falta en un derecho a reclamar. Se trata siempre de derechos individuales: los usos y las disposiciones del propio cuerpo, el acceso a la maternidad o la paternidad entendidas como funciones más genéticas que simbólicas. La lengua del derecho blanquea el primado del individuo por sobre las inscripciones colectivas, y termina funcionando como límite a la imaginación política.

V.

No se trata sólo del opresivo e impersonal sistema capitalista que promueve la ruptura del lazo social en su pretensión de atomizar al sujeto: Mark Fisher señala lúcidamente que buscar posibilidades reales para la acción política implica, antes que nada, aceptar nuestra inserción en el nivel del deseo “en la picadora de carne del capitalismo”, nuestra participación en las “redes planetarias de la opresión”: el capitalismo no es sin nuestra cooperación.

Pienso en las estrategias del feminismo, en las herramientas discursivas, en lo que de las luchas históricas se ha coagulado en el sentido común.

En la necesidad de problematizar todas esas consignas que, bajo la lengua del derecho o en clave propietarista, nos dicen que podemos hacer lo que queramos con nuestros cuerpos sosteniendo un universal mentiroso, un “todas” que se desmorona tan pronto como advertimos las escandalosas diferencias que nos separan a unas y a otras, y que determinan el reparto de los cuerpos en la nueva división del trabajo que introducen las tecnologías reproductivas. Pienso en que nuestra región es un territorio deseable para las agencias que reclutan gestantes, pienso en esas mujeres que ya están ofreciendo su cuerpo para gestar bebés ajenos. Me pregunto por qué el debate no se impone.

Un debate profundo sobre los límites del mercado, sobre lo que estamos dispuestas a permitir en nombre del deseo, sobre lo que queremos hacer con las imposibilidades que nos constituyen como sujetos hablantes, sexuados y mortales. Un debate por fuera de los moralismos que siempre nos sitúan del lado del bien: en este asunto no se trata de buenos y malos, no se trata de víctimas y victimarios, tampoco —el reparto no es tan claro—.

Se trata de nuestros modos de entender la igualdad, la libertad, la equidad, la justicia. Y también la maternidad. El problema no es teórico, es práctico: las consecuencias impactan en las vidas y en los cuerpos de los sujetos en juego.

“El” feminismo no podría no estar atravesado por el antagonismo inherente a lo social y que nos obliga al plural; por esa división incurable que intuyó lúcidamente Maquiavelo y que ciertas corrientes racionalistas aún pretenden superar apelando al consenso. Este texto no adhiere a la ilusión del consenso (entiéndase, no se trata de negar la posibilidad de ciertos consensos, sino de ubicar la insistencia de esas zonas de tensión), más bien celebra el conflicto —otro nombre de lo político—.

La sororidad y la función de la Otra

Fabiana Rousseaux¹

En los raros momentos de tregua en que me sentía como antes y pensaba en otra cosa, la imagen de aquella mujer me venía a la mente bruscamente. Me parecía que no era mi cerebro el que producía la imagen, sino que irrumpía desde el exterior. Era como si aquella mujer pudiera entrar y salir de mi cabeza a su antojo.

Annie Ernaux, *La ocupación*



Fuente: Foto de Mariana Dopazo, Serie Mujereando #3

¹ Psicoanalista. Licenciada en Psicología (Universidad de Buenos Aires). Compiladora entre otros libros de *Legado y memorias. Debates sobre el futuro anterior*. Directora de la Red Territorios Clínicos de la Memoria. Consejo de Redacción de #lacanemancipa.

Tal como se escucha en la clínica, son pocas las cosas que ponen tanto a trabajar a una mujer con su síntoma, como la irrupción de la Otra Mujer como función. En oportunidades, es independiente de las condiciones de existencia reales, dado que acontecimientos muy disímiles pueden poner en movimiento esta función provocando a veces, un estrago de dimensiones. Además de hacer muy consistente el goce enigmático que desencadena.

Cuando hablamos de Mujeres, estamos refiriéndonos a Sujetos que portan una relación singular a la falta, al no-hay, que sostienen un interés particular con un saber acerca del ser más que del tener y se sienten concernidas por aquello que hace deseante al otro/otra. A su vez, no es cualquier mujer la que puede encarnar ese lugar atravesado por el enigma acerca del goce femenino, que es en definitiva lo que resta del tener. Algo que no se cifra en ninguna medida.

Quien practica el psicoanálisis no tiene por qué opinar de todo lo que ocurre en lo social, sin embargo, no puede dejar de preguntarse qué clavijas tocan algunos temas de actualidad cuando retumban en los medios de modo excepcional, sobre todo en esta nueva realidad despiadada de las redes sociales. La relación que se pone en marcha ante cada acontecimiento que anuda “discurso de época/clínica” es algo que sí concierne a los psicoanalistas.

Un tema musical se convierte en éxito implacable, truena mucho más que las bombas que caen hoy en el planeta, y así hace evidente la dimensión fenomenal que toma lo imaginario cuando es eficaz en velar el encuentro con lo insoportable (y por ende lo devela), es decir, la incógnita frente al deseo del Otro.

Se trata de un episodio mediático que generó debates de todo tipo entre diversos sectores del feminismo, mostrando por un lado, que se ha tocado algo que intriga y da que hablar; y por otro, reveló un forzamiento de lecturas tanto desde quienes ven en las letras de esta canción un gran acontecimiento emancipador de las mujeres, un nuevo himno del empoderamiento femenino, como de quienes critican la letra por reforzar posiciones mercado-patriarcales o enfrentar a las mujeres entre sí.

Aunque sean un poco forzadas, todas estas lecturas tienen algo de verdad, y son interpelantes a nivel social. Pero no va por esa vía el interés que nos han suscitado estas opiniones, sino el lugar en donde queda ubicado aquello con lo que cada una/o puede hacer frente al dolor e incluso ofensa

que conllevan el duelo por una pérdida amorosa, así como el empuje a un goce singular que muchas veces acompañan a situaciones de estas características, donde la Otra como función irrumpe de manera despiadada. En el libro *La ocupación*, Annie Ernaux escribe sobre esta experiencia que muestra a las claras que ni siquiera es importante si fue ella quien dejó a su partenaire. La Otra Mujer irrumpió de todos modos llevándola a sitios impensados.

En las letras del hit mundial, la Reina del Pop latino, hace una rajadura en los espejos y diciéndolo todo se torna irresistible para una inmensidad de mujeres que identificándose con ese rasgo de la verdad absoluta, sienten que por allí algo de lo propio puede drenar.

Por otra parte, ya no solo el tema musical sino la posición que asume la cantante al lanzarlo, desencadenó todo tipo de micro-escenas que condensan muchas de las cuestiones relativas a los goces opacos que anidan en el tejido discursivo actual, dando cuenta de algunos signos de xenofobia que surgieron también contra las mujeres latinas bajo el modo del chiste euro-machirulo de “nunca te metas con una latina”, etc. Como si ese rasgo referido al exceso fuera *p(m)atri-monio* de las mujeres latinas, curioso en un continente donde el patriarcado ha tomado formas criminales descomunales al punto de que existan ciudades que se conocen mundialmente por hacer desaparecer a las mujeres como práctica sistemática, donde México y Colombia —precisamente— son dos casos claros.

Sin embargo, el nuevo himno no alude a ninguna de estas cuestiones sociales, sino que se dirige a una dimensión de la vida de los seres hablantes donde el duelo que implica una pérdida amorosa, tiene que tener lugar para arreglárselas con lo que hay y con lo que no hay. Frente a esto y echando mano a un discurso de corte feminista, leí en estas semanas una objeción a “agarrárselas con la otra mujer”, ya que la salida del desengaño amoroso tendría que ser sorora y la otra mujer no tendría nada que ver con esto.

Si se tratara de “*un activismo del campo de la pena*” como definió la activista trans dominicana Mikaelah Drullard,² en referencia a una tramitación

2 <https://volcanicas.com/shakira-me-vale-mucho-pero-hablemos-sobre-la-violencia-del-feministometro-la-sororidad-obligada-y-otros-moralismos/>

posible de las experiencias traumáticas, “los pactos identitarios que no ven las emociones, los arrebatos, las frustraciones, los dolores y traumas en nombre de una hermandad global sorora, son esencialistas” y en esta línea la autora va más lejos y sostiene que esa “*sororidad no rompe los pactos de blanquitud, ni de sexualidad, ni de clase, los mantiene*”.

Desde diversas corrientes inscriptas dentro el feminismo, se debate fuertemente y desde hace tiempo sobre la construcción de nuevos horizontes políticos donde la sororidad entre mujeres ocupa un sitio importante, en algunos de esos debates incluso se evidencia una apelación a una sororidad más allá de cualquier frontera u obstáculo. Pero el punto es precisamente ¿qué proyecto político podría ser aquel que desestime fronteras y obstáculos?

Este hecho musical en principio bastante trivial, tocó —una vez más y por eso lo traemos como excusa— algunas de estas cuestiones que retornan bajo el modo de ¿cuál es el Sujeto político del feminismo hoy? ¿qué articulación tiene o debe tener el feminismo con los proyectos emancipatorios? ¿debe existir dicha articulación o se trataría de asumir un feminismo identitario? Problemas que llevan décadas y cuentan con importantísimas referentas impulsándolos. Lo interesante para nosotros, son las consecuencias clínicas que pueden extraerse de esos debates al introducir al Sujeto del Inconsciente.

Podemos dejarnos interpelar por la cuestión referida a la significación de la sororidad entre mujeres, cuando se propone como Ideal político algo que, a su vez, implica excluir situaciones donde el daño o dolor provocado por una escena, se despliega por la vía de la rivalidad y no se puede estar a la altura de semejante proposición. En el consultorio escuchamos esta división (o falta de ella) que se genera de modo muy claro cuando sujetos en posición femenina, apelan a discursos que engloban —no articulan— estas heterogeneidades y sin embargo ello no alcanza para hacer frente a diversos impactos traumáticos. Por otra parte, ya desde Freud sabemos que la Otra Mujer como función es a donde va dirigida la pregunta por el deseo y el partenaire sexual sea cual sea la posición que encarna, pasa a ocupar un lugar muy poco determinante en esa escena dado que aquella función viene de afuera pero es propia, éxtima.

Si en el goce fálico (del lado masculino) se juega una medida de intercambio de las cosas-como bien despliega la canción en varios de sus tramos

también- y las mujeres se instalan en una serie similar a los machos-alfa; en el Otro Goce que desarrolla Lacan, ya no hay representación que logre equiparar a las mujeres con nada, tampoco entre ellas ni con ellas mismas porque desconocen su propio goce. Cada una gozará a su manera (des) medida y hará de y con eso algo que nunca sabe de antemano adónde la conduce. Y allí radica toda nueva posibilidad de emancipación. La loba aludida en la letra, encarna bien esa dimensión desbordante, inconmensurable y quizás allí rebotan y resuenan las letras que se pegan, porque alude a un goce que solo conocen las mujeres.

En la clínica no pocas veces escuchamos que una escena cargada de violencia masculina, despierta la pregunta de una mujer sobre qué coordinadas indescifrables la condujeron hasta allí, incluso podemos escuchar que de ese recorrido se extrae una cierta potencia desconocida que cancela la vía de la inefable *culpabilidad de la víctima*, haciendo lugar a lo que permanecía como intraducible. Una vía hacia el deseo de un nuevo saber, liberador, un acceso hacia aquello que envuelve lo insoportable y que pone a hablar al Sujeto desde otro lugar.

Es un tema delicado que sin embargo aporta mucho a los debates sobre las inevitables generalizaciones a las que empujan los proyectos colectivos, en la medida que exige llevar a ese terreno lo más singular, que no tiene una traducción inmediata. Es soportando lo intraducible que se puede alojar la heterogeneidad, para hacer lugar a un camino común con lo que puede articularse y que implica el no-todo.

Por otra parte, dejar de ser síntoma de quien se ama y soportar ceder ese sitio a Otra/Otro, es una operación psíquica compleja que solo puede desplegarse con la abstención de esos Ideales sociales encarnados en discursos beatificantes. Para estar en posición de dar algunos rodeos al asunto y poder hacer otra cosa con eso, emanciparse del dolor paralizante incluso, es inevitable desprenderse en alguna medida del impacto feroz del Superyó, que puede estar encarnado de muchísimas maneras en voces disímiles. La identificación narcisística a la que puede conducir un discurso inequívoco deja al Sujeto a merced de ese Superyó aplastante que se puede disparar ante cualquier lugar ejemplar, que puede sostener un semblante muy apropiado y sin embargo no desprenderse de la lógica de mercado (a veces en discursos emancipadores se asumen de lleno conceptos tales como:

empoderamiento (*empowerment*), resiliencia, mejoramiento de capacidades, estrategias de liderazgos, gestión de “sí mismo”, etc., que pueden funcionar como rechazo de la división subjetiva desencadenada ante a la envidia, los celos, el desamor, el fracaso, el dolor, lo traumático, etc.

Frente a la angustia hecha de esa estofa, los sujetos posicionados del lado femenino y enmarcados en un feminismo como apuesta subjetiva-política, saben que es tan imaginario decir “las mujeres no lloramos, las mujeres facturamos”, como plantear “las mujeres nos sororizamos por el solo hecho de ser mujeres”. El efecto de esa desconexión con lo verdaderamente femenino que está más allá de las medidas y la salida fálica, es proporcional a la angustia que intenta resolverse con la promesa de empoderamiento; obturando el vacío que trae aparejado la vida, el dolor, la pérdida, el amor o el desamor. La relación a la Otra Mujer como función es una posibilidad de recorrido sintomático, un camino hacia lo real o lo más íntimo del Sujeto.

Que el tema viral esté tronando en los barrios y se cante entre las mujeres, *mamichulas o motomamis* (nuevos nombres que circulan como expresiones de posiciones femeninas empoderadas y/o deseadas) que hartas de soportar infidelidades cruentas -que las exponen ante la mirada social y las dejan maniatadas por las tareas que deben asumir en soledad mientras su pareja o partenaire sexual las dejan caer como deshecho-, habla más de aquello que caló hondo en la enigmática dimensión del goce femenino, que de las salidas beatíficas. A nivel de estructura, en lo que están hermanadas las mujeres o quienes sostienen la posición femenina del no-todo falo, es en el modo singular e indescifrable de gozar. y sobre todo por lo que pagan por ello! Frente a esto si de verdad queremos ir más allá de lo imaginario, no hay más remedio que hacer hablar en cada una a los significantes importantes de cada historia. ¿Qué es la Otra para cada quién? Ese acto es potentemente político y emancipador, ya que recién allí podrá articularse con la sororidad política que sí exige cada proyecto colectivo.

Nuevas lógicas de la vida amorosa

Estela Canuto¹

*ojalá te enamores...*²

A los objetos “a” capaces de causar nuestro deseo



Fuente: Precioso Objeto “a”, de Mila R. Haynes

¹ Psicoanalista. Licenciada en Comunicación Social-Periodista (Universidad Nacional de Córdoba). Consejo de Redacción de #lacanemancipa. Secretaria de Cruce, Asociación Cultural, Madrid.

² Antiguo proverbio gitano.

Me interesa reflexionar sobre las prácticas subjetivas y las prácticas de goce que están en juego a partir del uso de las tecnologías, en concreto sobre las nuevas modalidades que adquieren los encuentros sexo afectivos. Más allá de los géneros, el uso activo de las diferentes aplicaciones como recurso al encuentro, la referencia es Tinder, la más conocida y universal.

Me he propuesto abrir una serie de interrogantes, sin intentar cerrar una complejidad, ni pretender responderlos, con la idea de leer aquello que atraviesa transversalmente a lo social y subjetivo, como síntoma epocal, en relación con las formas de hacer lazo. La aparición de las apps es anterior a la pandemia, pero es a partir de ella donde pasan a ocupar un lugar preeminente en la forma de establecer contactos, están más allá de la elección de género, y son la forma privilegiada de abrir el espacio de interacción con gente nueva en las relaciones de pareja.

Afines a la época, las apps de encuentros y citas responden eficazmente a una necesidad primordial de los sujetos, la de establecer un lazo social con los otros, asumiendo la dificultad y las limitaciones en los modos de circulación tradicionales, una reinención mediada del encuentro cara a cara, que regula la aleatoriedad y aporta un marco regulador.

Aquí surgen algunos puntos importantes que creo necesario pensar, su afinidad con la circularidad del sistema capitalista, la idea de un posible consumo (de otros) que confina con una pulsión, la exterioridad, la mediación que promueven los gadgets, los medios técnicos, y una implicación que puede deshacerse con un *click*. La caída de los velos tradicionales, allí donde no se podía decir cualquier cosa, y el rol de la tecnología, nuevo velo que convierte a todos en personajes anónimos, que paradójicamente se pueden permitir decir cualquier cosa, un sin límites online.

Muchas lecturas de las formas que han ido adquiriendo los vínculos se abren al respecto, y toda la gama de fantasías, nuevas y antiguas, que pueden desplegarse, los sujetos siguen siendo, parlantes, sexuados, mortales también en Tinder. Poca novedad, y como seres sexuados las mismas fantasías sexuales hoy que en la antigua Grecia....

Lacan llega a decir en el seminario Aun que el discurso capitalista rechaza al amor. En la órbita del discurso capitalista actual, quizás no cesa de no escribirse la castración, el circuito es ilimitado, circular y el consumo “de otros” es sin límites.

Swipear (hacer una elección o no de una imagen) en una aplicación, tiene la misma circularidad, las caras aparecen una detrás de otra y un simple movimiento a la izquierda o derecha decide por un sí o un no, allí donde todos están expuestos como en un mercado.

Una de las hipótesis posibles, es que probablemente los sujetos no se apuntan a una app de encuentros para enamorarse, lo hacen, quizás para no hacerlo, para estar a salvo de la contingencia, de lo inesperado que caracteriza a un encuentro. Curiosamente, al menos en un primer momento, todo el dispositivo parecería ir en contra de cualquier encuentro posible.

Es importante destacar, que ubicarse en esta lógica, como objetos de consumo, se juega más allá de los géneros tanto en las posiciones masculinas y femeninas, de edades y de culturas. El encuentro con el otro se rige en un nuevo encuadre, las formas de circulación han cambiado, es necesario poder leer esto, porque implica un cambio de paradigma en cuanto a la forma de establecer el lazo social, un para todos desde la lógica fálica, donde ser la excepción y moverse fuera de estas reglas se torna cada vez más difícil.

Estar en Tinder o en cualquiera de las apps de citas, implica asumir un lugar de exposición ante el gran Otro para los sujetos, transitar este espacio también tiene una complejidad añadida, para algunos supone una degradación. La naturalización de esta experiencia se percibe de distinto modo, dependiendo de la franja etaria de la que se trate.

Las apps convocan con cierta facilidad a una lógica compulsiva de consumo de imágenes de otros, con la fantasía del encuentro real, hay en esta experiencia algo nuevo, ya que este encuentro o no, confina con la singularidad fantasmática de los sujetos, algo de un goce autoerótico se pone en juego, en el mirar y ser mirado, que no siempre promueve el contacto, la mirada queda capturada en la pura repetición. En algunos casos exacerba el sentimiento de soledad e imposibilidad de encuentro, la puesta en juego con un otro encarnado en un cuerpo.

Los perfiles incluyen una descripción de las personas, lo simbólico entra en el juego de intercambios, algo del deseo es convocado desde allí también en la forma en la que cada uno se expresa. Lo simbólico toma preeminencia aparece en el momento posterior al match, en la forma y el tono en el que se establecen los diálogos, se puede captar algo más del otro, humanizarlo.

Allí donde todo parece estar orientado a facilitar los encuentros, sea por intereses comunes, gustos afines (las apps tienen un algoritmo que funciona por cercanía), para que algo suceda, algo de lo contingente y del puro azar debe advenir. Y, aun así, el que finalmente comparece en la escena, o no, siempre es el sujeto.

Las apps, lo mismo y lo diferente

Existe una historia detrás de las apps, desde los primeros chats que solo utilizaban los más osados, o *frikies*. Tinder ha subsistido y crecido ya que ha sido el más pulido y transversal, utilizado por todos los géneros y definiciones sexuales, traducido a 40 idiomas, en 190 países, con 340 millones de usuarios en todo el mundo. Aun así, tiene competencia ya que las aplicaciones van refinando el algoritmo y las formas de regular la interacción y los contactos, la más novedosa quizás es Bumble (dejando la iniciativa a las mujeres a la hora de iniciar conversación) gente de otro nivel social, con formación académica, etc. Estratificación por clase social e intereses comunes.

Cambian las mediaciones y las formas de encuentro, la pandemia ha contribuido aún más al despegue de las apps de encuentros, con diferentes algoritmos y estrategias, que ofrecen la posibilidad de múltiples encuentros, parejas e intercambios.

En este sentido tiene un lugar privilegiado Tinder, la app más popular, accesible, masiva, y quizás la menos valorada en cuanto a la calidad de los intercambios, la más sexual de todas, según sus usuarios, y a la que finalmente nadie se sustrae. Espacio de circulación horizontal, sus algoritmos se basan en criterios genéricos, poco acotados muy flexibles lo que permite la circulación en un amplio rango de edades, gustos e intereses.

Sociológicamente se podría decir posibilita el encuentro más transversal y aleatorio posible entre diferentes clases sociales, aunque en realidad para los sujetos funcionen rápidamente los filtros estéticos y simbólicos en la elección y a poco de iniciar un contacto.

Tinder actúa como paliativo de la soledad, porque la necesidad de encuentro se sigue revelando como prioritaria para los sujetos. Con un posible riesgo, reavivar la pulsión, que sabemos no se satisface, inscribiéndose

en una lógica que no necesariamente apunta al deseo, situándose en la lógica del malestar y la insatisfacción, quizás en la mera repetición de un consumo virtual que no cesa.

La clave de porque se inscribe en la lógica capitalista, es la forma de presentación y consumo, a la carta, circular incesante y masivo. Un exceso regulado donde se puede bloquear, denunciar, banear y deshacer los match, a golpe de *click*. La aplicación es intuitiva y simple, se sostiene, supuestamente en la lógica del cuidado y la no exposición.

La búsqueda de amistad, pareja, ligues, partenaire, en su infinitud se convierte en un consumo más en términos de ostentación y ante la mirada del Otro. Lo imaginario adquiere relevancia, la puesta en juego de la cuestión fantasmática, determinará en mucho los modos de interacción. Lo que con más dificultad comparece es el deseo, los sujetos se acercan, hablan, intercambian diálogos nimios, desaparecen o continúan una conversación, esto ocurre de forma aleatoria o contingente sin ningún tipo de compromiso.

La cercanía es otro factor importante a la hora de definir los encuentros, posibles o no, todo está regido por la comodidad y el mínimo esfuerzo.

Primer tiempo

Ver, dar a ver, pulsión escópica, donde las imágenes configuran un breve relato, el cuerpo que busca, en la ausencia- presencia insistente, otros cuerpos. Primer contacto, sin cuerpos reales, a solas con las imágenes de otros cuerpos, aquello que ves siempre esta atravesado por tu proyección fantasmática, el otro es fantaseado y completado por el que mira, primer efecto de distorsión.

Si el fantasma es el marco a través del cual miramos al mundo como nos dice Lacan en La Angustia, esta app, es una ventana para acercarnos, asomarnos acotadamente, a la vida de los otros en 9 fotos, 500 caracteres y quizás una canción. Nuestro fantasma proyectará el resto, al menos al principio.

Segundo tiempo. La interacción

El cambio de registro en torno a la forma de establecer los lazos libidinales y socio afectivo promovido, en parte, por los nuevos discursos,

sobre todo el fuerte impacto del discurso feminista actual. Ha tenido un efecto importante en la forma de regular y establecer los encuentros, la desorientación de los hombres en posición masculina a la hora de plantearse un acercamiento y de ubicarse dentro de nuevos códigos de relación y circulación. Sobre todo, a la hora de poder gestionar el deseo femenino, allí donde éste se pone en acto y se manifiesta activamente. La caída del nombre del padre como ley que ordena, y las implicancias que esto tiene a nivel subjetivo en la regulación de los vínculos, tiene unos efectos aun por descifrar en el plano libidinal y simbólico.

Un cambio de paradigma en las formas de los encuentros, ligar de la forma convencional con desconocidos está en el límite del acoso, tanto para mujeres como para hombres, aunque aquí puedan observarse matices en otras formas de elección sexual. Las apps funcionan como velo y pantalla, los sujetos se protegen y se exponen cuando se sienten seguros.

El plano de la fantasía se despliega en algunos casos desde el lado del amor y del encuentro anhelado, también puede adquirir las formas más descarnadas y perversas. Poner en juego los fetiches, las fantasías más escandalosas y todo tipo de perversiones. La app llega hasta ahí, te ofrece un marco con ciertas seguridades, luego cada uno puede salir en busca de otros espacios virtuales que permitan comunicarse más “libremente”, salirse de Tinder que ofrece la posibilidad de denunciar cualquier conversación excesiva, es un poco salir de la reserva a la jungla, y hacerse responsable de regular la comunicación.

Estamos ante un artefacto profundamente enraizado en la circularidad e infinitud del sistema capitalista, donde la promesa ya ni siquiera se acerca al amor, sino a nuestra propia fantasía de adquirir una performance sensual-sexual que nos deja en lo autoerótico y masturbatorio. Esta experiencia por sí misma no estaría mal, pero puede alienarnos y aislarnos aún más si no estamos advertidos, en la fantasía del cumplimiento de un ideal de amor y encuentro que nunca llega. Aséptico con la propia fantasía podemos moldear a otro a nuestro antojo, también podemos decidir y regular si pasamos a la fase siguiente. La deriva es interminable y la soledad de los sujetos también. Incertidumbre sobre quién decidirá dar un paso más allá o quedarse en el goce masturbatorio y solipsista indefinidamente.

La primacía de lo simbólico

El punto cuestionable de estas nuevas formas de establecer lazos tiene que ver con lo ilimitado, y los goces que entran en juego, el riesgo de que alguien entre — virtualmente— en la vida de otra persona, chats, video llamadas, promueven una cercanía sin contacto real, tener la fantasía de que alguien participe de tu cotidianeidad, se quede, ocupe un lugar y de repente desaparezca. La ilusión de que hay alguien del otro lado del teléfono, actúa como un calmante a la angustia de la soledad abrumadora de los sujetos.

Las categorías convencionales que manejábamos en cuanto a la manera en la que se producía el encuentro, a las formas espontáneas de hacer lazo estallan, mediadas por la tecnología, la circulación en la lógica capitalista responde a las formas de consumo actuales, voraces y aceleradas, de cuerpos anónimos. Se ponen en juego nuevas competencias, que, en términos generacionales, funcionan de diversas maneras, integrándolas los distintos grupos etarios en sus prácticas con mayor o menor destreza.

Como ejemplo del estado de cosas, solo cabe mencionar la clásica relación heteropatriarcal en torno a las posiciones deseado- deseante. Para las mujeres históricamente ha implicado responder al deseo masculino, en posición de objeto deseado. Es este deseo masculino cuestionado, que en la actualidad se esconde, se escamotea frente a lo femenino. Para poder ser objeto del deseo masculino las mujeres, históricamente, no debían presentarse como sujetos de deseo —deseantes—, aquí se establece un malentendido radical que pone en entredicho y remueve las formas tradicionales de establecer los vínculos.

A priori parecería que lo imaginario tiene primacía, el primer contacto se produce a través de fotos, inmediatamente después es el ámbito de lo simbólico donde se juega la centralidad del intercambio, esto es destacable, y convoca a una lectura necesaria desde el psicoanálisis.

Lugar para anónimos, acomplexados, feos, bellos, solitarios, inseguros, ostentación de cuerpos y objetos, en menor medida de saberes.

Cada uno propone un discurso y una estrategia diferente, captar la atención es el fin. La dificultad que insiste en la manera de hacer lazo con los otros se actualiza todo el tiempo en estas apps con un alto grado de

angustia e incertidumbre, sin los cuerpos sin los goces, sin nada que nos ponga en posición de vulnerabilidad, todo puede inventarse y fingirse crear un semblante que se ajuste a lo que imaginamos que el gran Otro espera de nosotros.

Aceleración en los tiempos del cortejo y la elección

Evanescencia de los vínculos, todo es líquido o gaseoso, se escabulle, no hay compromisos afectivos a priori, los sujetos son tomados como objetos de consumo sexual ahora más que nunca. Todos aceptan las reglas del juego. Algo descarnado se pone en juego, invirtiendo quizás la lógica que apunta de la impotencia a la imposibilidad, a la hora de asumir que la relación sexual no existe. A una lógica que va desde la imposibilidad a la impotencia de encontrar un lazo verdadero que nos anude con el otro.

Existe un rechazo de la castración, paradójicamente fuera del campo simbólico, característica del discurso capitalista, tal como dice Lacan en *Hablo a las paredes* “deja de lado las cosas del amor”, reenvía a una demanda insaciable e insatisfecha

Quizás sean estos tiempos en los que los sujetos se encuentren aún más la intemperie en relación con su propio deseo, que se escabulle, y a soportar el encuentro con el deseo de otros. En la economía libidinal actual, se suprime el amor, sus problemas y se evitan los conflictos. La maquinaria capitalista al servicio del amor, de los vínculos y la libido de los sujetos, deja bastante que desear. El capitalismo nos quiere en soledad, solos con nuestro goce, quizás al menos mediado por una app. Alienados a una pantalla, imaginando un encuentro ideal, con un otro que no existe.

Lo que insiste, “a”

Aun así, los sujetos insisten en su búsqueda y en el anhelo de un encuentro que acontece excepcionalmente, las formas han cambiado pero los sujetos siguen buscando ese “a” objeto indiscernible, la mirada va hacia el mismo lugar en la búsqueda de ese objeto indeterminado e inaprensible que la capta o no.

Los sujetos estamos sobredeterminados por estructura, si tenemos en cuenta lo propuesto por Lacan en el seminario X La angustia el “a” es el objeto causa de deseo es a lo que se apunta en el encuentro con el otro, no es especularizable, es un objeto evanescente que se constituye por su presencia y ausencia, sobre todo en su falta, indeterminable aislable pero que de algún modo siempre está ahí. El concepto de objeto fue introducido por Freud como aquel objeto perdido del deseo, este objeto tiene una relación contingente con la pulsión. La búsqueda de este objeto es siempre la de un objeto perdido, vuelto a encontrar e implicado en una búsqueda, dirá Lacan en el seminario 4. Este objeto, se convierte entonces en “objeto causa de deseo”, por lo que podremos inferir al deseo como causado.

El interrogante que se nos plantea aquí tiene que ver con la puesta en juego del deseo a través de las aplicaciones de citas, ¿logran causar un deseo o lo obturan por saturación?

En el seminario X Lacan establece que el Objeto “a” es un resto que cae de la operación de constitución del sujeto en lo simbólico, a partir de la entrada del Otro signifiante en el cuerpo del ser hablante. Hay algo que no termina de ser incluido en la simbolización, tampoco es imaginable, por tanto, es un Real residual.

Lacan denominará objetos parciales, especies del Objeto “a”, a aquellos que representan parcialmente a este Objeto “a”, se desprenden del cuerpo a través de los orificios naturales, que funcionan como bordes: boca, ano, oído, ojos.

Para Lacan en el Seminario 11 el sujeto se constituye en dos momentos, en una primera alineación al objeto signifiante, y la segunda es la separación del objeto “a”.

¿Qué relación tiene este objeto “a” con el deseo y el amor? Colindante con la pulsión, determinará singularísimamente y de forma enigmática para el mismo sujeto el encuentro con los otros, la captura imaginaria la búsqueda de ese Objeto “a”, será estructural e insistente.

Lacan dirá en el Seminario 11: “yo te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que a ti —el objeto a minúscula— yo te mutilo”.

Dentro de la lectura que venimos realizando, quizás sea posible pensar que las apps trabajan sobre la posibilidad de hacer existir la relación sexual, en su potencia y circularidad. Las apps pretenden hacernos creer en un

encuentro posible, ideal, por llegar; o en su defecto, en la posibilidad de sustitución por exceso, en una multiplicidad de imágenes, que se suceden unas a otras, podremos quizás elegir otro y otro más a la carta, buscando en la imagen lo indiscernible, encontrar ese Objeto a, entramos en una búsqueda incesante sin punto de capitón. La lógica en la que se inscriben taponas el deseo, reducido a la experiencia de goce de la mirada, en un aturdimiento visual, que impide la detención y la elección.

El interrogante que se plantea es si logran causar el deseo o apuntan a un modo de relación mecánico y repetitivo que anula, la incertidumbre y los derroteros del amor.

Los objetos parciales operan aquí, la voz y la mirada entran en la jugada de la seducción como construir un objeto fraccionado por partes una, reducción de menos a más, un desvelamiento del otro en el encuentro cara a cara.

Efectos

Como interrogante añadido se plantean los múltiples efectos de la caída de la significación fálica, de una ley que ordene y regule a los sujetos. La sensación del todo vale y todo está permitido, obliga a situarse ante nuevas coordenadas. La significación fálica, es necesaria para que haya amor, la caída del nombre del padre promueve la metonimia del consumo sexual. Lugar de objeto puro, no investido por los afectos, que lleva a la materialidad de la cosa, en un sexo descarnado.

Otro efecto de Tinder que condice con la lógica capitalista es el empobrecimiento de la libido de los sujetos, la búsqueda se torna incesante y no encuentra respuesta, pero lejos de reavivar el deseo con la lógica de la imposibilidad, sume a los sujetos en la impotencia y la repetición, quedando entrampados en una lógica que tiende a degradar los lazos.

Estamos rodeados de Narcóticos contemporáneos en forma de gadgets y suplementos tecnológicos, el discurso de la técnica en todo su despliegue ha intervenido ya y delimitado los modos de hacer lazo, ahí donde los sujetos insisten en intentar tapar la falta constitutiva del ser, la ilusión que alguien o algo, calme la angustia de existir se vuelve imprescindible.

Mucha ansiedad, algunos por poder hablar ¿de qué? Con un desconocido, otros por verbalizar sus deseos sexuales sin mayores mediaciones simbólicas, con detalle premura e impacto. Algunos aspiran a que, aunque sea a través las palabras poder captar algo del otro que los conecte con el mundo, otros en un juego solipsista de su propio imaginario, que necesitan poco más que sospechar un otro espectador de su propio despliegue de goce.

Hay violencia y ansiedad en algunos casos en la forma de comunicar, parece que el deseo del encuentro sexual está implícito y en el aire, para todos, como si de un acuerdo previo se tratara, solo por estar en una app de estas características, pero más que la imposibilidad de la relación sexual, que se evidencia todo el tiempo, se impone la impotencia de unxs y otrxs de poder concretar un encuentro que se salga del marco de la aplicación.

Quizás alguien llegue a conectar, a encontrar algún atisbo en el otro de ese objeto “a” que causa un deseo, un disparador una palabra, una pregunta bien formulada, la simple escucha pueda llevarte a otro lugar. La compañía, imaginar o sentir que en algún lugar alguien te evoco, al levantarse o al ir a dormir. Habrá que delimitar y revisar el despliegue extraordinario de variantes del lazo, la angustia la relación con la propia soledad, las frustraciones. Una forma más de moldear la subjetividad, todos los interrogantes que supone el aislamiento del sujeto contemporáneo se abren aquí, y la pregunta ineludible, ¿se quiere salir de ese lugar? ¿O es una posición de goce en la que se instalan los sujetos contemporáneos?

Tinder es el lugar donde pareciera que nadie quiere saber realmente del otro, puro espejismo narcisista, en el anhelamos que algún otro nos restituya algo de la imagen incompleta de nosotros mismos. La exaltación de un goce autista llevado al extremo.

¿Acaso el amor y la forma de regular los encuentros actuales no es un aspecto de la biopolítica (no menor, por cierto)? La decisión siempre estará del lado de los sujetos.

La pregunta que insiste es ¿aún existe un lugar para la contingencia, lo fortuito, lo no calculado, la mirada y el desconcierto ante un encuentro no planificado, que irrumpe?

Doble juego con la imposibilidad del amor, Tinder nos hace creer que es posible un encuentro, ¿cómo hacerlo sin la singularidad?, si en la app

somos uno más, circulando en una pantalla, como figuras diferentes, que se repiten entre sí.

Quizás la lógica del amor esta tocada y conmovida como nunca antes, ahora trabajamos también para hacer lazos sociales y afectivos, abrir nuestros vínculos, implica un rendimiento, no es ocio, ¡es un trabajo! Nos convertimos en emprendedores también en este ámbito. Estudiar perfiles, analizar gestos imágenes, lo mucho o poco que dice alguien de sí mismo, como una forma más de ir al encuentro de otro, de “hacer algo para sacarle a la angustia su certeza” bajo la lógica del rendimiento capitalista.

Referencias bibliográficas

- Alemán, Jorge (2021): *Ideología. Nosotras en la época. La época en nosotros*. NED Ediciones, Madrid
- Alemán, Jorge y Sergio Larriera (2007): *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Editorial Síntesis, Madrid.
- Freud, Sigmund (1912): *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (Contribuciones a la psicología del amor, II), Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1994): *La relación de Objeto (1956-1957)*. Seminario 4. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2004): *La angustia (1962-1963)*. Seminario 10. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2010): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Seminario 11. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2012): *O peor (1971-1972)*. Seminario 19. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2015): *Aun (1972-1973)*. Seminario 20. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2012): *Hablo a las paredes*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

SECCIÓN 2

Aproximaciones teóricas



Perspectivas feministas de la renovación del Eros en Lacan

Sofía Batko¹



Fuente: Univision

Esta ponencia propone una lectura feminista del Seminario XX de Lacan, que toma como punto de partida la alusión a una necesaria “renovación en el dominio del Eros” (renovación que reside en la práctica misma del psicoanálisis), así como el llamamiento a inventar un “nuevo amor”

¹ Master en Filosofía por la Universidad PSL (Paris sciences et lettres) y en Psicoanálisis por la Universidad Paris Cité. Doctoranda en estudios de género y filosofía en la Universidad de París 8.

definido como “el signo, escandido como tal, de que se cambia de razón, es decir de discurso”.² Esta última puntualización nos acerca a la teoría de los discursos presentada en el Seminario XVII, implicando así la posibilidad de trasladar las teorizaciones lacanianas sobre el amor al campo de la filosofía política. Una primera pregunta surge entonces: ¿Puede el amor funcionar como un operador teórico que nos permita pensar lo político? A esta problemática debemos sumarle el evidente giro “feminista” que toman las puntuaciones de Lacan al ser leídas *junto con* los grandes textos que marcaron el feminismo de los setenta en Francia.³ De este segundo punto se desprende el interrogante acerca de *qué tipo de inflexión de lo político conlleva la introducción del amor como operador teórico, tanto dentro del campo del psicoanálisis como de los feminismos*.

Estas dos preguntas serán pues el eje de mi presentación, mediante la que trataré de mostrar que la “renovación del Eros” de Lacan tiene consecuencias sobre la manera de entender el campo de lo político, más allá de las lógicas de la representación, del reconocimiento y de la identidad. A través de la lectura de los planteamientos de algunas autoras feministas, mostraré que este gesto revela el carácter necesariamente feminista de la doble reinención erótica y política (o erótico-política). Para ello, propongo un recorrido a través de la obra de tres autoras feministas. En primer lugar, mencionaré la propuesta de un “Amor Otro” de Hélène Cixous como una manera de repensar el encuentro amoroso más allá de la comedia sexual; en segundo lugar, presentaré el proyecto literario, erótico y político de la feminista lesbiana Monique Wittig para quién el sujeto político es un sujeto de amor; y terminaré evocando la propuesta filosófica de Malena Nijensohn, donde la razón (lógica) feminista implica una correlación entre el cuerpo político y el cuerpo erótico.

² Lacan, 1981.

³ Algunos de estos textos hacían del amor un punto central del pensamiento feminista. Berger, 2019: 97-120.

Lacan con Hélène Cixous:

El Amor Otro, un encuentro amoroso más allá de la comedia sexual

Me voy a basar en dos textos de Cixous: “La risa de la Medusa” y “Salidas”, dos textos donde la autora tematiza la escritura femenina como otra manera de escribir el cuerpo y de pensar el amor. Quisiera mostrar que existen elementos que nos permiten leer la propuesta cixousiana de un Amor Otro en relación al “otro goce” y el nuevo amor que menciona Lacan en el Seminario XX.

La idea de la invención de un Amor Otro aparece en las últimas líneas del ensayo de Cixous. Se presenta, de este modo como un horizonte, lo que ilustra el uso del futuro como principal tiempo verbal. La posibilidad de invención de este Amor Otro necesita de un trabajo crítico de la lógica falocéntrica, lógica que, para la autora, no solo excluye toda posibilidad de amar, (“ellos han fabricado el anti-amor”) sino que también representa una tendencia mortífera, lo que llama el “asesinato del Otro”.⁴ El anti-amor, tal y como lo describe Cixous, se acerca a lo que Lacan llamó la comedia sexual en su texto de 1958, “La significación del falo”. Comedia debe ser aquí entendido en un sentido teatral, que Lacan resalta utilizando el léxico de la puesta en escena y la performance, lo que lo llevará a hablar más delante de “semblante sexuales”.

En la significación del falo, Lacan recuerda que asumir el semblante “hombre” implica “hacer como si se tuviera el falo”, mientras que el semblante “mujer” consiste en asumir una posición de “ser el falo” para el partenaire, lo que genera por un lado la parada “viril”, y por el otro, la mascarada “femenina”, mediante la cual se trata de esconder su propio falicismo.⁵ Esta modalidad de la relación sexual responde a una lógica que podemos llamar “fálica” en el sentido de que el falo funciona como cópula “lógica” (como “marionetista” de la escena del género según Anne-Emmanuelle Berger)⁶ aunque esto no produce la posibilidad de que haya relación sexual. En este tipo de relación el encuentro siempre falla, ya que la fórmula lacaniana “no

4 Cixous, 1995: 201.

5 Lacan, 2007.

6 Berger, 2016.

hay relación sexual” se plantea como necesaria y universal. La comedia, es decir la performance de la parada viril y de la mascarada femenina, tiene precisamente como objetivo ocultar, tapar, velar esta dimensión fallida, intentando conservar el semblante de una posible unión entre los sexos.

La propuesta de Cixous se opone a esta modalidad de la relación. Primero, porque el Amor Otro de Cixous no vela la imposibilidad de la relación, sino que la asume, y, con este gesto, abre un espacio para que la contingencia del encuentro pueda tener lugar. La expresión de “Amor Otro” puede así leerse en un doble sentido. Por un lado, Otro reenvía al “Otro del inconsciente”. Y en particular a los efectos del inconsciente en el cuerpo: el cuerpo no es ya nunca un cuerpo natural, biológico, sino un cuerpo pulsional, libidinal. En este sentido, el Amor Otro remite a una relación “en [la] que cada sujeto no encerrado en el falso teatro de la representación falocéntrica, instituye su universo erótico”. Este universo erótico puede entenderse como una “multiplicación de los efectos de inscripción del deseo en todas las partes de mi cuerpo y del otro cuerpo”,⁷ lo que implica que el cuerpo erótico es un cuerpo sin derecho ni revés (un poco como el cuerpo del goce místico donde el erotismo no es genital sino que está en las entrañas, en las tripas, en la herida que perfora, etc.). Esta concepción de lo erótico se opone a una representación falocéntrica de la sexualidad y por ello podemos relacionarla con la idea lacaniana de un goce “más allá del falo”. Por otro lado, la expresión Amor Otro invita a hacerse cargo de la Otredad, de la diferencia inasimilable, que tiene como efecto deshacer la supuesta identidad estable del sujeto, desdibujando así las fronteras claras entre el Sujeto y el Otro. El sujeto de amor, sujeto-Otro, se convierte así en un sujeto creador:

no hay invención posible, ya sea filosófica o poética, sin que el sujeto inventor no sea abundantemente rico de lo otro, lo diverso, [...] y en cada desierto repentinamente animado, aparición del yo que no conocíamos -nuestras mujeres, nuestros monstruos, nuestros chacales. Nuestros árabes, nuestros semejantes. Nuestros miedos.⁸

⁷ Cixous, *op. cit.*

⁸ *Ibid.*

Esto me lleva a los trabajos de la escritora feminista y lesbiana francesa Monique Wittig, en particular sus ficciones, que se hacen eco, a mi parecer, de la propuesta erótico-política de Cixous.

Monique Wittig: Amantes y guerrilleras, el amor y lo común

Monique Wittig sitúa el amor en el centro de sus ficciones. Dos elementos me parecen particularmente relevantes en su obra. El primero tiene que ver con la manera en la que el sujeto político se constituye como sujeto de amor sin identidad estable; el segundo, con el potencial del amor para generar lazo.

Para entender en qué medida el sujeto político aparece en la obra de Wittig en tanto sujeto de amor, me voy a centrar en las protagonistas de sus ficciones, respectivamente “Las amantes”, las “guerrilleras”, “lesbianas”, “amazonas”, y otras denominaciones, ya que estas son a la vez sujetos de amor y sujetos políticos. En su obra *Las Guerrilleras*, Wittig despliega esta perspectiva política del amor a través de las aventuras del sujeto protagonista del libro, *Ellas*, que son a la vez amantes y guerrilleras, y, si bien se trata de un sujeto colectivo y por ende político, la denominación no permite establecer una identidad común definitiva y absoluta. Así, Wittig nunca nos proporciona una “definición” de lo que caracteriza a este “Ellas”. Esta perspectiva atraviese otra de sus ficciones, el *Borrador para un diccionario de las amantes*, co-escrito y publicado junto con Sande Zeig en 1976. Como todo diccionario, este nos proporciona una serie de entradas para cada término. Pero, al contrario de lo que se podía esperar, la entrada “amantes” no nos permite obtener una definición clara: “Las amantes son aquellas que experimentando un violento deseo las unas por las otras, viven/aman, en pueblos”.⁹ Lo que define a las amantes no es tanto una identidad común, sino una práctica colectiva, la del amor, práctica que no responde a una lógica de la reciprocidad, sino a una lógica de la circulación (“las unas por las otras”).

Las prácticas de amor de las amantes se encuentran recogidas en el diccionario, y son en cierto modo infinitas: las encontramos por ejemplo en

⁹ Wittig y Zeig, 1981.

la entrada “guerras de amor” que “son las únicas guerras que tienen algún placer. El objetivo de las guerras de amor parece ser sorprender, asombrar, azorar, confundir a la amante, turbarla con precisión. Permiten desarrollar la tensión inherente al estado de amor en el campo del juego y de la diversión”; “Los juegos de las pequeñas amazonas, al igual que las guerras de amor, nunca son trágicos. Por eso se las llama las guerras felices”.¹⁰ Asimismo, la inestabilidad de la identidad (tanto colectiva como individual) se ve reflejada en la práctica erótica de la transformación o metamorfosis (que significa hacerse otro, convertirse en otro): “Muchas veces una amante amenaza tiernamente a su amante con pasar en el cuerpo de otro animal, cuando sostienen una guerra de amor. Ella le dice entonces “me haré serpiente sobre la tierra”, y su amante responde “yo me haré gata para asirte sin peligro”. Aquella que emplea la mayor celeridad en hacerse sucesivamente cordera, loba, yegua, pájara, de perseguida se convierte rápidamente en perseguidora, haciendo imposible cualquier regla de juego”.¹¹ Este último punto es importante: lo que nos sugiere aquí Wittig es que no hay un “orden” en los intercambios amorosos, ya que estos desdibujan las fronteras del sujeto y del otro, pero también del hombre y del animal, del hombre y de la mujer, etc. Si las amantes son el sujeto protagonista del texto, estas no se dejan nunca atrapar por la definición. Lo que las define como sujeto colectivo son las prácticas del amor. Esto me lleva al segundo punto, el amor como manera de hacer cuerpo.

Las prácticas del amor son indudablemente prácticas colectivas. El sujeto colectivo amantes no precede al encuentro amoroso sino que emerge a través de él. Una de las últimas entradas del diccionario nos invita a una relectura de la obra que asocia lo erótico con la cuestión ética y política: el diccionario define así el verbo “vivir”: “para las amantes, vivir y amar son dos conceptos absolutamente inseparables. Es necesario leer retrospectivamente vivir/amar”.¹² La dimensión colectiva del sujeto amantes se materializa en *casas, comunidades, tribus, pueblos*, toda una serie de significantes

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

que el diccionario ofrece para nombrar este común, pero que no agotan su esencia.

Esto nos invita a pensar el amor como un amor que se practica en el encuentro con el otro y, siguiendo a Lacan, que funciona como “el signo de que se cambia de razón, es decir de discurso”. Cambiar de razón es cambiar de lógica en nuestra concepción de lo común, gesto que podemos acercar al del psicoanalista Jorge Alemán que plantea en su obra pensar lo político a partir de la lógica lacaniana del no-todo. Podemos encontrar una ilustración de como el amor genera un común no-todo en el excelente libro de Malena Nijensohn, *La razón feminista*.

La razón feminista, hacia una erótica política no-toda

En su libro, *La razón feminista*, Malena Nijensohn ofrece un análisis del movimiento feminista argentino desde 2015. Inspirándose en la teoría de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Nijensohn analiza las transformaciones del colectivo a lo largo de los años, el devenir de las articulaciones con nuevas y diferentes demandas, las transformaciones del sujeto político. Nijensohn defiende una perspectiva en la que lo común se expresa como *interdependencia* de los cuerpos/sujetos, oponiéndose así a la concepción “liberal” del sujeto autónomo, racional, idéntico a sí mismo y del colectivo como un grupo de semejantes. Esta interdependencia se apoya en una constante tensión entre el individuo y el colectivo, tensión en la que el colectivo no anula al individuo, pero en la que al mismo tiempo el sujeto se construye *necesariamente* dentro de la red colectiva. Esta dimensión de interdependencia es también, creo yo, una intercorporalidad: lo común va surgiendo de los encuentros entre los cuerpos (en-corps) en las calles.

Nijensohn se pregunta cuál es la “razón”, la lógica, de lo que podemos nombrar “colectivo feminista”, esto es, qué tipo de desplazamiento dentro de nuestra comprensión de lo común produciría el feminismo. La razón feminista se diferenciaría así de la lógica del “grupo”, que se sostiene en la identificación fraternal, concepción clásica del pueblo en la democracia liberal. “¿Cuál sería la reconceptualización de la relación amigx/enemigx para una democracia feminista? Acaso lxs amigxs sean más bien

extrañxs, y así podría pensarse la amistad feminista como aquella que se sustrae de la figura del amigx anclada en la configuración fraternal de la democracia moderna”.¹³

Propongo aquí dar un paso más, sustituyendo la palabra amistad por el significante amor o amante. Ya que, como hemos visto con Cixous y Wittig, el amor introduce una modalidad de la relación que hace con la otredad sin excluirla ni reducirla a lo Uno. La otredad —lo *extraño*, lo *éxtimo*— sería así la dimensión constitutiva del lazo de amor como lazo político. En este sentido, mi propuesta política a partir del psicoanálisis lacaniano sería la de una erótica política feminista que articule las tesis de Lacan sobre el más allá del falo y la lógica no-toda con la necesaria renovación del Eros entendido en un sentido feminista. Una erótica política pondría en el centro del problema político no la identidad, lo semejante, lo Mismo, sino la Otredad, la diferencia, lo extraño y lo heterogéneo. Solo así, creo, el proyecto feminista puede presentarse como una verdadera alternativa en el campo de lo político, que aspire a construir otros lazos, otros encuentros, otros mundos.

Referencias bibliográficas

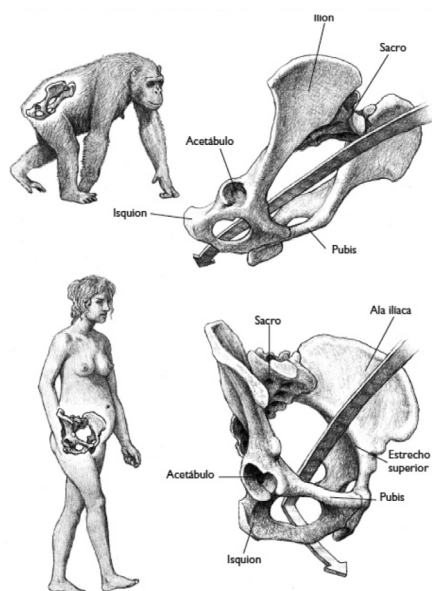
- Berger, A.E. (2016): *El gran teatro del género: identidades, sexualidades y feminismo*, Trad. Dolores Lussich, primera edición, s.l.
- Cixous, H. (1995): *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*, primera edición, Madrid, Barcelona, San José, Dirección General de la Mujer; Anthrope; Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Lacan, J. (1981): *El Seminario XX. Aún*, Buenos Aires, Paidós.
- ____ (2007): *Escritos*, México, Siglo Veintiuno.
- Nijensohn, M. (2019): *La razón feminista: políticas de la calle, pluralismo y articulación*, primera edición, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas.
- Wittig, M. y Sande Zeig (1981): *Borrador para un diccionario de las amantes*, Trad. Cristina Peri Rossi, Barcelona, Lumen.

¹³ Nijensohn, 2019.

El desamparo desmentido

Teoría de la evolución y psicoanálisis

Lidia Ferrari¹



Fuente: Ilustración de Mauricio Antón, Arsuaga (2001)

Intentaré transmitir una indagación en curso. En estos tiempos des-entusiasmantes, me encuentro entusiasmada a partir del encuentro con una conjetura de la teoría de la evolución. Los teóricos de la evolución es-

¹ Psicoanalista. Autora, entre otros libros, de *La diversión en la crueldad. Psicoanálisis de una pasión argentina* y *Decir de mujeres. Escritos entre psicoanálisis, política y feminismo*. Consejo de Redacción de #lacanemancipa.

tán de acuerdo que, en el proceso de hominización, el paso trascendental para la diferenciación entre primates y homínidos fue la bipedestación. La locomoción bípeda consolidó a un caminante sin fronteras que ocupó todo el espacio terrestre. Este complejo tránsito al bipedismo requirió transformaciones anatómicas que no han concluido. La que ahora me ocupa es la transformación anatómica imprescindible del cuerpo de las mujeres. El cambio morfológico del estrechamiento de la pelvis sumado a otro proceso evolutivo que hacía crecer el cráneo, condujo a dificultades en la gestación y el parto. Se denomina “dilema obstétrico” a la resolución evolutiva que privilegió los partos prematuros. Los que nacían prematuros tenían el cráneo más pequeño, lo que les daba más posibilidades de sobrevivir.² Por efecto de esta prematuración dos terceras partes del cerebro continuarán su desarrollo después del nacimiento y se alcanzará la maduración biológica en la juventud. Este ser desvalido y absolutamente dependiente del cuidado de los otros será determinante para la organización social del grupo que deberá ocuparse de esa cría.

Se trata de una conjetura fundamental por varias razones. Por un lado, aparece en la especulación evolutiva la presencia de las mujeres. Dean Falk, una antropóloga estadounidense nos advierte que es relativamente reciente que las mujeres hayan sido consideradas como propuloras de la evolución. Desde la época de Darwin “los hombres han sido vistos como los principales promotores de la evolución, debido a su papel hipotético en actividades como la caza, la fabricación de herramientas y la guerra”.³ Esta conjetura podría ser considerada equivalente a aquella sobre la cual Freud montó sus especulaciones acerca del origen de la cultura: el mito de la horda primordial. En el relato freudiano ese mito le permite explicar la fundación de la organización social humana sobre el parricidio de los hermanos de la horda. Rivalidad, venganza, celos

2 El dilema obstétrico es una hipótesis acerca de las restricciones impuestas por dos presiones evolutivas opuestas en el desarrollo de la pelvis. Por un lado, achicamiento del canal pélvico y por otro, el crecimiento craneal. Esto es el choque de dos fuerzas evolutivas. Eso ha concurrido a una dificultad del parto que no tienen los primates no humanos y, sobre todo, a la presión para un nacimiento prematuro para aumentar la posibilidad de sobrevivencia del neonato.

3 Falk, 2015.

masculinos, propiedad de las mujeres. Ese mito científico ya en época de Freud fue desestimado por la ciencia. Pero los efectos de la lectura freudiana siguen presentes.

La consecuencia principal de esta manera de nacer de la cría humana es la absoluta dependencia del Otro para su sobrevivencia. Nada nuevo bajo el sol diremos los psicoanalistas. Pero la cuestión es que esta manera dificultosa del nacimiento ha sido particularmente desmentida o ignorada en las narraciones heredadas. Me interesa indagar sobre las posibles huellas en relatos mitológicos, filosóficos y religiosos de esta conjetura científica que da un protagonismo central a la transformación anatómica del cuerpo de las mujeres.⁴

No es casual que esta conjetura surja en un contexto en que las luchas feministas también pasan por la interrogación y la elucidación del lugar de la mujer en la sociedad y en la historia de las ideas. En este sentido ubico a esta conjetura como lugar posible para reconsiderar algunos pensamientos o interpretaciones heredados. No para cancelarlos ni denostarlos, sino para poder entenderlos mejor

El psicoanálisis, de la mano de Freud y Lacan, ya ha considerado crucial para la constitución del sujeto este desvalimiento primordial. Freud, en su Proyecto de 1895 trabaja sobre la *Hilflosigkeit* (traducido como desvalimiento o desamparo) y que en 1926 será central para su concepción de la angustia y del origen de la religión. Lacan traduce la *Hilflosigkeit* como estar sin recursos frente al deseo del Otro y precisamente construye su Estadio del Espejo en relación al concepto de prematuración biológica. Dicha construcción permitirá entender el valor libidinal de la estructura imaginaria, del narcisismo, del proceso de las identificaciones y la centralidad del Otro en la constitución subjetiva. El Estadio del Espejo enuncia la discordancia entre la insuficiencia del organismo y la anticipación en una imagen unificada. Se pone en marcha la maquinaria ilusoria de la identificación, que va de un cuerpo fragmentado a un cuerpo unificado. Pero sabemos que se trata de una anatomía fantasmática de frágiles líneas.

4 La extensión de esta presentación me impide profundizar sobre la cuestión.

Podríamos decir que el edificio monumental de nuestra cultura se ha edificado también negando o repudiando la fragilidad en los cuerpos de las mujeres y los niños en el trance del nacimiento y la crianza. Y decimos los cuerpos, porque son los cuerpos los que son mortales. Se asienta así esa discordia entre una cría inerte y dependiente del Otro y esa imagen unificada que le brinda ese Otro y que con eso le dona la oportunidad de una renegación inaugural de su condición. ¿Se podría hacer una analogía entre esa trama singular en la cual es clave la desmentida del desvalimiento con la dificultad del ser hablante para escuchar esa fragilidad del cuerpo-mundo que ha sabido construir?

Entonces, la dependencia estructural al Otro parece desmentirse. Pero ese Yo que es Otro reclamará como de su propiedad la unidad que le fue donada. La agresividad desencadenada desde ese lugar narcisista será la moneda corriente de su relación al mundo y a la naturaleza.

En síntesis, el desconocimiento constitutivo del yo es una construcción intelectual ajena al propio sujeto que de esa construcción sólo retiene sus efectos, la de la ilusión de la autonomía. Esta ilusión de autonomía no será sólo una dote de cada ser humano que viene al mundo, sino que también será el material de diversas filosofías tanto como para la construcción narrativa contemporánea del *self made man*.

Ese gesto de desmentida del desvalimiento parece inaugurar la potencia de construir una relación ilimitada con el mundo. Hay allí las señales de esa vocación por lo ilimitado, la perfección y la eternidad. Como si la finitud, la imperfección y la propia mortalidad se debieran rechazar.

En nuestra época hemos alcanzado a discernir la catástrofe que procura el movimiento circular y sin límite de la acumulación del capital que parece hacer colisión con lo limitado de los recursos naturales. ¿Pero ese discernimiento será capaz de poner un límite a la devastación? Quizás debemos ser escépticos, pues los descubrimientos que para Freud habían provocado “heridas narcisísticas” a la humanidad, para Lacan, en cambio, no produjeron ningún progreso ni destitución alguna de ese narcisismo. Quizás la reproducción ilimitada del capitalismo y su rechazo a los límites, esté en deuda con ese salto decisivo de la evolución que, frente a la radical inermidad de su manera de nacer, construyó un poder simbólico que desplazó la materialidad del cuerpo y convirtió a los seres

vivientes (humanos y no humanos) en puros instrumentos para esa elevación. Hasta tal punto de desconocer que su poder se asienta sobre su frágil victoria frente al espejo.

Este mundo empeñado en desmentir el desvalimiento que lo constituye construye cada vez más prótesis para expulsarlo. Hasta llegar a este punto donde las cifras del desamparo de los seres vivientes son tan enormes que está en riesgo el hábitat imprescindible para la vida y donde hasta se habla de la extinción de nuestra especie. Sin embargo, sintomáticamente, aparecen discursos en los cuales este ‘hombre’ centro del universo está convencido —lo sostiene Yuval Noah Harari— que el desafío humano del siglo XXI es la inmortalidad y que en Silicon Valley se toman en serio alcanzar la inmortalidad a través de la Inteligencia Artificial. Ahora, los dueños del mundo están convencidos de haberse convertido en Dioses al borde de alcanzar la inmortalidad. Mientras, a su alrededor, proliferan los restos de los Reinos del Hambre.⁵

Insisto con la pregunta acerca de cómo se ha inscripto en la memoria humana este evento trascendente de la prematuración biológica que adeuda a los cuerpos femeninos la épica de la evolución humana. Sin esos cuerpos, con sus dificultades en hacer venir al mundo a los hombres que conducirían los destinos de todos, no habría historia. ¿Dónde podemos encontrar esas huellas o la ausencia de ellas?, ¿dónde han sido inscriptos los temores y angustias frente a la posibilidad de la muerte en el parto de la madre y del hijo? Pues la selección natural de la prematuración no ha sido suficiente para evitar el riesgo y las dificultades para la madre y el niño. En el neonato que salva a su madre naciendo prematuro se inscribe esa fragilidad de quien nace antes de tiempo.

Acерco brevemente algunas de mis indagaciones en curso. Para el derecho romano la mujer es reducida a ser un vientre, un vientre de naturaleza jurídica. Entonces ese vientre, como dice Jorge Alemán sobre el cuerpo en el capitalismo, sufre de un “violento ejercicio de abstracción

5 Pasolini. Profecía. “Alí de los Ojos Azules/ uno de los tantos hijos de los hijos,/ bajará de Argelia, en naves/ a vela y a remos. Vendrán con él millares de hombres,/ con sus cuerpos y los ojos/ de pobres perros de los padres/ sobre barcas varadas en los Reinos del Hambre.”

impersonal”.⁶ El acto de nacimiento será invisibilizado tal como hasta no hace mucho en nuestras sociedades, donde las mujeres eran las únicas que se ocupaban de los rituales del nacimiento y de la muerte, es decir, cuando el cuerpo se presenta en el más absoluto desamparo. *Los hombres se han retirado de esas escenas y las retiran de sus preocupaciones.*

En toda la civilización griega se prohíbe representar el instante del parto. Pero la excelencia de la muerte la logran el combatiente y la pariturienta cuando muere en el parto. Habría allí una simetría entre la guerra y el parto, pues sólo a ellos se les otorgará el favor de colocar su nombre en la sepultura. Pero no aparecen en las narraciones las madres engendrando hijas que a su vez serían engendradoras de los guerreros y los ciudadanos. Quizás en el psicoanálisis hayamos heredado algo de esa tradición cuando se ha podido pensar mejor el Edipo freudiano en la dialéctica de la rivalidad entre el padre y el hijo; o en los análisis del mito del nacimiento del héroe, donde se trata siempre de abuelos y padres que desean la muerte del varón por nacer que los amenaza con la usurpación.

La interrogación que surge es si el acto ignorado de la parición configura una invariante ligada a cierta condición humana que lo requiere para velar su inermidad primordial o se trata de la represión consecutiva a un orden patriarcal que invisibiliza el Eros de la reproducción y lo ubica como lugar de una división del trabajo.

Sócrates define en el Teeteto que su filosofía es como el “arte de partear” y recuerda a su madre partera Fenáreta. Pero el filósofo se ocupa de asistir a los hombres y su operación es dar a luz a las almas y no a los cuerpos. Para Nicole Loraux⁷ el cuerpo y la feminidad rechazados retornan en los filósofos griegos, pero al mismo tiempo desaparece lo femenino y el cuerpo, pues quedan al margen de la ‘edificación del paradigma filosófico’. El filósofo se dedica al alma y cuando se ocupa del cuerpo, lo hace para la empresa de la inmortalidad. Quizá podríamos construir un silogismo diverso del conocido “Todas las mujeres son mortales —Sócrates no es una mujer— Sócrates es inmortal”.

⁶ Alemán, 2021: 109.

⁷ Loraux, 2004.

Quiero terminar esta exposición con una frase de Jorge Alemán que me ha sostenido en esta empresa de aventurarme en estas cuestiones: Dice Alemán:

Finalmente es así: un discurso es más verdadero cuando sus riesgos lo acechan con más intensidad en sus posibilidades de hibridación, de dimisión o de destrucción de su esencia. El psicoanálisis no sería nada sin esta posibilidad, a cada paso, de extraviarse y de arruinarse, o de salir victorioso.⁸

Referencias bibliográficas

Alemán, J. (2021): *Ideología*, Ned, Buenos Aires.

— (2009): *Para una izquierda lacaniana, Intervenciones y textos*, Grama Ediciones, Buenos Aires.

Arsuaga, J.L. (2001): *La especie elegida*, Booket, Barcelona.

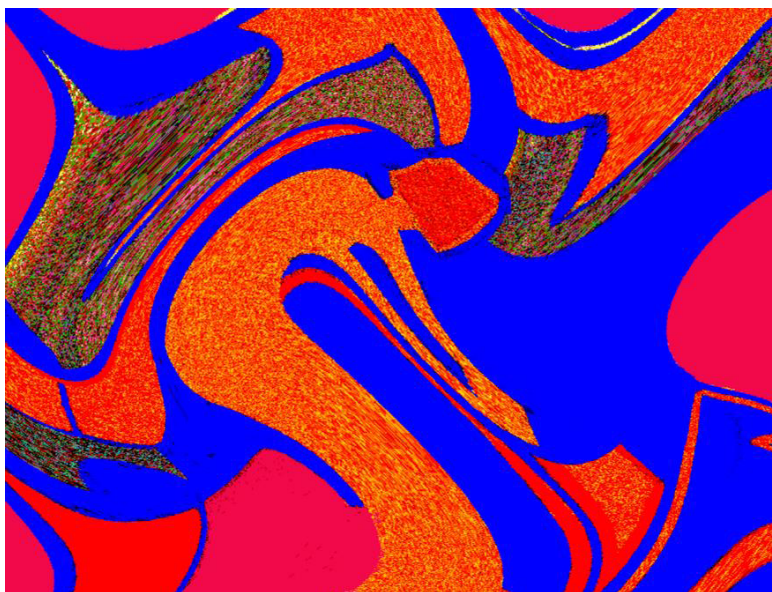
Falk, Dean (2015): *Lingua madre. Cure materne e origini del linguaggio*, Boratti Borinheri, Milano.

Loraux, Nicole (2004): *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Acantilado, Barcelona.

⁸ Alemán, 2009.

Un feminismo bíblico

Elina Wechsler¹



Fuente: Ilustración de Elina Wechsler

Antes fue Lilith, relatan las leyendas mitológicas hebreas. Antes de Eva (Java), “la madre de todos los vivientes”, Dios habría creado a esa otra mujer, aquella que quiso ser independiente del hombre y no pudo ser ya “esposa y ama de casa”.

¹ Psicoanalista didacta de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Autora de *Arrebatos Femeninos*, *obsesiones masculinas*, y otros libros.

Lilith, predecesora de Eva y del feminismo, ha sido excluida por completo de la Sagrada Escritura. El mito bíblico la ha borrado, exiliado de la Letra, ha transformado a Lilith —creada por Dios enteramente a diferencia de Eva, que salió de una costilla masculina— en una ausencia. Por fin Eva triunfará sobre ella, Lilith se exiliará del reino donde la desobediencia y el placer femenino es endiablado y prohibido. La madre habrá ganado sobre un cuerpo femenino gozante, regularizará imaginariamente su relación con la culpa, marcará el destino femenino privado de libertad: “Tu deseo será para tu marido”, dice Dios a Eva en el Génesis.

Pero Lilith, aunque reprimida de la Biblia retornará, aunque ya exiliada del Paraíso amoroso de Adán y Eva, lo que queda como resto luego de la pérdida del Gran Paraíso.

El Antiguo Testamento sólo recoge una pequeña parte de la riqueza mitológica hebrea, babilónica y sumeria. Las divergencias entre los mitos de la Creación I y II son un entrecruzamiento de una tradición primitiva y una sacerdotal posterior. Según el Génesis I, Dios habría creado al hombre y a la mujer a su propia imagen en el sexto día, Eva no existía aún. Según el Génesis II, Eva fue creada de una costilla de Adán. Este último mito carece de analogía en los mitos del Mediterráneo o Medio Oriente primitivo.

Sin embargo, Lilith es un demonio femenino que tiene una posición central en la demonología judía, babilónica y sumeria. Aparece también en las leyendas árabes como Karina o madre de los infantes.

En el Zohar, la Biblia de los kabalistas, escrita en arameo en el siglo XIII, Lilith ocupa dos roles: estrangular niños ajenos y seducir a los hombres que sueñan mientras duermen solos.

La primera versión hebrea que recoge el mito primitivo de la creación de Lilith anterior a Eva y su posterior huida al Mar Rojo, aparece en el Alfabeto de Ben Sira, texto midráshico —literatura rabínica agregada a los versículos bíblicos— escrito desde el siglo II al XII.

Lilith representaba seguramente a las mujeres cananeas, a las que se le permitía la promiscuidad prenupcial, promiscuidad que seguían algunas israelitas y que era duramente censurada por los profetas. A Lilith se la hace derivar de la palabra *llilitu*: demonio femenino, espíritu del viento.

En la etimología popular hebrea deriva de *lailil*: noche, lechuza. Salomón sospechó que la Reina de Saba era Lilith. Según Isaías, vive acompañada por sátiros en las ruinas desoladas del desierto.

Primo Levi, narrador y ensayista italiano, trae el mito en *Lilith y otros relatos*: “esta fábula pía e impía, entramada de poesía, de ignorancia, de agudeza temeraria y de esa tristeza incurable que crece sobre las ruinas de las civilizaciones perdidas”.

Lilith y su deseo

¿Acaso la libertad y el goce sexual es patrimonio de la búsqueda masculina, tal como pretendió imponer la ideología patriarcal? A Lilith, le interesa gozar a su manera; escuchemos la leyenda.

Entonces Dios creó a Lilith, la primera mujer, como había creado a Adán, pero utilizó sedimento en lugar de polvo...

Adán y Eva es el mito de la desigualdad imaginaria de la mujer al ser creada de una costilla masculina. Lilith habla, en cambio, de igualdad simbólica entre los sexos y diferencia en el material utilizado para su creación.

Sigamos escuchando la leyenda.

Adán y Lilith nunca encontraron la paz juntos, pues cuando él quería acostarse con ella, Lilith consideraba ofensiva la postura recostada que él exigía. “¿Por qué he de acostarme debajo de ti?”, preguntaba. “Yo también fui hecha con polvo y por consiguiente soy tu igual”. Como Adán trató de obligarla por la fuerza a obedecer, Lilith, airada, pronunció el nombre mágico de Dios, se elevó en el aire y lo abandonó.

Los ángeles la encontraron junto al Mar Rojo. “Vuelve a Adán sin demora, le dijeron, y si no te ahogaremos. Lilith preguntó: ¿Cómo puedo volver a Adán y vivir como una ama de casa después de mi permanencia junto al Mar Rojo?”²

Sigue habiendo, aunque los siglos hayan transcurrido, un atávico velo alrededor de la especificidad del goce femenino.

² Graves y Patai, 1969.

Vivimos en una civilización en que la representación consagrada (religiosa o laica) de la feminidad fue absorbida hasta hace muy poco tiempo por la maternidad.

La presencia de Lilith viene a trastocar el resto paradisiaco, la pareja complementaria primera. Y esta presencia será aún una amenaza para la descendencia, especialmente para los hijos varones.

Un rito que se realizaba en un tiempo en muchas comunidades judías para proteger al niño recién nacido de Lilith así lo muestra: se trazaba un anillo en la pared de la habitación donde nacía, y dentro de él se escribía “Adán y Eva. ¡Fuera Lilith!”. La amenaza de la otra presente y la defensa ritualizada.

La clínica psicoanalítica

Escuchemos ahora a tantas pacientes preocupadas permanente o cíclicamente por las otras, sean o no de pago, de las que goza el marido, sintiéndose en menos. ¿Qué les dará la otra que ellas creen no poder dar o recibir?

Una mujer gozante, una Lilith, libre de la posición toda-madre, aunque tenga hijos. Una mujer que imaginariamente goza y hace gozar siempre más.

El fantasma de esta Lilith, la amante, sobrevuela en los temores a perderlo, ser robada, engañada. Por otra parte, ¿qué escuchamos con regularidad de la amante del hombre?: su deseo de convertirse, al fin, en aquella misma esposa y madre. Ganar a Eva un lugar vivido inconscientemente como indestructible, lugar deseado y temido.

Eva y Lilith pelean por el hombre ubicándose en uno u otro mito. Algo de estas dos posiciones femeninas en relación a los hombres es de tal insistencia en el discurso femenino, más allá de la neurosis específica de cada mujer, que nos lleva a plantear si no se trata de dos mitos que configuran uno. Eva-madre versus Lilith de los infiernos.

Dos posiciones que atraviesan las mujeres con respecto al hombre y la incógnita sobre la otra mujer. Porque, ¿qué sucede habitualmente si Lilith logra, al fin, tomar el lugar de Eva? Recomenzará probablemente el duelo imaginario con otras posibles diabras que puedan quitarle su recién adquirido poder. ¿Poder de qué? De la retención mágica del hombre-falo, ideal

de relación sin fisuras, de ideal paradisiaco retornado desde las profundidades del deseo imposible de completud.

¿Qué poder tiene Lilith? se pregunta Eva. ¿Qué poder tiene Eva?, se pregunta Lilith.

Dos mujeres que se interrogan a través del síntoma sobre un mito dividido en dos que fecunda victorias pírricas, humillaciones, tormentos y hasta suicidios.

Freud nos habla de este conflicto desde el lado del hombre en su *Psicología de la vida erótica* (1910-1912):

La vida erótica de estos individuos permanece disociada en dos direcciones, personificadas por el arte en el amor divino y el amor terreno (o animal). Si aman a la mujer, no la desean, y si la desean, no pueden amarla [...], se acogen principalmente a la degradación psíquica del objeto sexual, reservando para el objeto incestuoso y sus subrogados la supervaloración que normalmente corresponde al objeto sexual [...], degradando a la madre, ganándola para objeto de la sensualidad.

Y también:

en la naturaleza misma de la pulsión sexual existe algo desfavorable a la emergencia de una plena satisfacción [...], a consecuencia del desdoblamiento de la elección de objeto y de la creación intermediaria de la barrera contra el incesto, el objeto definitivo de la pulsión sexual no es nunca el primitivo, sino tan sólo una subrogado suyo...

Pero precisamente la decidida antítesis entre “la madre” y la “prostituta” ha de estimularnos a investigar la evolución y la relación inconsciente de estos dos complejos, pues sabemos ya de antiguo que en lo inconsciente suelen confundirse en uno solo, elementos que la conciencia nos ofrece antitéticamente disociados [...], la diferencia entre la madre y la prostituta no es, en último término, tan grande, puesto que ambas realizan el mismo acto...

¿Qué sucede con este conflicto desde el lado de las mujeres? Si Freud da cuenta de que el deseo del hombre está escindido entre dos objetos, la madre y la prostituta, escisión imaginaria del objeto incestuoso materno

¿están exentas las mujeres de encarnar alguna de estas dos posiciones, fijarse en una de ellas, neurotizarse por el enigma de la otra? Las mujeres pueden sostener el fantasma masculino desde estos dos mitos.

Ser una mujer no se reduce, evidentemente, a ser la amante, pero frecuentemente la amante la encarna. Recordemos a la señora K. del historial de Dora. La mujer legítima no es, evidentemente, la madre, pero puede representarla inconscientemente.

La figura de la amante del hombre ha tomado una dimensión mítica, figura que tantas veces es un secreto a voces de la estructura familiar.

A través de Lilith, algo de la pregunta sobre el goce femenino se perpetúa, y a partir de Eva, algo de la pregunta sobre el goce fálico de la madre se deja oír.

La mitad de un reparto mitológico. No parece tratarse de dos tipos de mujeres, sino de un mito que las contiene a ambas como las dos caras de una misma moneda.

¿Quién no ha escuchado a modernas Evas referirse a la amante como a “esa puta”? ¿Quién no ha escuchado a Lilith provocando a la otra? ¿Crees que, por ser su mujer, eres La mujer?

Un mito que habla del complejo

¿Habremos entonces de hablar de una mitología femenina particular, que no excluya los avatares del deseo, la problemática del ser y del tener en femenino sin descentrarnos de los pilares de la teoría psicoanalítica?

Abundan en los escritos psicoanalíticos los trabajos sobre el enigma, lo decible e indecible del goce femenino, su plus gozar. Si este plus gozar es referido al goce femenino conduciría a ese otro goce No- Todo fálico que especifica Lacan en el Seminario XX. Entre las mujeres éste es habitualmente un punto de llegada muchas veces excepcional.

Cada uno, cada una, goza sexualmente como puede. No se trata de legitimar un placer más que otro, sino de poder decir algo sobre este fenómeno.

Las mujeres acceden o no a ese otro goce a partir de una condición peculiar, la posibilidad de erotizar todo el cuerpo más allá de lo fálico.

Algunas lo logran; otras, no, más allá de la constelación patológica particular (histéricas, obsesivas y psicóticas con presencia de ese goce-otro y mujeres con los mismos cuadros absolutamente frías).

Volviendo al mito, esta privilegiada triangulación (Adán, Eva, Lilit) nos lleva a otra escena, la edípica. Sigamos a Freud: cuando una hija se dirige al padre, luego de la desilusión fálica, entra en disputa con la madre; si el cambio de objeto se produce, la niña activará la disputa edípica con su madre. Madre e hija tendrán una relación ambivalente que puede llegar al estrago, tal como lo formuló Lacan.

Pero, ¿se dirigirá la niña al padre por la herida de no haber recibido un pene de la madre? —hipótesis freudiana— o la dolorosa caída de comprobarse como no-falo, no todo para la madre, la impulsará hacia el padre para ser causa de su deseo? Allí reencontrará la niña a Eva como rival y el deseo específico de los personajes en cuestión y la imaginaria en torno de él marcarán su particular devenir como mujer.

¿Quién tendrá la respuesta al enigma femenino? Otra mujer, será la respuesta por antonomasia de la histeria.

Muchas mujeres, identificadas con la madre en tal posición, podrán sentirse satisfechas de la maternidad (que es del orden del tener, como todos los logros fálicos), pero no acceder por ello a la posición femenina que excede la posición materna.

Castración y escollos femeninos

La castración se efectiviza cuando el niño percibe que el deseo materno se dirige hacia otro lado, que lo destituye, y resitúa el enigma del falo. Falo que designa en la teoría el significante de la falta, aunque en la etapa fálica sea el tener pene su visible sostén.

Sabemos que no se puede satisfacer lo que la realización incestuosa pide; en su lugar habrá goce del síntoma.

Es aquí donde tantas mujeres tropiezan con un síntoma peculiar: el de la producción intelectual, o producción en general, más allá de la producción de un hijo, condicionada por una confusión inconsciente entre pene y falo (“si no tengo pene, nada tengo, sólo puedo producir... hijos, como Eva”). Castración imaginaria, seguramente, pero también seguramente eficaz aun en nuestro tiempo donde la independencia femenina en todos los órdenes se verifique mucho más que ayer.

Si una niña queda atravesada por la castración imaginaria podrá aborrecer inconscientemente su falta toda la vida dando lugar a la queja histérica. Si identificarse con Eva es identificarse con un ser castrado e inútil, el pene - falo dejará a los hombres en más, y a ella, junto con su madre y las otras mujeres, en menos.

Escollos para la actividad, escollos para el goce sexual también son síntomas masculinos, pero no deja de llamar la atención lo pregnantes que son en las mujeres tales logros.

Ser Lilith a costa de la maternidad, ser madre a costa de Lilith, ser una mujer que produce a costa de la sexualidad: cuántas mujeres demandan análisis por esas dicotomías.

Si una mujer vuelve a imaginarizar el falo a través de la ecuación freudiana hijo = falo, no sorprende que libidinalmente se aleje del hombre, dicotomía tan habitual que nos devuelve al mito: o Eva o Lilith.

Un cuerpo en el que se crea la vida, que puede anidar otro cuerpo, marcado por el No-todo fálico. Avatar que se articula permanentemente entre dos posiciones Madre-Amante, balanza que se inclina hacia uno y otro lado.

Goce múltiple, descentrado, trabajoso camino libidinal más allá de las modalidades neuróticas de cada mujer y las vicisitudes de cada una en singular.

Referencias bibliográficas

- Freud, S. (1908): *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. Buenos Aires. Amorrortu Editores, vol. IX. 1976
- (1910): *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*. (*Contribuciones a la psicología del amor I*), Buenos Aires, Amorrortu Editores, vol. XI, 1976.
- (1912): *Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica*. (*Contribuciones a la psicología del amor II*), Buenos Aires, Amorrortu Editores, vol. XI, 1976.
- (1912) *Aportaciones a la psicología de la vida erótica*. Buenos Aires, Amorrortu. Vol. XI. 1976.
- Graves, R. y Patai, R. (1969): *Los mitos hebreos. El Libro del Génesis*, Buenos Aires. Ed. Losada.

- Lacan, J. (1984): “*La pregunta histérica*” en *El seminario. Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires, Paidós.
- ____ (1986): *El seminario. Libro 20. Aún*, Barcelona, Paidós.
- Wechsler, E y Shoffer, D. (1993): *La metáfora milenaria. Una lectura Psicoanalítica de la Biblia*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Wechsler, E. (2021): *Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas*. Editorial Letra Viva. Buenos Aires.

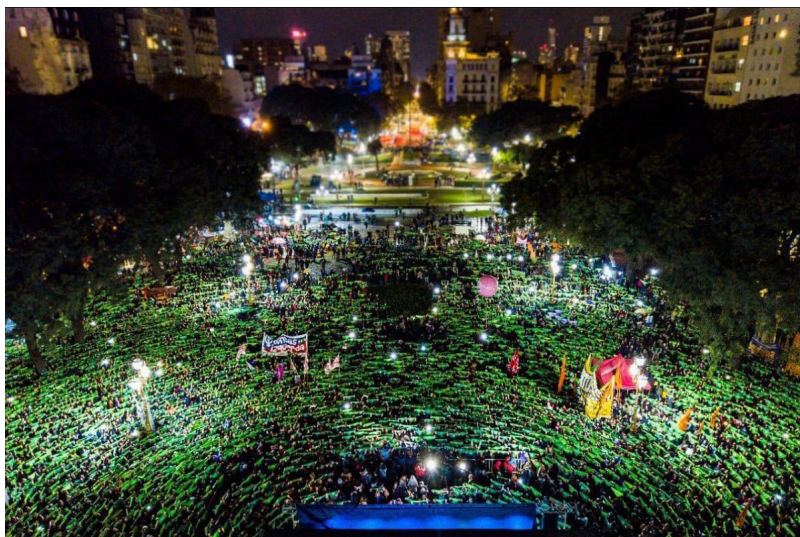
SECCIÓN 3

Feminismos y populismo



Las populistas somos feministas¹

Paula Biglieri² y Luciana Cadahia³



Fuente: Gentileza de Babel

1 Este artículo constituye el capítulo 7 del libro *Siete ensayos sobre el populismo*, Biglieri y Cadahia, 2021.

2 Doctora en Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México). Responsable de la Cátedra Libre Ernesto Laclau de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

3 Doctora en Filosofía (Universidad Autónoma de Madrid). Profesora asociada del Instituto de Estética de la Universidad Católica de Chile. Autora entre otros libros de *El Círculo Mágico del Estado: feminismo, populismo y antagonismo*.

Imaginemos el futuro

En nuestra actualidad experimentamos grandes dificultades para volver a entusiasrnos con imágenes de un mundo que todavía no existe. Nuestras referencias a las emancipaciones por venir están completamente atravesadas por nuestro pasado. Más precisamente, por aquellos imaginarios que han configurado la idea de lo que hoy somos. Pero muchas veces nos olvidamos de problematizar qué tipo de relación deseamos establecer con ese pasado que prometía la emancipación y que delimita las formas políticas de nuestra sensibilidad contemporánea. Tendemos a reproducir una relación demasiado espontaneísta que va una y otra vez del entusiasmo al fracaso, oscilando viciadamente entre la reivindicación nostálgica de imágenes gastadas y el desencanto repentino ante la imposibilidad de volver a vivir en ellas. Aún más: pareciera que esta circularidad terminara siendo cómplice del *ethos* neoliberal, como si labrara nuestra inteligencia sensible hasta dejarla atrapada en un puro inmovilismo que clausura cualquier idea de futuro. ¿Acaso no es la ausencia de futuro la gran imagen espontaneísta y, paradójicamente, duradera de nuestro presente? Además de esta ausencia de imaginación, descubrimos, incluso con perplejidad, que los actuales poderes reaccionarios han sabido reciclar esas mismas imágenes emancipadoras, convirtiéndolas en pastiches afectivos y movilizando a los sectores populares hacia sus propios fines reaccionarios. Todo esto nos lleva a preguntarnos si nos habremos olvidado de cómo imaginar el futuro o si estamos asistiendo a una transformación aún por descifrar en nuestra relación con el pasado, las imágenes y nuestra sensibilidad. Con esta pregunta no se trata de evadir la realidad, al contrario, se busca ir al corazón de lo existente, es decir, se apunta a una serie de imágenes del pasado o de indicios que, forjándose a contracorriente del *ethos* convencional de la izquierda, nos ayuden a vincularnos de otra manera con nuestros futuros cancelados.

En esa dirección, nos parece que tanto la figura de lo femenino (problematizada, reapropiada y cuestionada por las luchas feministas)⁴ como la

4 Existe un fructífero debate entre las teóricas de la diferencia sexual (Irigaray, Cixous, Clément), las pensadoras de la diferencia antisexual (Plaza, Wittig y Delphy), las pensadoras de la teoría

figura de lo popular (construida desde del populismo) nos pueden dar las pistas para imaginar lo que todavía no tiene lugar. Escogemos estas figuras porque nos interesa resaltar varias cuestiones. En primer lugar, y siguiendo a Braidotti, las figuras pueden funcionar como “personajes conceptuales” de una escena —sin que ello niegue la existencia de otros personajes— que

queer o teoría de género (Braidotti, Butler) y las feministas lacanianas (J. Copjec) alrededor de la posibilidad o no de usar expresiones como “femenino” o “mujer”. Nos parece que términos como “femenino” o “mujer” están completamente superados si los asumimos como un dato, un hecho biológico o una esencia metafísica de carácter ahistórico que determinaría de forma esencial una sociedad dividida entre “hombres” y mujeres” —con toda la serie de asociaciones históricas asignadas a cada género—. Sin embargo, si pensamos “lo femenino” o “la mujer” desde el interior de los debates de las corrientes que acabamos de mencionar en tanto una posición política, existen posturas encontradas y no se trataría de un debate superado. Más aún, nos parece interesante seguir algunas de las reflexiones de Rosi Braidotti y Joan Scott (aunque no nos comprometamos con sus presupuestos ontológicos de la diferencia afirmativa en clave derrideana y deleuziana), quienes consideran que “no es la autodenominación deliberada la que nos permitirá encontrar la salida a la prisión del lenguaje falocéntrico” (Braidotti, 2004: 96). Por eso, renunciar al uso de expresiones como “mujer” o “femenino” —y buscar otras categorías para pensar los problemas— no supone una transformación automática de las estructuras materiales de poder a las cuales los antiguos nombres estaban asociadas (Scott, 1996: 265-302). Más aún, añadimos nosotras, muchas veces se producen debates muy sofisticados dentro de la academia que terminan por distanciarse del ámbito de las luchas políticas concretas y de los términos que estas mismas luchas usan para expresar su malestar y buscar una transformación social. Como si la elección de nombrarnos de otra manera nos liberara automáticamente de las ataduras socio-históricas que escapan al nivel de la conciencia y pudiéramos controlar, a través del mero acto de nominación, el ser de nuestra subjetividad. Esto no quiere decir que no haya un juego desafiante en empezar a nombrar las cosas de otra forma, al punto de que exprese lo experimental y performativo en el orden del ser. Pero ese juego experimental no tiene por qué ir en desmedro de que se sigan usando expresiones como “mujer” o “femenino”, ni tampoco quiere decir que el uso de estas expresiones conserve una metafísica patriarcal. Quizá el problema esté en creer que con el nombre se agota toda nuestra identidad y que una vez nombradas las cosas de otra manera es posible recuperar la pureza del ser. Quizá el secreto de la emancipación no esté tanto en asignar el “nombre correcto” como en los movimientos del pensamiento que propicia el uso contaminado y no totalizador que hacemos con las palabras para nombrar el mundo. Por un lado, por que usar expresiones como “mujer” o “femenino” no tiene por qué significar que todas las mujeres sean iguales o que nos estemos refiriendo a una identidad naturalizada de manera mecánica. Y, por otro, porque puede funcionar como una plataforma de acción política por y para las mujeres, entendida no ya como el nombre de una identidad previamente dada sino como una posición relacional a construir colectivamente. Es decir, una posición del sujeto en sentido político y militante que asume la sedimentación histórica y, al mismo tiempo, la contingencia e indeterminación que le es propia para toda práctica transformadora.

“iluminan aspectos que hasta entonces constituían puntos ciegos de la propia práctica” y que “se encuentran materialmente inscritos en el sujeto”.⁵ En segundo lugar, porque estas figuras expresan una paradoja constitutiva cuyo carácter contradictorio no busca ser “superado” sino trabajado de otra manera. Es decir: lo femenino y lo popular expresan tanto el lugar de una opresión (sedimentada históricamente) como una posición política (una posibilidad emancipatoria). Y, en tercer lugar, las figuras, al tener la particularidad de poner a funcionar tanto la inteligencia como la sensibilidad, son capaces de afectarnos de tal modo que nos movilizan para la acción política. Así, nos hacemos eco de la recomendación de Nancy Fraser en el prefacio a *Un feminismo del 99%*, cuando nos advierte

que el feminismo es solo un movimiento social, que necesita coordinar sus reclamos y propuestas con el resto de movimientos, los cuales deberían ir también en la dirección del 99%. No debemos considerar al movimiento feminista, forzosamente, como la posición privilegiada para la acción política, ni como el nuevo sujeto histórico de emancipación. El feminismo es esencial, pero tiene que ser parte de algo mayor, de un proyecto político aún más amplio.⁶

No obstante, acordamos con que el feminismo negro ha advertido durante muchos años sobre la necesidad de conectar las opresiones de clase, raza y género al mismo tiempo.⁷ Por otro lado, nos reconocemos en cierta tradición del feminismo latinoamericano que ha comenzado a pensar la necesidad de reconectar la militancia feminista con el campo popular y la posibilidad de un Estado feminista posneoliberal.⁸ Pero, a pesar de ello, pareciera que cuando intentamos pensar el feminismo junto al populismo algo colisiona, puesto que resulta difícil imaginarlos juntos como parte de una misma lucha política, creando una escisión que debilita la fuerza emancipadora que organiza a cada lucha individual.⁹ Si nos preguntamos por los desencuentros

⁵ Braidotti, 2005: 27.

⁶ Fraser, 2018: 12.

⁷ Carneiro, 2000: 27-32; Curiel, 2016: 46-55.

⁸ Álvarez, 1998: 89-134; Carosio, 2014: 229-252; Rivera Berruz, 2018.

⁹ Cadahia, 2019.

entre el feminismo y el populismo, nos parece que para el caso del feminismo el rechazo viene experimentado por parte de ciertas tradiciones feministas tanto latinoamericanas (autonomistas, comunitarias y/o spinozistas)¹⁰ como europeas (propias de las teorías de la diferencia)¹¹ que expulsan el antagonismo (y, por tanto, la negatividad) al momento de configurar su propia apuesta política.¹² Consideramos que este rechazo al antagonismo y la negatividad se encuentra arraigado tanto en los feminismos de la diferencia europeos como en los feminismos autonomistas latinoamericanos. Para el primer caso nos referimos a las apuestas feministas ancladas en la teoría de la diferencia, *l'écriture féminine* o cierta renovación de las teorías *queer* y de género, que asumen la diferencia ontológica en su dimensión constitutivamente afirmativa y sin pasar por el juego de la negatividad. Entre sus representantes más importantes se encuentran autoras como Luce Irigaray, Rosi Braidotti o Paul Preciado,

10 Es importante notar que el feminismo en América Latina ha tenido su propia evolución. En ese sentido es caracterizado por cuatro momentos u "olas" cuya genealogía no coincide con la europea o la norteamericana (Rivera Berruz, op. cit.). La experiencia colonial y la condición periférica dentro del escenario geopolítico ha marcado una singular deriva tanto en el pensamiento como en la praxis feminista latinoamericana. Actualmente, pareciera haber una nueva reorganización del campo feminista envuelto en dos grandes cuestiones. Por un lado, la necesidad de articular la pluralidad de feminismos en América Latina (autonomistas, militantes, negro, indígena, lesbiano y *queer*) con las luchas del campo popular (clase y raza) y, por otro, la necesidad de repensar el tipo de vínculo que ha habido entre el feminismo y el Estado o las instituciones, por fuera de la lógica consensual del neoliberalismo. Y aquí es donde se inscribe nuestra reflexión, a saber: cómo pensar al feminismo dentro del campo popular, por un lado, y la capacidad para configurar un Estado feminista y popular, por otro. Esta aproximación que planteamos resuena con los trabajos de feministas como Sueli Carneiro, María Luisa Femenías, Sonia Álvarez, Alba Carosio y Marlise Matos y Clarisse Paradise, entre otras.

11 Asumimos que esta crítica a la negatividad por parte de las feministas de la diferencia se expresa muy bien cuando Braidotti rechaza el papel que cumple este concepto en propuestas como las de Butler o Žižek. Según la autora, el papel de la negatividad conduciría a una especie de melancolía que se volvería incapaz de proponer una transformación social (Braidotti, 2005: 73-86). Nosotras rechazamos esta identificación entre la negatividad y la melancolía inmovilista. Consideramos que esto no se encuentra en la propuesta ética de Butler. Y que, al igual que en Butler, autores como Laclau ayudan a pensar justamente la emancipación desde la negatividad o vacío constitutivo del sujeto (o ser de lo social).

12 En relación con la perspectiva del feminismo decolonial o poscolonial, encontramos los trabajos de María Lugones (2011: 105-19), Rita Segato (2013), Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), Silvia Rivera Cusicanqui (2018), o María Galindo (2004).

quienes recogen las apuestas deleuzianas y derrideanas de pensar la diferencia desde sí misma y más allá de la negatividad propia tanto de la dialéctica de la diferencia y la identidad como de cierto legado lacaniano. Por feminismo autonomista nos referimos a las apuestas feministas posmarxistas que recogen, en autores como Michael Hardt, Antonio Negri o Gilles Deleuze, las relecturas actuales de la potencia, el deseo y lo común en Spinoza para pensar la emancipación. Y, también, a las autoras que trabajan el problema del feminismo comunitario como alternativa a la herencia colonial. Además, tanto el feminismo posmarxista como el feminismo comunitario tienden a establecer toda una serie de oposiciones que pareciera definir de antemano cuáles son los lugares privilegiados para la emancipación y cuáles no. Así, el Estado, la representación, los partidos políticos, la figura del líder y la confrontación, por una parte, suelen quedar del lado de la abstracción y el patriarcado y, por otra parte, la vida común, la inmanencia, las nuevas formas de organización feministas y el cuerpo, quedan del lado del feminismo emancipador. Posiblemente la coincidencia que podamos encontrar entre el feminismo de la diferencia europeo y el feminismo autonomista latinoamericano sea su concepción afirmativa del deseo, que toma distancia del deseo como negatividad propia de la tradición hegeliana, lacaniana o, incluso, populista. Sin ir más lejos, Verónica Gago en su último libro, *La potencia feminista*, contrapone la articulación populista a la dinámica feminista y asume que en “las luchas feministas hay una perspectiva antineoliberal con capacidad de ir más allá de la articulación política populista”.¹³ Para poder sostener esta contraposición, Gago identifica las luchas feministas con la verdadera autonomía de las dinámicas asamblearias y les atribuye a estas una potencia afirmativa y expansiva que vendría a desbordar las pretensiones articuladoras de la teoría populista. Más aún, identifica lo asambleario con lo popular-comunitario para contraponerlo al supuesto popular-abstracto del populismo y poder hacerle una crítica desde la tradición feminista.¹⁴ En el caso del populismo, en cambio, el problema estaría en ciertas dificultades para pensar la feminización de lo

¹³ Gago, 2019: 209.

¹⁴ *Ibid.* Aquí Gago reitera toda la serie de prejuicios propios del autonomismo latinoamericano que analizábamos en el ensayo 3.

popular¹⁵ y el papel que le cabría a la categoría política de los cuidados en la construcción del pueblo.¹⁶ Es decir, se trata de las dificultades que muchas veces experimenta el campo popular cuando convierte las demandas feministas en un problema de segundo orden. O dicho en los términos del problema de los cuidados: cuando se le da prioridad a las contradicciones entre la producción social del valor (trabajo) y el capital y se omiten los tipos de explotaciones que genera la contradicción entre la reproducción social de la vida (cuidados) y el capital ¿Pero qué sucede si, en vez de ampliar la brecha entre el feminismo y el populismo —como pareciera hacer el texto de Gago— tratamos de deshacer este desencuentro y empezamos a explorar un vínculo entre el antagonismo y el cuidado?

Ahora bien, antes de desarrollar las hipótesis de este desencuentro y ofrecer una posible articulación, nos interesa explicitar un poco mejor en qué vamos a centrarnos para llevar a cabo esta tarea. En esa dirección, nos gustaría adentrarnos en la dimensión sensible o en el papel que desempeña la sensibilidad en la construcción de estas dos apuestas al mismo tiempo teóricas y prácticas de la política. Para ello, nos gustaría recoger algunas ideas de Carlo Ginzburg que nos pueden ayudar a propiciar una disposición con las imágenes de un modo quizá poco explorado. A esa disposición nos gustaría, siguiendo a Ginzburg, darle el nombre de “paradigma indicial”.¹⁷

Según Ginzburg, el paradigma de los indicios es la supervivencia de la práctica milenaria de la caza como lectura de huellas, una práctica que ha permitido construir toda narración o configuración del sentido a partir de

15 Por feminización de lo popular nos referimos a tres cosas. En primer lugar, a la necesidad de figuras de liderazgos impulsados por las mujeres. En segundo lugar, a la necesidad de construir imaginarios y rituales desde el deseo de las que han ocupado históricamente la “posición” de mujeres. Y, por último, al papel que han tenido las mujeres para poner en escena la contradicción capitalista de la reproducción social asociada históricamente con los cuidados (Fraser, 2015).

16 Si bien existe una bibliografía extensa sobre el problema de los cuidados y sus múltiples formas de abordarlo aquí nos interesa centrarnos en la idea de crisis de los cuidados propuesta por Nancy Fraser en su artículo “Las contradicciones del capital y los cuidados”. En esa dirección, asumimos la distinción entre reproducción social (cuidados) y producción social del valor (trabajo) como dos formas de experimentar la contradicción social con el capital dentro de la fase del capitalismo financiarizado.

17 Ginzburg, 2008.

la presa (o la cosa) ausente. Como ejemplo ilustrativo para caracterizar esta práctica, Ginzburg escoge la vieja fábula oriental *Zadig*, ya que allí se narra la historia de tres hermanos capaces de reconstruir, a través de una serie de indicios, un animal que nunca habían visto: el camello. Así, el paradigma indiciario se sostiene sobre la base de algo que, al no poder ser experimentado de manera directa, exige, curiosamente, el ejercicio de nuestra sensibilidad y de nuestra inteligencia para poner a funcionar la imaginación. Añade Ginzburg que este ejercicio indicial nos permite construir imágenes o figuras retóricas que no podemos encontrar de manera delimitada en el espacio sedimentado de la realidad social, de manera que “el hecho de que las figuras retóricas sobre las que aún hoy gira el lenguaje de lo descifrado, [...] puedan ser reducibles al eje prosístico de la metonimia”.¹⁸

A diferencia del paradigma positivista, donde se asume que las cosas son lo que son y que cada objeto coincide consigo mismo en un juego de verdad por correspondencia, el paradigma indiciario parece sugerirnos que las cosas no son lo que son, porque la cosa no puede coincidir consigo misma. Así, en su texto, Ginzburg identifica este paradigma con el ancestral saber médico de la lectura del cuerpo, las novelas detectivescas en Sherlock Holmes, el psicoanálisis de Freud y determinada forma de estudiar la historia del arte en Morelli. Son disciplinas o prácticas cuyo objeto de conocimiento escapa al mecanismo de la representación convencional. Solo podemos referirnos a la cosa a través de sus efectos: los síntomas, los indicios, las huellas. Recordemos que este paradigma funciona como una forma de conocer asumida desde el lugar de un no saber, de un saber conjetural. Dicho de otra manera: se experimenta a partir de indicios que permiten articular los afectos y la inteligencia en la producción misma del saber. Pero Ginzburg no solo identifica este saber con disciplinas de conocimiento formal, sino que llega a decir del paradigma indicial que “difundido por todo el mundo, sin límites geográficos, históricos, étnicos, sexuales o de clases [...] es patrimonio de los cazadores, de los marinos, de las mujeres, vincula estrechamente al animal hombre con las demás

¹⁸ *Ibid.*, p. 194.

especies animales”.¹⁹ Mediante esta cita descubrimos que se trata de un saber conjetural plebeyo que no busca ni puede ofrecer un cuadro acabado de la realidad y que tiene una base en la experiencia sensible que pone a funcionar diferentes planos de lo que hemos dado en llamar “lo humano”.

Pero también descubrimos que hay algo del orden de lo plebeyo y de lo femenino²⁰ operando en esta forma de conocimiento, es decir, una manera de habitar el no saber, la conjetura y la incertidumbre que propicia una serie de conexiones sensibles aún por explorar en toda su radicalidad. Más todavía, quizá la pregunta a la que apunta toda la propuesta de Ginzburg, y que él parece delimitar sin explicitarla del todo, sería la siguiente: ¿qué tipo de rigor —entendido como una forma del desciframiento que hace legible una apertura hacia el futuro— nos sugiere esta forma de pensamiento asociado históricamente a lo femenino y lo plebeyo? Seguir explorando esta posibilidad implica asumir, no obstante, como se señaló más arriba, la existencia de una serie de dificultades teóricas para vincular lo femenino y lo popular en clave populista. Como si los problemas del feminismo fueran por un lado y los del populismo por otro. Por eso, para propiciar una articulación entre ambas tradiciones, nos parece fundamental hacer dos cosas. Por un lado, preguntarnos si es posible asumir el antagonismo desde un determinado feminismo posmarxista²¹ y, por otro, si es factible descubrir una forma del cuidado en el interior del populismo. Consideramos que en la base de este desencuentro podrían estar las reivindicaciones feministas que obturan el antagonismo (y la negatividad) y las apuestas populistas que niegan el papel de los cuidados y la feminización de la política.

19 *Ibid.*, p. 221.

20 Cabe indicar que esta noción de saber tiene muchas resonancias con el concepto “política de la localización” propuesto por Adrienne Rich en la década de 1980 y recogido por Braidotti. Según Braidotti “La política de la localización significa que el pensamiento, el proceso teórico no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial. En otras palabras, la propia visión intelectual no es una actividad mental desincardinada; antes bien, se halla estrechamente vinculada con el lugar de la propia enunciación, vale decir, desde donde uno realmente está hablando” (R. Braidotti, *op. cit.*, 2004: 15).

21 Nos referimos a la posibilidad de un feminismo posmarxista que, en vez de inscribirse en una ontología afirmativa de la potencia, se asuma desde la tradición de pensamiento de la negatividad.

Feminismo sin cierre identitario

Desde hace un tiempo ha surgido un interesante debate político sobre la necesidad de *feminizar la política desde el ámbito de los cuidados*²² y, en esa dirección, no solo sería oportuno preguntarnos por el vínculo entre este nuevo lugar de enunciación político y la supervivencia del paradigma indicial plebeyo del que nos hablaba Ginzburg, sino también indagar hacia dónde nos conduce la irrupción de este *locus*, es decir, qué tipo de desciframiento supone al campo popular. Por eso, es importante pensar con mayor precisión el alcance de esta exigencia y revisar con más cuidado la pulsión de cierre de los conflictos y del sentido que podría haber detrás de esta posibilidad. Puestas las cosas de esta manera, existe el peligro de convertir la feminización de la política en una ética de los cuidados que, al politizar lo que históricamente se ha dado en llamar “lo doméstico”, corre el riesgo de convertir este ámbito de reproducción de la vida social en el único horizonte posible de lo político. A la vez que pareciera resaltarse una forma no conflictual de lo político, como si el conflicto y la escisión quedaran del lado masculino y la reconciliación y el cierre de los antagonismos de manera expansiva, del lado femenino. ¿Acaso la búsqueda de una afirmación en la existencia sin asumir la negatividad que nos hace lidiar con lo que opone no corre el riesgo de darle muerte a la política y obturar así el sentido que propició esta singular forma de lucha emancipadora? ¿Es posible pensar una idea del cuidado que incorpore dentro de sí el antagonismo en clave populista? Creemos que para ello debemos problematizar tres presupuestos

22 Carosio, 2014, *op. cit.* Hacemos referencia a varios debates que han surgido en las organizaciones políticas progresistas entre autoras latinoamericanas y europeas. Para un mayor estudio sobre este debate recomendamos el libro colectivo *Un feminismo del 99%* y el artículo de Clara Serra, Justa Montero, Xulio Ferreiro, Ángela Rodríguez-Pam y Silvia López Gil “Feminización de la política” (en *La circular*, www.lacircular.info/index.html%3Fp=781.html). Y también nos referimos a la crisis de los cuidados que planteó Nancy Fraser en su artículo “Las contradicciones del capital y los cuidados”. De todas formas, también recomendamos revisar una serie de debates clásicos del feminismo latinoamericano que considera un vínculo emancipatorio entre las instituciones y los cuidados, en autoras como Marta Lamas, Luisa Femenías, Sueli Carneiro, Léila Gonzalez y Sonia Alvarez. Este debate está muy bien explicado en el texto de Alba Carosio “Latin American feminism: ethical imperative for emancipation”, *op cit.*

que se encuentran, por un lado, en la base de cierta noción comunitarista de los feminismos latinoamericanos y, por otro, en la apuesta ontológica que autoras como Gago emplean para leer las nuevas dinámicas feministas en los términos de una potencia afirmativa que se expande desde sí misma sin necesitar la negatividad (antagonismos).²³ Estos presupuestos son: el autonomismo, la ilusión de inmediatez y la creencia en la corporalidad como lo otro del poder.²⁴ En lo que se refiere al primer punto, se considera que cualquier apelación al Estado o a las formas de representatividad operarían como un mecanismo de cooptación de la inmanencia propia de las luchas para la emancipación, por lo que resultaría necesaria la práctica de la autogestión, sin ningún tipo de mecanismo institucional o representativo. El segundo punto, asociado con el primero, consiste en creer que existen lugares previos a cualquier articulación, es decir, lugares que deben su existencia a sí mismos y que, por lo tanto, serían privilegiados para llevar a cabo las transformaciones sociales. A su vez, al no estar articulados por las formas clásicas de la política se ubicarían como lo otro del poder. Finalmente, ese lugar previo a cualquier articulación y libre de la cooptación estatal no sería otra cosa que el cuerpo y los afectos expresados en sus múltiples diferencias afirmativas (sin negatividad constitutiva) y que cualquier intento de articularlas en una unidad no sería otra cosa que enredarlas en las trampas del poder.

En ese sentido, es importante advertir que la cuestión de los cuidados vinculados a esta filosofía de la potencia afirmativa pone en escena un viejo problema de la filosofía moderna, a saber: el problema de la comunidad. Recordemos que la emergencia de la figura del individuo —entendida como una fuerza disgregadora de la unidad indiferenciada de la comunidad— generó una clásica tensión entre la libertad del individuo y la disolución del tejido social, lo cual se traducía como el peligro desintegrador de la comunidad. Ante eso emergieron diferentes clases de respuesta que

23 Aquí hacemos alusión a los feminismos comunitarios y a los feminismos posmarxistas afirmativos que comentamos más arriba.

24 Si bien estos presupuestos fueron trabajados en el ensayo 3, en el que exploramos los límites del autonomismo, aquí nos interesa recordar rápidamente sus problemas desde el punto de vista del feminismo que nos interesa explorar.

oscilaban entre una nostalgia ante la unidad perdida, el intento de recomponerla, la aceptación de la era del individualismo y la transformación del sentido de la comunidad.

Podríamos decir que la traducción contemporánea de esta problemática parece ser entendida como una dicotomía inconfesada de género, a saber: lo femenino como el lugar de la recuperación del sentido comunitario o la posibilidad de la vida en común —a través de los cuidados o la reunión afectiva y expansiva de los cuerpos—, y lo masculino con el elemento disgregador mediante la perpetuación del antagonismo, el poder y la jerarquización de lo social. El gran inconveniente de asumir los cuidados desde una perspectiva asamblearia²⁵ o comunitaria²⁶ descansa en que esta expansión afirmativa —desde sí misma y para sí misma de manera inmanente— no explica cómo se producen estas articulaciones ni en qué medida son deudoras del conflicto interno que las organiza y, por sobre todas las cosas, parecieran expresar una ausencia de solidaridad e imaginación política con otras instancias de la lucha política. Es como si repitieran la ingenuidad de creer que hay sujetos privilegiados para la emancipación, formas superadas de la lucha política —como si los sindicatos o el Estado fueran el resabio de un tiempo pasado— y, lo más complicado, como si supusieran que la contaminación de las luchas con otros sujetos o instancias va en desmedro de la verdadera emancipación. ¿No se corre el riesgo de asumir una completitud del sujeto —feminismo— que hace peligrar el carácter indeterminado y no garantizado de la militancia política? Frente a ello, nos parece que no se trata tanto de descubrir los lugares (o sujetos) privilegiados para la transformación social sino, siguiendo a Fraser, de reinventar en la praxis política la distinción entre la reproducción (cuidados) de la vida y producción (trabajo) del valor social sin sacrificar el horizonte emancipatorio ni tampoco la protección social que puede ofrecer una lectura populista y feminista de las instituciones.²⁷ A nuestro entender, el problema no versa en la cuestión de los cuidados sino en la matriz autonomista —tanto

25 Gago, 2019, *op. cit.*

26 Rivera Cusicanqui, 2018, *op. cit.*

27 Fraser, 2015: 132.

comunitarista como ontológico-afirmativa— con la que se ha pensado el problema. En ese sentido, nos parece que es posible reflexionar sobre el rol político de los cuidados desde una matriz diferente que tome como punto de partida el antagonismo y que no asuma la politización de lo doméstico o lo comunitario como el único horizonte posible de lo político. Para ello, la noción de “perseverancia”, propuesta por la pensadora Joan Copjec, y la ética del “no-todo” planteada desde una izquierda lacaniana en autores como Jorge Alemán, pueden ayudarnos a darle forma a este vínculo.

En su libro *Imaginemos que la mujer no existe*, Copjec distingue entre dos tipos de pulsiones: la fijación y la perseverancia. Explora estas pulsiones mediante las figuras trágicas de Creonte y Antígona, identificando al primero con la fijación y a la segunda con la perseverancia. La primera pulsión tiene lugar a partir de la creencia de que una totalidad —u objeto perdido— puede ser restaurada. A su vez, la satisfacción que se experimenta por trabajar la cosa es dependiente de una idea de bien que organiza desde fuera sus acciones y prescribe la forma de su goce. Es decir, Creonte cree que hay una idea de bien a seguir (la cosa vista desde fuera) que puede ser encarnada en la figura del Estado y delimitada previamente por una identificación entre su discurso y el derecho. Se parte de la idea de que la acción viene a cumplir un fin (la idea de bien) y que las acciones del Estado, en cuanto siguen esa idea, van a ser capaces de restaurar la identidad perdida (o la plenitud de la comunidad). El problema, nos advierte Copjec, es que, como “la cosa” no puede ser restaurada, como la idealización del bien choca con la realidad de nuestras pulsiones, se deposita en un otro (Antígona) la responsabilidad de esa ausencia de cierre.

Así, el goce comienza a estructurarse como un *plus* que se consigue entre la idealización de la demanda y lo que realmente se obtiene, esto es, a través de la diferencia que organiza nuestra acción en los términos de una insatisfacción experimentada entre la idea de bien y la realidad de las cosas. De esta forma, Creonte es “impulsado por la idealización de la diferencia entre la satisfacción de la demanda y la que se puede lograr a través del trabajo”.²⁸ Es decir, es impulsado por un superyó (la idea de bien) que lo

28 Copjec, 2006: 77.

mantiene en constante estado de insatisfacción y su fijación gira alrededor de que algo se ha perdido por culpa de la irrupción de Antígona (femenino) en la escena; es decir, se obsesiona y trabaja una idea de conservación del Estado —proteger la cosa pública de Antígona—, que hace coincidir la fijación y la cosa perdida con la cual se identifica. Tal es su obsesión que lo vuelve indiferente a los “objetos disponibles”, es decir, a todo aquello que parece violentar su idealización del Estado. El trabajo de Antígona alrededor de su deseo, en cambio, “es impulsado por la satisfacción que le produce el amor que siente por su hermano —que aporta el empuje o las tensiones necesarias para actuar”—²⁹ y es esta acción alrededor de su pulsión la que recibe el nombre de *perseverancia*. Aquí, la acción no viene promovida por la idealización y fijación del bien, sino por un lazo amoroso que se construye mediante el deseo y que determina la autonomía de la acción y la posibilidad de cortocircuitar la dependencia desigual en el campo del otro —lugar de enunciación masculino— De manera que mediante la perseverancia nos abrimos a “un actuar en conformidad con lo real del deseo”³⁰ y sin anteponer una idea de bien que debería regir al sujeto.

Junto a Copjec, podemos afirmar que Creonte se *identifica* con la cosa pública y cree agotar allí, en su propia voz, todo lo que ella tiene para decirnos. Al confiarse en su *paso exclusivo* hacia la vida pública, se convenció de su *derecho exclusivo* a la cosa misma y confió en que solamente iba a ser expresada mediante una voz masculina. Pero la cosa (así fijada) no es más que un fósil, no tiene nada para decirnos más que el eco vacío de ese sí mismo expresado de forma unilateral (y naturalizado) como voz masculina. Si absolvemos a la cosa desde sí, y nos identificamos con ella, la cosa misma estará muerta. A diferencia de Creonte, Antígona no se identifica con la cosa porque sabe que es insustituible —su hermano es lo que es—. A lo sumo se atreve a *decir* la cosa públicamente, a decirle al público que hay algo irreductible (en el derecho, en el Estado, en la vida pública) que no puede ser sustituido por el acto mismo de nombrarlo. La perseverancia, en la forma de una acción, nos pone al resguardo de no identificar nuestra voz

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 75.

con la ley, tanto del lado masculino como del femenino. A fin de cuentas, Antígona es un movimiento que apunta al otro lado de nuestras fijaciones y preserva, desde el arcón de nuestros deseos, aquello que no puede ser sustituido —sino tan solo sublimado.

Lo interesante aquí es que mientras la pulsión de la fijación antagoniza mediante la creencia de que hay un bien a seguir, asumiendo desde fuera y a través de una idea de ley la articulación de lo político, la pulsión de la perseverancia antagoniza desde la necesidad de la construcción de un lazo amoroso, es decir, una forma de construir lo común a partir de lo irreducible. Llevado al terreno de la feminización de la política, a la brecha que pone en tensión lo masculino y lo femenino, si totalizamos a lo masculino como algo a erradicar desde lo femenino, lo femenino hablando desde sí mismo y para sí mismo, estaríamos fijadas en la misma forma masculina de proceder que Creonte, a saber: lo masculino como esa totalidad que viene a ser destruida por nuestra excepcionalidad totalizada. Una doble totalización que ahora se construye del otro lado del polo de quien ha sido históricamente oprimida. En cambio, si pensamos el antagonismo desde la pulsión de la perseverancia, la feminización de la política puede asociarse a la construcción de un antagonismo a partir de un lazo amoroso destotalizado. En esa dirección, la ética del no-todo es la posibilidad de pensar un feminismo como alteración de la lógica de la totalidad, cortocircuitando la biologización de lo femenino y lo masculino como hombre y mujer.

Esta lógica, heredera del psicoanálisis, y que ha dado en llamarse no-todo, asume la indeterminación de la realidad —la inexistencia de identidades previamente constituidas— como punto de partida del pensamiento, a la vez que entiende la dimensión ontológica de lo femenino y lo masculino sin reducirlo a la existencia fáctica y binaria de hombres y mujeres. De ahí la importancia, como mostró Judith Butler en su libro *El género en disputa*, de la necesidad de problematizar los peligros de los mecanismos identitarios propios de las luchas feministas que podrían terminar por reforzar los lugares asignados por el patriarcado.³¹ ¿Acaso uno de los grandes aportes del

31 Butler, 2007.

feminismo no consiste en decir que la distinción cosificada de hombres y mujeres es el resultado de la lógica totalizadora de lo masculino?

Cabe encontrar, por tanto, dos posturas *ante* lo masculino. Una asume la existencia de dos sexos completamente separados el uno del otro, como si la identidad de cada sexo tuviera una existencia propia dada por sí misma. Así, la eliminación de uno (el masculino) supondría la libertad del otro (el femenino). La otra, en cambio, se centra en el problema del amor (entre lo femenino y lo masculino) e invita a problematizar la clásica dicotomía “masculina” entre lo femenino y lo masculino. O dicho de otra manera, nos ayuda a entender el hecho de que ha sido el lugar de enunciación masculino el que ha tendido a crear una separación totalizadora y biologicista —positivada— entre los dos sexos.³² Asumir esa lógica argumental, esto es, creer que lo masculino, por su propia naturaleza, es algo a rechazar y destruir, no significa otra cosa que reproducir aquello que creíamos combatir. Desde el otro punto de vista, el femenino, lo femenino y lo masculino no son realidades —totalidades— previamente existentes, sino dos modos contaminados —el uno por el otro— de nombrar el antagonismo que nos constituye como sujetos. O, como dice Žižek, es el “reconocimiento de que mi identidad es fallida desde dentro por el otro”³³ y uno —femenino— y otro —masculino— no son más que la forma de expresarse la inconsistencia de la realidad destotalizada del cierre masculino, lo cual permite pensar al cuerpo de un modo desbiologizado y configurado por la tensión de estos dos lugares de enunciación.

Si hay algo realmente revolucionario en lo femenino, en esa forma sociohistórica expulsada del campo de lo masculino, si hay algo que el capitalismo no logra capturar ahí, es el movimiento de destotalización del deseo femenino hacia lo masculino, pero también la destotalización del lugar del deseo femenino cuando asume su propio derecho a materializarse en la vida pública. Desde este otro lado del deseo, entonces, lo femenino y lo masculino no son pensados como una simple “oposición” —propio del discurso masculino— sino como un sí mismo contaminado desde dentro

³² Irigaray, 2007.; Braidotti, 2005, *op.cit.*

³³ Žižek, 2013: 771.

por lo otro de sí,³⁴ cuya perseverancia va trabajando y dando forma a lo femenino y lo masculino desde una diferencia y unos procesos de identificación no idealizada por el punto de vista masculino. Así, si el deseo heteropatriarcal se configura como un repliegue identitario y totalizador de la palabra, la política y la razón, el deseo femenino, en cambio, saca a la luz la diferencia constitutiva que los organiza desde dentro.

Pero nos gustaría problematizar cierta fijación que parece estar presente en la ontología de la diferencia sexual de Copjec y que podría ser heredera de cierto resabio patriarcal en el corazón de la misma teoría psicoanalítica. En *Problemas teóricos, problemas políticos*, Paula Biglieri y Gloria Perelló se preguntan qué le sucede al pensamiento cuando asumimos, por un lado, que el patriarcado es una de las formas sociohistóricas de dominación más antiguas, y, por otro, que “el orden socio-histórico informa a aquellas categorías con las cuales pensamos lo ontológico”. Este cuestionamiento les permite elaborar la idea de que las categorías teóricas, al ser producidas en un determinado contexto socio-histórico, no pueden escapar de él. En palabras de las autoras: “estas categorías están “contaminadas” de contenidos ónticos porque solo así pueden ser inscriptas en el discurso dominante de la época”.³⁵ Esto les permite dar un paso más y preguntarse ¿en qué medida las categorías ontológicas del psicoanálisis no están contaminadas de patriarcado? Y, por tanto, ¿cómo “repensar las formulaciones teóricas en un universo simbólico que incorpore los nuevos modos de organización social resultantes de las conquistas de derechos igualitarios de los últimos años”?³⁶ Aquí, el punto de vista femenino o la feminización de lo político cumpliría una doble operación: desde el punto de vista óntico es la fuerza materialmente existente que nos permite cortocircuitar desde dentro el discurso totalizador del amo en la figura encarnada del hombre blanco heterosexual y dominador. Pero, desde el punto de vista ontológico, es una figura catacrética empleada para pensar cuando los nombres *fallan* (y desde la asunción misma de esta *falla* constitutiva).

34 Decir “lo otro de sí” no coincide con “lo otro de lo mismo” pero tampoco, como proponen las feministas de la diferencia sexual, con “otro de lo otro”.

35 Biglieri y Perelló, 2019.

36 *Ibid.*

Feminismo populista (o el antagonismo de los cuidados)

Ahora nos encontramos del otro lado del problema que habíamos planteado al inicio de este ensayo, esto es: cómo radicalizar el populismo desde el feminismo. Cabe señalar que en el ensayo 2 rechazamos la distinción entre populismo de izquierda y populismo de derechas. Y, a su vez, ofrecimos una interpretación de por qué creemos que el populismo es una forma de articulación de lo político en sentido emancipador antifascista. Lo que nos queda por explorar es si esa forma de construcción de lo popular, esa forma en que se configura una imagen fallida de pueblo, es capaz de trazarse a partir de los problemas actuales del feminismo. Para esto, vamos a pensar en dos imágenes actuales. Una de ellas es el movimiento *Ni una Menos* y, la otra, la afirmación de Cristina Fernández de Kirchner cuando expresa que “la patria es el otro”.³⁷

El significante *Ni Una Menos* es una expresión que comenzó a gestarse en las calles para exigir el fin de las muertes de mujeres por violencia de género. Más tarde, se hizo extensivo al rechazo de las políticas de ajuste y se amplió hacia una defensa global de la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Una de las consignas más conocidas ha sido “Anticonceptivos para no abortar. Aborto legal para no morir”. En principio podríamos pensar que se trata de una demanda específica que atañe a un grupo particular: las mujeres. De manera que algunos teóricos del pensamiento crítico y emancipador la consideran una exigencia secundaria en comparación con el resto de demandas que se inscriben dentro del campo popular. ¿Pero qué sucede si empezamos a pensar que esta demanda atañe a la configuración misma de lo que entendemos por campo popular y experimenta, a su vez, la fuerza para articular y sobredeterminar las otras demandas?

37 La primera marcha del *Ni Una Menos* tuvo lugar el 3/6/2015 simultáneamente en diversas ciudades de Argentina, aunque tuvo su epicentro en la Plaza del Congreso de la Ciudad de Buenos Aires. Mientras que la frase “la patria es el otro” fue pronunciada por Cristina Fernández de Kirchner en 2013, en un discurso en el que hizo referencia a la acción solidaria de los militantes populistas frente a las graves inundaciones acontecidas en la ciudad de La Plata en la provincia de Buenos Aires.

Lo primero que cabe señalar es que de todas las expresiones de luchas materialmente existentes en las calles, la de *Ni Una Menos* es la que mayor capacidad ha tenido para cruzar las fronteras nacionales. Si bien nació como un movimiento popular en Argentina, rápidamente se expandió por los diferentes países latinoamericanos y por otros continentes del mundo. Es decir, se convirtió en un significante internacionalista con la fuerza para convocar masivamente diferentes tipos de manifestaciones populares. Incluso, junto a otros movimientos feministas, puso en entredicho la celebración despolitizada que el *status quo* venía haciendo durante las últimas décadas del 8 de marzo como “día internacional de la mujer”, el cual parecía haber quedado reducido a la celebración vacía del lugar de la mujer en la sociedad. Contrario a ese proceso despolitizador, se logró reconectar con su mismo pasado de huelgas, a través del cual las mujeres protestaban colectivamente contra las formas de opresión del capitalismo y, a su vez, mostraban su rol desigual en la sociedad con respecto a los hombres. Todo lo cual nos devuelve hoy una imagen global, masiva e histórica de resistencias y luchas vivas contra el patriarcado.

Dicho en términos populistas: la huelga del 8M se expresa como capacidad de organizar una imagen o configuración antagónica de la sociedad entre los que buscan mantener esta forma de opresión y las que buscamos destruirla. Pero, más aún, nos permite entender que los femicidios, las políticas de austeridad contra las mujeres y el rechazo a la legalización del aborto no son un simple ataque caprichoso contra un colectivo particular, sino el límite mismo del patriarcado en tanto relación social dominante: la reproducción social de la vida. Es, en resumidas cuentas, un tipo específico de relación social donde las denominadas mujeres y los denominados hombres ocupamos una posición desigual. Y esa desigualdad se reitera en el campo popular y en sus formas de organización al momento de disputarle el terreno a los de arriba. De ahí que los sindicatos y los movimientos sociales y políticos plebeyos hayan sido espacios predominantemente masculinos, a pesar de que las formas de explotación hayan sido compartidas por esta “estratégica” división de géneros. Esto no significa desechar sin más estas históricas formas de luchas liderada por figuras masculinas, sino admitir que esta desigualdad “de género” permeó la estructuración del mismo campo popular. Y, sobre todo, significa admitir también que ha sido

desde ese mismo campo que se hizo imaginable la actual fuerza sociohistórica del feminismo. De manera que la fuerza de interpelación que ahora mismo tiene el feminismo es ya una reestructuración del registro simbólico del campo popular y, por tanto, una reconfiguración de los modos de producir la división antagónica de lo social entre las élites y el pueblo. Incluso a pesar de las estrategias fallidas de cierta élite por apropiarse del discurso feminista y reducirlo a una disputa competitiva por puestos de trabajo y redistribución del poder en el mercado laboral.

Populismo feminista (o la patria es el otro)

Una vez explicitada la necesidad de hacer de las luchas feministas una cuestión de primer orden dentro de la construcción del campo popular, tratemos de explorar un poco más el vínculo entre populismo y cuidado. Para ello vamos a partir de ese lazo de amor que mencionábamos en el apartado anterior a propósito de Antígona y que ahora nos gustaría recoger a partir del significante “la patria es el otro”. A nuestro entender, este significante funciona como el límite externo del fascismo. Sabemos de las grandes limitaciones que hoy tenemos para pensar el término amor, puesto que si bien es una palabra que no deja de circular, también es cierto que ha perdido su carácter colectivo, replegándose al ámbito de lo privado e individual. Pero no hay que olvidar cuán importante se volvió este término ante la trágica experiencia moderna de la totalidad perdida. Si leemos retrospectivamente el uso dado a esta palabra por pensadores como Hegel, descubrimos que el amor es una manera de lidiar con lo que se opone, puesto que lo otro, lejos de ser asumido como algo a eliminar, es concebido mediante el juego de la conservación y cancelación de sí, esto es, saberse en lo otro de sí. ¿Acaso la pulsión emancipadora del populismo no reactiva ese viejo problema del amor y lo devuelve al ámbito de lo colectivo?

Profundicemos un poco más en esta lógica articuladora del populismo a partir del amor. Allí no se parte de la idea de una identidad previamente dada, sino de la posibilidad de construir un nosotros colectivo (sí mismo) desde lo otro de sí. En el fascismo el “sí mismo” solamente puede existir, por un lado, en su negación y rechazo de lo otro y, por otro, como algo previamente dado. Por tanto, es un trabajo de sí donde lo que se opone es

lo otro a destruir porque solamente así se podría lograr la completitud del ser. Desde esta perspectiva, trabajar lo que se opone significa dominar y destruir eso que se ha concebido como “lo otro”. La relación de sí mismo se concibe, por tanto, como una relación de propiedad como dominio de sí sobre uno mismo, las cosas y los demás. Mi identidad se constituye mediante una idea de dominio. Soy en tanto domino y lo otro amenaza ese dominio de mí. La lógica articuladora del populismo en su estructura emancipadora, en cambio, propone otra relación de sí. Plantea otro trabajo de sí, otro trabajo con lo que se opone. Nos atreveríamos a decir que se afirma desde un cuidado de sí como lo otro de sí.

Consideramos que, en la frase expresada por Cristina Fernández de Kirchner, “la patria es el otro”, encontramos las claves para pensar esta idea del cuidado como lo otro de sí. Esta frase nos permite descubrir que lo otro es lo irreducible que constituye nuestro sí mismo sin suprimirlo. Por eso, debemos cuidar eso irreducible que nos constituye. Lo otro trabaja (y no fija) nuestra identidad, configura un nosotros que se afirma como futuro, como porvenir desde la igualdad. Es decir, es una doble operación de soportar las diferencias y construir una igualdad común. Así, la oposición no es con lo otro, sino que la oposición es con aquella forma de la identidad que busca destruir lo irreducible (o heterogéneo) mediante la configuración de la desigualdad y la exclusión. No se trata de destruir lo otro, sino destruir una posición que impide ser a lo otro (lo heterogéneo), a lo que vendrá. Se antagoniza con el poder que busca afirmarse como dominio de sí. El populismo emancipador se opone y busca destruir la posición que trata de eliminar a lo que, desde el punto de vista totalizador, se asume como lo otro, esto es: campesino, indígena, mujeres, LGTBI+, etc.

Y así es como encontramos la diferencia fundamental entre la noción de cuidado planteada desde una matriz autonomista y la noción de cuidado explorada desde una matriz populista. Si la primera partía de una potencia afirmativa que no precisa producir articulaciones para la construcción de lo político —ya que la potencia se da forma a sí misma desde su inmanencia constitutiva y su confianza de completitud afirmativa—, la segunda, en cambio, asume que el cuidado es un trabajo constante con lo que se opone (negatividad); y que el desafío no es tanto renunciar al trabajo con la negatividad (como parece hacer la ontología afirmativa) como trabajar de

otra manera lo oposición (negatividad). Es decir, concebir una forma del trabajo que no se articule a partir del domino de lo otro, sino que asuma a lo otro del sí mismo como ese *polemos* a cuidar para que las cosas florezcan.

Posiblemente este tipo de articulación política -estas nuevas imágenes propiciadas por un feminismo populista- sea la manera de dislocar el patriarcado y la forma de propiedad y dominación asociada a él. Esto es, el comienzo de un nuevo tipo de relación social que transforme la concepción de la propiedad como dominio. Una forma del trabajo de sí que comience a alejarse de la lógica extractiva del plusvalor y la explotación. Por eso, donde el patriarcado domina, el feminismo configura, de manera indicial, una forma del común para los que creemos que *no tenemos* nada en común, es decir, para quienes asumimos la irreductibilidad constitutiva de cada singularidad como ese secreto que nos ayuda a imaginar una vida igualitaria y colectiva. Probablemente se trate de una forma del feminismo aún por explorar en el interior de un populismo que persevera y, a modo de secreto irreductible, no puede ser sacrificado.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, S.E. (1998): “Los feminismos latinoamericanos se globalizan en los noventa: retos para un nuevo milenio”, en M.L. Tarrés Barraza (ed.), *Género y cultura en América Latina*, Vol. I, México, El Colegio de México, pp. 89-134.
- Biglieri, P y Luciana Cadahia (2021): *Siete ensayos sobre el populismo*, Cap. 7, Herder, Colección Contrapunto, Madrid.
- Biglieri, P. y G. Perelló (2019): “Problemas teóricos, problemas políticos”, inédito, ponencia presentada en la conferencia “Derivas de una izquierda lacaniana. En torno a los textos de Jorge Alemán”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, abril.
- Braidotti, R. (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Buenos Aires.
- ____ (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.
- Butler, J. (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Cadahia, L. (2019): *El círculo mágico del Estado: populismo, feminismo y antagonismo*, Madrid, Lengua de Trapo.

- Carneiro, S. (2000): “Noircir le féminisme”, en *Nouvelles Questions Féministes*, 24, 2, 2000, pp. 27-32.
- Carosio, A. (2014): “Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación”, en A. Girón (ed.), *Género y globalización*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 229-252.
- Copjec, J. (2006): *Imaginemos que la mujer no existe*, Fondo de Cultura Económica, p. 77.
- Curiel, O. (2016): “Rethinking radical anti-racist feminist politics in a global neoliberal context”, en *Meridians*, 14, 2, pp. 46-55.
- Fraser, N. (2015): “Las contradicciones del capital y los cuidados”, en *New Left Review* 100.
- ____ (2018): “Prólogo”, en N. Alabao, L. Cadahia et al., *Un feminismo del 99%*, Madrid, Lengua de trapo, p. XII.
- Galindo, M. (2004): *Las exiliadas del neoliberalismo*, La Paz, Mujeres Creando.
- Gago, V. (2019): *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Ginzburg, C. (2008): *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017): *Horizontes comunitario-populares*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Irigaray, L. (2007): *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal.
- Lugones, M. (2011): “Hacia un feminismo descolonial”, en *La manzana de la discordia*, 6, 2, pp. 105-19.
- Rivera Berruz, S. (2018): “Latin American Feminism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://171.67.193.20/entries/feminism-latin-america>).
- Rivera Cusicanqui, S. (2018): *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Scott, J. (1996): “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas [comp.], *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, pp. 265-302.
- Segato, R. (2013): “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología de la demanda*, Buenos Aires, Prometeo.
- Žižek, S. (2013): *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres-Nueva York, Verso, p. 771.

¿Feminismo populista? Reflexiones en torno de los proyectos emancipatorios de nuestro tiempo¹

Mercedes Barros² y Natalia Martínez Prado³



Fuente: Gentileza de Latfem

1 Algunas de las ideas volcadas en este texto, surgen de una versión extendida y anterior aceptada para su publicación en la revista *Ethics & Politics* (en prensa), <http://www2.units.it/etica/>

2 Licenciada en ciencia política (Universidad de Buenos Aires). MA/PhD en Ideología y Análisis del discurso (Universidad de Essex. Reino Unido). Investigadora Independiente, IIDYPCA-Universidad Nacional de Río Negro-CONICET.

3 Investigadora Adjunta, IDH-CONICET (Universidad Nacional de Córdoba). Profesora-Investigadora Adjunta del Área Feminismos Género y Sexualidades (FemGe) del CIFFyH, UNC.

Desde distintas latitudes, el estudio del vínculo entre feminismo y populismo se ha visto enredado en enfoques que no sólo desconían de la posibilidad de la relación en sí misma, sino que constantemente revelan en sus hallazgos incompatibilidades entre estos dos fenómenos —en mayor medida, respecto de los populismos de derecha— y ensombrecen la reflexión sobre su productiva coexistencia.

En este contexto, el reciente libro de Paula Biglieri y Luciana Cadahia (2021) representa una bocanada de aire fresco. El trabajo conjunto de estas teóricas políticas latinoamericanas, *Siete ensayos sobre populismo*, abre una línea de indagación que, buscando superar el avance de la derecha y la perplejidad paralizante de la izquierda, propone una nueva forma de teorizar al populismo junto al feminismo⁴. Al trazar un nuevo horizonte emancipatorio para nuestro tiempo, la intervención de Biglieri y Cadahia pone en primer plano un necesario desafío interpretativo que permite discusiones que no se habían abierto antes y que plantean una pregunta provocadora: ¿cómo podemos ser feministas y populistas sin tener que pedir disculpas por ello?

El camino argumentativo de Biglieri y Cadahia comienza por un posicionamiento político: se reconocen, ante todo, como teóricas/militantes del Sur global. Esta posición implica situarse en el contexto latinoamericano y, desde allí, teorizar sobre las posibilidades de otro orden social global y las nuevas alianzas estratégicas para lograrlo. Su intervención intenta desbaratar el preconcepto habitual que infravalora la teoría del Sur, o que directamente utiliza al Sur sólo como caso de estudio para una teoría del Norte. Su empeño, además, es captar lo que hay de universalizable en las experiencias de la región, convencidas de que la comprensión de los problemas locales requiere una perspectiva global, así como un cuestionamiento de la habitual jerarquía de las fronteras de los Estados-nación.

Ahora bien, desde esta posición concreta, proponen un enfoque arriesgado y provocador que rechaza la aparente insuficiencia del vínculo entre populismo y feminismo. Como teóricas y activistas posmarxistas, conscientes

4 La mayor parte de esta propuesta se basa en el último de los ensayos que componen el libro, titulado: *Las populistas somos feministas*, aunque no descuidaremos la propuesta general del libro en el resto de los capítulos.

de las articulaciones y antagonismos de nuestro tiempo y, sobre todo, de los excepcionales acontecimientos dislocadores, creen que es crucial teorizar, imaginar y promover la articulación de estas dos tradiciones políticas. Por eso su libro termina con una apuesta clara: si son las luchas feministas del Sur las que están sacudiéndolo todo, las que revelan los límites de lo social y reestructuran el registro simbólico del campo popular, ¿por qué dudar de que una política populista emancipadora deba ir en otra dirección? Dicho esto, su planteamiento no se limita a asumir filiaciones feministas y populistas, sino que intenta desmontar y desplazar las posiciones que generalmente se dan por supuestas dentro de cada una de estas tradiciones. Porque, como se argumenta, “la base del encuentro fallido [entre populismo y feminismo] puede encontrarse en las reivindicaciones feministas que bloquean el antagonismo (y la negatividad), y en las propuestas populistas que niegan el papel del cuidado y la feminización de la política” (Biglieri, Cadahia, 2021: 119).

En lo que sigue, nos centraremos principalmente en este proceso de desmantelamiento que respalda el esfuerzo de Biglieri y Cadahia por imaginar una posible articulación entre estos fenómenos. Pero junto a este análisis, también prestaremos especial atención a la peligrosa tentación que merodea sus esfuerzos analíticos: aquella que amenaza con cerrar las reflexiones que precisamente ayudaron a abrir. En otras palabras, en su persistente intento de forjar vías de comunicación entre el feminismo y el populismo, las autoras corren el riesgo de hacer un relato que acabe impidiendo la extrañeza de la política populista y, sobre todo, termine socavando la contingencia, la arbitrariedad y el poder de las fronteras que toda política hace nacer y que, por excelencia, el populismo pone en primer plano. Pero veamos primero la operación de apertura que está en el corazón de la obra de Biglieri y Cadahia y que la hace sumamente interesante y propicia para nuestro presente.

Asunciones peligrosas:

feminización de la política y política de los cuidados

Uno de los primeros y más audaces pasos de las autoras para imaginar el vínculo entre feminismo y populismo es el de retomar la discusión sobre la posibilidad de distinguir y definir la praxis feminista a partir de una noción

de “cuidado” vinculada a la “feminización de la política”.⁵ Emprenden este camino no con la intención de recuperar una política *de las mujeres* —en un sentido cis-heterosexista— sino como una apuesta interpretativa que busca conjugar la configuración popular que aporta el populismo como “imagen siempre fallida del pueblo” a los problemas sociales que abordan los feminismos en la actualidad (Biglieri, Cadahia, 2021: 127). De este modo, las autoras privilegian la noción de cuidado como un significante que vincula enfoques feministas históricos —feminismos socialistas, marxistas y posmarxistas— así como una práctica política de sororidad que permitiría esta feminización de la política bajo el amplio principio de *cuidarse mutuamente*.

Ahora bien, al retomar este debate y estas categorías, Biglieri y Cadahia buscan también desmarcarse de la matriz autonomista que, según ellas, viene prevaleciendo en ciertas tradiciones de pensamiento y militancia, particularmente en el contexto latinoamericano: las relacionadas con los feminismos comunitarios y con las perspectivas feministas de izquierda, cercanas al pensamiento inmanentista. Cuestionando esta matriz autónoma a lo largo del libro, pero particularmente en lo que se refiere a la política feminista, las autoras insisten en que estos enfoques corren el riesgo de transformar el horizonte de la feminización de la política en una “ética del cuidado” no conflictiva y conciliadora que acaba por oscurecer la dimensión antagónica inherente a toda política. El riesgo se debe a la forma en que, desde estos enfoques, la dinámica política se enreda en “una dicotomía de género no confesada” (Biglieri, Cadahia, 2021: 121). Dicha división acaba constituyendo dos campos separados y totalizados: Por un lado, la posición masculina, como elemento desintegrador a través de la perpetuación del antagonismo, el poder y la jerarquía de lo social, que se

5 Cadahia y Biglieri se centran en “la crisis del cuidado” propuesta por Nancy Fraser (2016), y en el Manifiesto de Fraser, Arruzza y Bhattacharya: *Un feminismo para el 99 por ciento*. En la Tesis 5, argumentan que: “La opresión de género en las sociedades capitalistas tiene sus raíces en la subordinación de la reproducción social a la producción para el beneficio”; por eso su Manifiesto “(...) aborda todas las facetas de la crisis actual. Pero nos interesa específicamente el aspecto socio-reproductivo, que está estructuralmente conectado a la asimetría de género” (Fraser, Arruzza, Bhattacharya, 2019: 67).

materializa en el Estado, en la política representativa, en los partidos políticos, en los líderes masculinos y en el antagonismo. Todo ello encarnando al patriarcado y a su política universalizadora. Por otro lado, el lado femenino se erige como el locus de la posibilidad de la vivencia comunitaria a través del cuidado, o de la reunión afectiva y expansiva de los cuerpos, donde la corporalidad y los afectos surgen como lo opuesto al poder. Todo ello se traduce en la forma organizativa horizontal, colectiva y asamblearia de los feminismos. En esta clara dicotomía es donde Biglieri y Cadahia, más que encontrar las fuentes de la potencialidad feminista, encuentran sus límites: básicamente, en el desconocimiento de cómo se producen las articulaciones políticas de las luchas feministas —como cualquier otra lucha política, siempre conflictiva y entrelazada con relaciones de poder— y en los riesgos que este tipo de posiciones tiene a la hora de generar vínculos de solidaridad e imaginación política hacia otras instancias de lucha política.

Frente a estos planteamientos, las autoras defienden con audacia que la feminización de la política y la política de los cuidados no deben divorciarse de su dimensión antagonica y, a partir de dos valiosas aportaciones teóricas de impronta psicoanalítica, se toman en serio la posibilidad de reconectar a ambas. La primera de estas contribuciones, es la noción de *perseverancia*, desarrollada por Joan Copjec en su libro *Imagina que no hay mujer* (2002). Allí, recordemos, Copjec explora la distinción entre la pulsión de fijación y la pulsión de perseverancia a través de su análisis de la tragedia griega *Antígona* de Sófocles. Como sostienen Biglieri y Cadahia, esta distinción resulta muy enriquecedora a la hora de concebir el antagonismo social. Pues, a diferencia de una acción antagonica guiada por una pulsión de fijación —alimentada por la creencia de que hay un bien a seguir que se construye sobre la Idea de la Ley (el comportamiento masculino de Creonte)—, la pulsión de perseverancia permite concebir un modo de antagonismo construido sobre la necesidad de un vínculo amoroso —proveniente del deseo— que preserva lo irreductible en toda idealización y en toda ley (la acción de Antígona). Es decir, la pulsión de perseverancia antagoniza con la Ley, el Estado y las instituciones denunciando lo que no puede ser sustituido por éstos, preservando lo irreductible, permitiendo una forma

de construir lo común a través de lo insustituible.⁶ Para las autoras, ésta es la forma de pensar el antagonismo que abre la puerta a concebir la feminización de la política, vinculada a la construcción de un antagonismo a través de un vínculo amoroso destotalizador. Y es en este punto de la argumentación donde se invoca a una segunda figura teórica: la ética del no-todo del psicoanálisis lacaniano, como una forma de pensar la posibilidad de imaginar al feminismo como ruptura con la lógica de la totalidad. Una totalidad que —en términos de Luce Irigaray— ha caracterizado, no a los varones hétero-cis, sino a la posición falocéntrica masculina del Todo y el Uno (Irigaray, 1985). Precisamente, al abrazar la indeterminación de la realidad, esta lógica asume la inexistencia de las identidades previamente constituidas, contradiciendo los binarismos de género que parecen reaparecer en la feminización de la política de raíz autonomista y, de este modo, abriendo el camino a la heterogeneidad radical.

En nuestra opinión, este desplazamiento crítico del marco autonomista desde el que se suele abordar la feminización de la política y la política de los cuidados —implicaciones que apenas se suelen advertir— es crucial para abordar el desarrollo problemático y contestatario de las articulaciones feministas en la actualidad. Sin embargo, nos parece que las autoras no terminan de asumir las implicaciones radicales de estos movimientos en su propia argumentación. Para empezar, nuestras dudas respecto a la estrategia de Biglieri y Cadahia son las razones y criterios por los que se debe mantener la centralidad de la categoría de *cuidado* como definitoria de la política feminista. Reconocemos que la politización del cuidado ha sido central para articular diversas demandas feministas vinculadas al reconocimiento y valoración del trabajo doméstico y de cuidados no remunerados

6 Es interesante mencionar aquí la lectura que hace Judith Butler de la obra *Antígona* de Sófocles (Butler, 2002). Según ella, la acción de Antígona está “parcialmente” fuera de la ley, ya que su desobediencia a la regla de Creonte implica tanto el rechazo como la asimilación de la autoridad de la ley. En este sentido, Antígona no actúa en el lenguaje situándose fuera de la ley que Creonte invoca, sino que, por el contrario, ancla su lenguaje en esa misma ley y, al apropiarse de ella, se apropia de la autoridad ejercida por Creonte. Lo interesante de esta otra lectura es que subraya cómo la acción antagonica implica también un momento de apropiación/identificación con la ley a la que se opone, y que es precisamente a partir de ahí cuando se producen sus efectos subversivos.

que realizan principalmente las mujeres cis.⁷ También comprendemos que, al ser fundamental para la reproducción de la fuerza de trabajo, ha sido la categoría que mejor sintetiza la estrategia política del feminismo socialista y marxista actual, abriendo las mayores posibilidades de articulación de los feminismos con el campo popular para esta tradición política: las luchas de clase, raciales, indígenas, postcoloniales y ambientales. Pero es precisamente por lo anterior que consideramos que el esfuerzo de Biglieri y Cadahia se queda corto para socavar el enfoque restrictivo y estructural que aún privilegia el carácter emancipatorio del posicionamiento relativo dentro de la fuerza de trabajo. En otras palabras, ¿con qué criterio se puede entender al cuidado como un terreno común entre los feminismos y como punto de partida para su radicalización? Plantear esta cuestión no quiere decir que los cuidados no hayan sido una reivindicación primordial en un momento determinado, o en circunstancias concretas, pero ¿podemos establecer *de antemano* que esta categoría tiene un papel político crucial (inherente)? ¿Por qué aferrarse a esta categoría y darle el papel político de aglutinar la lucha feminista?⁸ O, incluso más, ¿se puede universalizar esta categoría desde el Sur y ser entonces el principal atributo con el que se puede radicalizar al populismo? Según Nancy Fraser, y su propuesta colectiva de *Un feminismo para el 99%*, existe efectivamente una conexión estructural entre la reproducción social y la asimetría de género. Pero, ¿también lo asumen Biglieri y Cadahia? Todo parece indicar que sí o, al menos, no cuestionan esta conexión. De hecho, parece que las autoras se resisten a liberar esta categoría de sus raíces económicas estructurales; si así fuera, ya no habría que privilegiar al cuidado como categoría de emancipación

7 La categoría ha sido ampliada por la economía y los activismos feministas para incluir no sólo al trabajo doméstico y al cuidado de personas dependientes, sino también al cuidado de todas las personas, de las relaciones interdependientes y también, en su versión más amplia, al cuidado de la naturaleza. En esta nueva versión, la política de cuidados no se refiere sólo a las mujeres cis, sino que permite una política transversal o interseccional.

8 En relación a este punto, el movimiento *Ni Una Menos* en Argentina, en lugar de articular y popularizar sus luchas en torno al cuidado o al derecho al aborto -como otras interpretaciones suelen desestimar- se expandió a través de la demanda contra la violencia de las mujeres. Ver Martínez Prado (2018).

y análisis político. Es decir, el notable esfuerzo que hacen por vincular la feminización de la política con el antagonismo, ya no entendido como una relación de oposición guiada por un Ideal —lo que generaría la ilusión de que en algún momento ese antagonismo podría desaparecer— sino como una oposición fiel a la irreductibilidad, no llega a ser suficiente para abrir el camino a un escenario incierto de categorías políticas, demandas y luchas indeterminadas y desconocidas.

Por otra parte, nos parece polémico, pero al mismo tiempo sumamente interesante, pensar la feminización de lo político como una ruptura de la lógica de la totalidad y como una introducción a la indeterminación radical, que no es otra cosa que la manifestación de la lógica del no-todo en términos psicoanalíticos. Para Biglieri y Cadahia, la posición femenina “realiza una doble operación: desde la perspectiva óptica, es la fuerza materialmente existente que permite cortocircuitar desde dentro el discurso totalizador del amo encarnado en la figura del hombre dominante, blanco y heterosexual. Pero, desde la perspectiva ontológica, es una figura catacrética que sirve para pensar cuando los nombres fallan” (Biglieri, Cadahia, 2021: 127). Desde nuestra perspectiva, este enfoque teórico podría ser ciertamente muy productivo para abordar y comprender las diferentes formas en las que los feminismos actúan y se sitúan en el ámbito social, y las formas en que lo singular y lo múltiple —en contraposición a lo Uno y lo Otro— prevalecen en la política feminista, confirmando su heterogeneidad constitutiva. En este sentido, no existe un feminismo que pueda representar con éxito al conjunto: al igual que “La mujer no existe”, “El feminismo no existe”. Sin embargo, en cuanto se plantea la feminización de la política en estos términos, surge una cuestión principal: ¿cómo es posible concebir siquiera el gesto de unificar una política que es, en sí misma, múltiple y heterogénea? Esta primera cuestión abre un par de otras que puede ser útil abordar.

En primer lugar, si la lógica del no-todo apunta al gesto destotalizador de la política feminista, mostrando su carácter “siempre abierto” y su hospitalidad con la alteridad, posibilitando un singular-plural que no reúne (en un solo punto) a nadie, ¿cómo puede convivir esta política, marcada por su perseverancia hacia la heterogeneidad, con el inevitable dibujo de cierres, fronteras y fijaciones del populismo? Es decir, nos

parece que es muy productivo pensar a los feminismos como una tradición política que, por excelencia, trae la heterogeneidad al campo de lo político y que este apego a la indeterminación funciona definitivamente como un antídoto contra los esencialismos y binarismos que fácilmente se abren paso en la política. Pero no queda claro en la argumentación de las autoras cómo este gesto destotalizador se alinea con las intervenciones populistas en particular; es decir, cómo se vincula con la forma específica populista de hacer con el antagonismo (Biglieri, 2020). En otras palabras, nos preguntamos cómo la praxis política que las autoras vinculan a la noción de perseverancia, como aquella que se opone a lo Uno en nombre de lo irreducible, encuentra su comunión con una forma de política antagonista que, al mismo tiempo que hace visible la tensión irreducible entre la parte y el todo de la comunidad, sigue implicando un momento de plenitud y de cierre, un momento en el que la *plebs* se reivindica como único *populus* legítimo. Porque, en cierto punto, esta particular comprensión de la política antagónica feminista que, en palabras de Biglieri y Cadahia, “apunta más allá de nuestras fijaciones y preserva, desde dentro, el baúl de nuestros deseos que no pueden ser sustituidos, sino sólo sublimados” (2021: 124), parece cercana a esa ética de la que pretendían diferenciarse o, incluso, se asemeja más a una política queer⁹ que a una lógica populista de articulación. Una lógica que —como bien saben las autoras, siguiendo los desarrollos teóricos de Laclau— oscila siempre entre la apertura y el cierre a través de fijaciones precarias y parciales en torno a múltiples nombres del pueblo —justicia social, igualdad, peronismo, derechos humanos— estableciendo una frontera divisoria que tiene como función fundamental evitar (enfrentarse, distinguirse, antagonizar), más que abrazar o cuidar, a (todos) los otros.

En segundo lugar, directamente vinculado a lo anterior, y aportando un problema que siempre ha sido acuciante para los feminismos, nos

9 Como ha señalado Miquel Bassols (2021: 19): “¿Puede haber una política *queer*? Sería una política que no se definiría por oposición respecto a otro término, sino por algo incomparable, algo que no tiene identidad propia, ontológica, sino que es siempre tan singular que se sustrae a cualquier definición binaria”.

preguntamos también cómo una política feminista fiel a la heterogeneidad puede dar cabida a la política hegemónica *tout court*. Y aquí estamos pensando no sólo en el momento equivalencial de la política en el que Biglieri y Cadahia anclan el impulso inclusivo e igualitario del populismo —que podemos entender como cercano a la horizontalidad feminista— sino en el momento de la *representación* de la cadena equivalencial sobre la que apenas se refieren: a saber, la propia dimensión hegemónica y la propia posibilidad de universalidad en la política feminista. En concreto, ¿cómo se inscribe el momento de la representación en la horizontalidad y apertura que supone la forma consensuada y anónima de toma de decisiones de las asambleas feministas? En nuestra opinión, las autoras no parecen estar dispuestas a discutir estas cuestiones en el campo de los feminismos, ni a abordar sus implicaciones analíticas, lo que requeriría una discusión de las categorías de liderazgo, identificación y hegemonía al interior de los feminismos. De hecho, al analizar la experiencia de las movilizaciones feministas en Argentina, en torno a la demanda de *Ni Una Menos*, como forma de ejemplificar una política feminista destotalizadora, ya se asume y se da por sentada la función universal de esta demanda, sin rastros de su devenir político. Es decir, las autoras no indagan sobre cómo logró obtener esa función, si es que aún la tiene, o cómo se ha ido transformado desde su surgimiento. Y éstas son preguntas clave a la hora de pensar en nuevas formas de conectar la política feminista con la populista. Porque, en realidad, las actuales asambleas del *Ni Una Menos* tienen enormes dificultades para articular acciones colectivas, más allá de acordar un manifiesto colectivo anual. Aunque la mayoría de las interpretaciones sobre el potencial de la política asamblearia feminista del NUM se centran en su primer estallido masivo o en la forma en que estas asambleas se acercaron a los frentes políticos ya existentes de los feminismos argentinos, poco se dice del proceso de apertura de un desplazamiento metonímico por el que el NUM llegó a representar con éxito otras demandas. Porque fue precisamente en este proceso de vaciamiento y desparticularización de esta singular demanda que se logró la posibilidad de cierre y representación de la cadena de solidaridades entre diferentes reivindicaciones feministas. Un cierre político que, aunque para algunos de los sectores dentro de las asambleas fue la posibilidad de expandir la política feminista más allá de las fronteras

nacionales, para otros fue el principio de su fin.¹⁰ Es decir, el reclamo de *Ni Una Menos*, que originalmente surgió como un reclamo particular contra los femicidios y la violencia hacia las mujeres (cis), fue perdiendo su contenido particular, mientras ganaba su función universal, a través de un lenguaje y una tradición política que logró imponerse sobre otros discursos presentes.¹¹ En este contexto, aunque algunas de las asambleas de las NUM de todo el país sigan siendo heterogéneas, no debemos dejar de prestar atención a qué y a quién representan estas asambleas en cada momento y qué discursos inscriben y sobredeterminan sus demandas.¹² Pero,

10 En pos de esta apertura, recordemos que el primer Manifiesto del NUM excluyó explícitamente la reivindicación histórica del feminismo argentino, el derecho al aborto. La posterior inclusión de esta reivindicación es lo que para algunos sectores representó el inicio de la politización del NUM y el fin de su potencial de articulación social. Este límite fue señalado explícitamente por algunos sectores, representados en la Cámara de Senadores, en el contexto de la discusión del proyecto de ley sobre la Interrupción Voluntaria del Embarazo: “La noticia del descubrimiento [de la muerte de su hija] causó indignación en todo el país, (...) un tuit y una consigna clara y convocante, un fenómeno que unió a los argentinos, (...) Así comenzó el *Ni Una Menos*; el primer *Ni Una Menos*: el de 2015. Me sentí parte y sigo sintiéndome tan agradecida por el apoyo que tuve de los organizadores y de la sociedad, todos detrás de lo mismo, sin excluir a nadie (...) Pero cuando veo que utilizan los sentimientos de rabia, o la injusticia para actuar con agresividad, ya no me siento parte de estas manifestaciones (...) Me duele ver que en Buenos Aires y en las grandes ciudades se equipara *Ni Una Menos* con el aborto. Me duele ver que se utiliza una buena causa para desunirnos. No me siento parte de ese *Ni Una Menos*. ¿Por qué llevan una bandera que nos iguala a todos, que fue un fuerte llamado a la conciencia y a la justicia, y la usan para luchar por una causa que nos desune?” (Camargo, madre de una víctima de femicidio, Dirección General de Taquígrafos, 2018, Pp. 2-3).

11 Durante el gobierno neoliberal de Macri (2015-2019) hubo relativos acuerdos en el desplazamiento del reclamo contra la “violencia de género” hacia la “violencia económica”, pero hubo claros desacuerdos en torno a otros reclamos, como la liberación de las “presas políticas del patriarcado” –específicamente en el caso de la dirigente popular peronista Milagro Sala– y el reclamo de reconocimiento del “trabajo sexual”, que divide a los feminismos de todo el país. Desde que Alberto Fernández asumió el poder como presidente (2019), los desencuentros se han ampliado considerablemente, lo que ha llevado a la ruptura y al distanciamiento de amplios sectores dentro de los feminismos, como los peronistas y los autónomos.

12 En este sentido, compartimos la desconfianza de las autoras ante un aparente poder feminista inmanente resultante de la “performatividad política de los cuerpos”, y también sospechamos definitivamente de la idea de que la “proximidad y el desplazamiento por el conflicto” se produce por una supuesta “inteligencia colectiva” reunida (Gago, 2019: 175-6). En realidad, lo que esta idea de “inteligencia colectiva” esconde bajo la alfombra de una política asamblearia aparentemente

como decíamos antes, esto requiere poner en discusión diferentes visiones y categorías sobre cómo se da realmente el proceso de representación dentro de la política feminista. A este respecto, si la propuesta de Biglieri y Cadahia, al asumir el gesto destotalizador de la lógica del no-todo, alberga una comprensión del modo en que los feminismos asumen lo particular en su irrevocable multiplicidad singular —su no-representabilidad—, no encontramos que su planteamiento problematice el tenso despliegue de ese universal ubicuo —pero siempre relativo— que marca toda práctica política, incluso la feminista. Ese Todo errante que, tras la crítica a la metafísica del sujeto emancipador, alguna crítica feminista llegó a entender, como lo hizo Linda Zerilli (1998) hace algún tiempo ya, como ese “Universalismo que no es Uno”.

Militancias populistas/feministas sin garantías

Como ya hemos mencionado, el giro crucial de las autoras en su intento de tender un puente entre feminismo y populismo es problematizar las conceptualizaciones y propuestas populistas existentes. Apoyándose en los desarrollos teóricos de Ernesto Laclau, Cadahia y Biglieri plantean dos puntos cruciales para entender este fenómeno. En primer lugar, expresado en términos muy sencillos, sostienen que el populismo debe ser entendido en su dimensión ontológica y no como “un momento político ni una estrategia política meramente coyuntural” (Biglieri, Cadahia, 2021: 13). Siguiendo los pasos fundamentales de Laclau “para volver a hacer pensable la política” (Laclau, 2008: 12), no sólo otorgan al populismo el estatus de categoría política, sino que lo conciben como “una forma singular de teorizar el ser de lo social” (Biglieri y Cadahia 2021: 18). En segundo lugar, afirman además que el carácter insurreccional y el potencial emancipador del populismo no permiten vincularlo a cualquier tipo de contenido o política. Para ellas, el populismo sólo se produce cuando la igualdad entre los de abajo (frente a los de arriba), se logra privilegiando la lógica de la

siempre eficaz es que cada punto de los manifiestos o de las acciones públicas es laboriosamente sostenido y definido por organizaciones y líderes sociales concretos.

equivalencia que permite la articulación de la heterogeneidad, es decir, la inclusión radical de las diferencias, en lugar de su borrado o supresión. El populismo, por tanto, puede concebirse como sinónimo de la política de la igualdad y la inclusión, por lo que, como sugieren, “sólo puede ser emancipador” (Biglieri, Cadahia, 2021: 35). A partir de estas premisas, introducen un punto de inflexión en el debate intelectual y político actual: el populismo es de izquierdas o no lo es. Además, aunque la noción de fascismo sigue en juego, es posible prescindir de los calificativos izquierda-derecha, inclusivo-excluyente, y hablar —sin pedido de disculpas— de populismo sólo por oposición al fascismo.

Una vez más, el planteamiento de Biglieri y Cadahia nos parece muy sugerente. En efecto, su aproximación a la comprensión del vínculo entre populismo y feminismo aporta un debate fructífero y una perspectiva renovada que rompe con las interpretaciones empíricas de los populismos “realmente existentes” —en su mayoría de derechas del Norte global— que tienden a atribuir un carácter peyorativo a esta forma de hacer política. Además, nos invita a reflexionar sobre la controvertida distinción entre populismo de izquierdas y de derechas que ha sido objeto de debate en los últimos años dentro de los estudios populistas y, en particular, en el ámbito de los enfoques discursivos posestructuralistas del populismo. En este sentido, digamos primero que compartimos su sospecha sobre cuán acertada es esta distinción izquierda-derecha, así como la diferenciación inclusión-exclusión para contribuir realmente a la comprensión del populismo como tal o, si en realidad, no es más que un aporte a la confusión sobre la aproximación discursiva política al asunto. Al señalar que el populismo es una forma de articulación política entre otras, con su propia lógica interna de funcionamiento, Biglieri y Cadahia plantean una pregunta totalmente válida: “¿Cómo podría ser tanto ontológica como estratégicamente correcto confundir el fascismo con una forma populista de construcción popular?” (2021: 39). En efecto, desde nuestro punto de vista, este tipo de tipología pretende captar y dar cuenta de diferentes tipos o grados de discursos populistas, y hace muy poco por afinar realmente en el enfoque del populismo y permitir su distinción de otras prácticas políticas e intervenciones discursivas, como las democrático-autoritarias-totalitarias. Por el contrario, con frecuencia contribuye a homogeneizarlas al reunir formas

muy distintas de construir el pueblo y tratar la tensión entre la parte y el todo en la estructuración del orden de la comunidad. Como ya se ha señalado, ¿de qué distinción clarificadora podemos hablar cuando confluyen, bajo una misma categoría política, formas tan disímiles como las experiencias políticas de Trump, Orbán, Lula, Bolsonaro, Perón, Kirchner, Chávez o Morales?

Sin embargo, es precisamente por la necesidad de separar el grano de la paja que tenemos algunas reservas sobre la rápida asimilación que las autoras establecen entre el populismo y el proyecto emancipador de la izquierda. Pensamos que al identificar los rasgos de la izquierda como si fueran específicos y propios del populismo, esta lógica se acerca demasiado a las nociones de igualdad e inclusión que, en todo caso, si bien pueden ser parte de sus efectos, también se encuentran en otras formas de articulación política, como la democrática, por ejemplo. En consecuencia, esto deja los rasgos propios del populismo todavía en la sombra. A nuestro juicio, una vez que volvemos a situar al populismo en el eje izquierda-derecha —como reconocen Biglieri y Cadahia que el propio Laclau trató de evitar—, volvemos a correr el riesgo de perder de vista su especificidad, es decir, las lógicas internas a través de las cuales funciona el populismo, los tipos de identificación popular que implica y cómo tiende, de hecho, a perpetuar la tensión (siempre conflictiva) entre el demos legítimo y el conjunto de identificaciones populares en el que opera (Barros, 2013). Desde la publicación de *Sobre la razón populista* (Laclau, 2005), si no antes, la tarea de seguir caracterizando al populismo ha suscitado cruces teóricos muy interesantes, muchos de los cuales han sido realizados por las propias Biglieri y Cadahia (Biglieri, Perelló, 2019; Coronel, Cadahia, 2018), entre otras/os académicas/os dentro del campo de estudio postestructuralista en todo el mundo. Por lo tanto, nos preguntamos si volver a este modo de caracterización no podría ser algo contraproducente para los desarrollos que se han producido con el paso decisivo de los enfoques normativos a los formales y discursivos. Además, nos preguntamos si esta sinonimia no acabaría devolviendo al populismo una serie de contenidos ónticos distintivos —como sugería Wendy Brown (2021) en el prólogo del libro—, lo que sin duda iría en contra del intento de las autoras de comprender su especificidad ontológica.

Ahora bien, es precisamente a partir de esta problematización del populismo, y planteando la necesidad de comprensión de este concepto, que Biglieri y Cadahia pueden empezar a dibujar una posible forma de concebir al populismo junto al feminismo. Como mencionamos antes, para ellas, el populismo se diferencia de otras lógicas de articulación política en su forma específica de tratar las diferencias frente a las equivalencias. Mientras que el populismo apoya la heterogeneidad constitutiva de las diferencias en la construcción del pueblo, la política de derechas, que identifican como fascismo, las organiza a través de la homogeneidad. A diferencia de las opiniones generales que ven en el populismo sólo los efectos homogeneizadores de una política antagónica que divide el campo social en dos partes opuestas, la lógica populista igualitaria e inclusiva hace que este tipo de política sea hospitalaria con la heterogeneidad de las diferencias. Este aspecto hospitalario es el que abre un vínculo productivo entre la heterogeneidad y la inclusión presentes en los feminismos actuales y la política de cuidados que ello implica. Es decir, este cambio de aspecto también permite un acercamiento a una dimensión del cuidado, que aparentemente ha pasado desapercibida en el populismo, ya que, como argumentan las autoras, para que la lógica populista acoja la heterogeneidad de las diferencias, en primer lugar, necesita cuidarlas. Como vemos, una vez que las autoras desvinculan el populismo de la política de derechas y lo vinculan a la política igualitaria e inclusiva de izquierdas, el camino hacia la política feminista es bastante sencillo. Desde entonces sólo se dedican a pensar en cómo estos dos fenómenos pueden potenciarse mutuamente, cómo el feminismo puede radicalizar y expandir al populismo más allá de las fronteras nacionales, y cómo el populismo puede politizar al feminismo, devolviéndole su política antagónica.

Así, desde este punto de partida, las autoras —como militantes— se atreven a imaginar un proyecto emancipatorio populista-feminista apelando a dos imágenes actuales en nuestras latitudes. En estas imágenes encuentran algunos atisbos de esta construcción popular atravesada por un tinte feminista o, podríamos arriesgar, un *feminismo populista*: en la conformación del movimiento *Ni Una Menos* (NUM), al que nos hemos referido anteriormente, y en la apelación política de Cristina Fernández de Kirchner, ex presidenta de Argentina y actual líder del movimiento

peronista, afirmando que “La Patria es el Otro”. Nos interesa el análisis de ambas figuras porque de él surgen algunas preguntas sobre la forma en que las autoras plantean la comunión entre feminismos y populismos.

Biglieri y Cadahia ven en las movilizaciones feministas de NUM una reestructuración sin precedentes del campo popular. Para ellas, este movimiento ha logrado debilitar los antagonismos que han marcado la historia política argentina, trazando nuevas fronteras dentro del campo social y llevando las demandas feministas más allá de las fronteras nacionales-estatales. En este proceso de internacionalización de las demandas feministas a escala global radica la posibilidad efectiva de imaginar un pueblo feminista. En sus palabras: “Una imagen masiva, global e histórica de la resistencia y las luchas vivas contra el patriarcado” (Biglieri, Cadahia, 2021:128). Pero, aunque estemos de acuerdo con Biglieri y Cadahia sobre el efecto reestructurador del NUM, seguimos teniendo reservas sobre si es posible encontrar una forma de articulación populista en esta forma de política feminista transnacional. Es decir, ¿puede este feminismo internacionalista, que hoy plantea la reivindicación del “Ni Una Menos” a escala global, ser abordado bajo la rúbrica del populismo? Porque no debemos ignorar que la lectura internacionalista que impregna hoy a los feminismos está condicionada por un discurso que lleva la impronta universalizadora de la ideología socialista-marxista. Y aunque podamos estar de acuerdo en que bajo la tradición (post)marxista existen innumerables y más o menos equidistantes lenguajes políticos —cuya cercanía permite la formación de alianzas y frentes comunes— como analistas y teóricas políticas no podemos ignorar las tensiones y diferencias entre unos y otros.¹³ En otras palabras, ¿no hay diferencias significativas entre la política transnacional de marxistas y populistas?

Para las autoras, ésta no parece ser una pregunta del todo válida o pertinente, ya que, como explicamos anteriormente, comienzan esta discusión

13 No podemos ignorar el debate que mantuvieron Laclau y Žižek sobre el tema (Butler, Laclau, Žižek, 2000, Žižek, 2006; Laclau, 2006). Entre los feminismos, aunque Fraser se ha acercado recientemente al marco laclauiano y al populismo como alternativa política para la emancipación de la izquierda (2017), la lectura de Gago lo rechaza de plano (Gago, 2020: 202-206).

asumiendo la proximidad del populismo a la izquierda. Sin embargo, desde nuestra posición, esta forma de política de los feminismos internacionales no es exactamente ni necesariamente populista, ya que la presencia de una división antagonica del campo social entre feministas y patriarcado no asegura la emergencia del populismo. Por el momento, consideramos que la política de izquierdas que ha dominado a las movilizaciones feministas transnacionales aún no ha demostrado tener rasgos populistas. Su modo predominante de articular las diferencias, aunque se amplía gradualmente, no deja de antagonizar al “sistema dual de opresión” —desde la histórica fórmula de los feminismos marxistas que reconocen la opresión combinada del patriarcado y el capitalismo— bajo el supuesto de una eventual resolución de la tensión sobre los límites del *populus* legítimo. Al mismo tiempo, esto implica la continua jerarquización de las diferencias “estructurales” que, a ambos lados de la frontera, prevalecen sobre el resto, según un orden (de opresión, o de emancipación) que se presenta como indefectiblemente, y no tan secretamente,¹⁴ sobredeterminando su horizonte. En contraste con esta forma de articulación, los discursos populistas exacerban esa tensión sobre las fronteras y permiten visibilizar la última arbitrariedad de la división social. Esto se debe a que, en una articulación populista, el sujeto popular se presenta a la vez como víctima de un daño que exige reparación (*plebs*) y como encarnación del “todo” comunitario (*populus*). En su movimiento pendular, esta tensión entre ser parte y ser totalidad se exagera y no encuentra una resolución definitiva (Barros, 2013). De hecho, es en este intento fallido de representar el todo que el sujeto popular se aleja de su condición particular, lo que le permite generar vínculos inéditos con otras identificaciones populares. Así, a diferencia de los discursos políticos que se articulan a través de otras lógicas, en las intervenciones populistas no existe el privilegio de las diferencias, y cualquier reivindicación o lucha social puede formar parte de cualquier lado de la frontera. Alguien que es considerado como un enemigo a primera vista, alguien que está “arriba”

14 Parafraseando a Žižek, quien señaló que “en la serie de luchas (económicas, políticas, feministas, ecológicas, étnicas, etc.) siempre hay una que, siendo parte de la cadena, sobredetermina secretamente su propio horizonte” (Butler, Laclau, Žižek, 2000: 320).

o que forma parte del “establishment”, es decir, de “las élites” (como la burguesía nacional, los productores rurales, los grupos representados por los pañuelos celestes contra el aborto)¹⁵ puede, en un momento dado, ser identificado como “los de abajo”, como “miembros del pueblo”. Esta política más porosa, contaminada y ambivalente es lo que da al populismo su potencia disruptiva y radical y lo que definitivamente lo diferencia de las luchas políticas circunscritas a enemigos preestablecidos, prefigurados por sistemas universales de opresión.

En este sentido, tampoco somos tan optimistas respecto a la segunda imagen, la de la apelación kirchnerista: “La patria es el Otro”, a la que las autoras se refieren como una “forma distinta de trabajo populista que (...) no se articula a través de la dominación del otro, sino que abraza al otro del yo como ese polemista que debe ser cuidado para que las cosas florezcan” (Biglieri, Cadahia, 2021:131). Para Biglieri y Cadahia, este significante revelaría de hecho la estructura emancipatoria de la lógica de articulación del populismo que, según ellas, “se afirma a través del cuidado del yo como el otro del yo” (Biglieri, Cadahia, 2021: 130). Es decir, en el sintagma acuñado por el discurso político kirchnerista, *el otro* sería ese elemento irreducible que nos constituye sin eliminarlo, por lo que necesitamos cuidarlo. Desde su punto de vista, este gesto populista contendría ya una dimensión efectiva del cuidado que ha pasado desapercibida, o mejor dicho, devaluada por la política feminista de corte autonomista. En efecto, en esta forma de configuración identitaria habría un espacio para albergar y promover el cuidado del otro, y sus derivas sororales, sin descuidar la dimensión opositora y articuladora que es constitutiva de las formaciones populistas.

15 Los sectores que se oponen a la legalización del aborto en Argentina llevan pañuelos celestes como símbolo de su lucha y como forma de diferenciarse de los pañuelos verdes de las activistas feministas. En este sentido, en un polémico discurso, Cristina Fernández de Kirchner llamó a la formación de un frente social y político que incluya ambos pañuelos, generando una gran polémica entre sus partidarios, la mayoría de los cuales estaban a favor del aborto. Sus palabras son bastante esclarecedoras: “como el espacio político y social que supera la categoría de izquierda y derecha, para entrar decididamente en una nueva categoría de pensamiento, y que es la del pueblo (...) no debe haber una división entre los que rezan y los que no rezan (...) [en nuestro frente] hay muchos pañuelos verdes, pero también hay pañuelos celestes”. Véase De Urieta (2018).

Recuperar esta dimensión, por tanto, sería crucial para imaginar una forma de radicalizar la política feminista a través de la política populista.

Ahora bien, aunque apreciamos las posibilidades que este gesto político abre para la articulación de prácticas políticas feministas y populistas —que las autoras señalan con acierto—, creemos que es fundamental destacar los límites y desafíos que el populismo sigue representando para la política feminista. Pues si la apelación “La patria es el otro” resume la lógica de apertura e inclusión de la alteridad en términos similares a una “normatividad populista”, está lejos de definir su práctica política: orientada a la construcción de hegemonía a través de la política antagonista. Es decir, ante todo, en el vaivén entre el todo y la parte, propio de la política hegemónica populista, la noción de cuidado de las diferencias pierde efecto. Porque no es el criterio de cuidado el que puede salvaguardar a esas diferencias del desplazamiento de las fronteras populistas. La investidura hegemónica tiene efectos imprevisibles, incluyendo la subestimación o el descarte de algunas de las diferencias que estaban presentes en primer lugar. En segundo lugar, la lógica de la inclusión populista no es infinita, ni indistinta y, sobre todo, no se define *ad hoc* por un criterio de apertura indiscriminada a la alteridad, como parecen asumir muchos feminismos y activismos de izquierda cuando conducen su praxis política por una supuesta corrección política de acumulación de diferencias sociales por definición.¹⁶

Por todo ello y, a diferencia de algunos feminismos que ahora son cuestionados por sus prácticas moralistas de “anulación” o “cancelación”, la praxis populista abre el camino por el que las diferencias políticas se dirimen implicando juicios coyunturales y singulares que cuentan con el

16 El problema de esta agregación *ad hoc* de diferencias —que en los feminismos de la segunda ola suele subsumirse en las categorías de “género, clase, raza”— es que la inscripción de las diferencias puede ser infinita e indistinta y nadie entiende realmente cómo o por qué tal o cual diferencia se volvió importante. Por ejemplo, ¿por qué la “raza” en algunos casos da lugar a los “feminismos negros” o a los “feminismos de color”, y en otros casos, permite la configuración de los “feminismos villeros”? Por otro lado, tampoco es del todo cierto que todas las diferencias cuenten, ni que su mención permita la esperada politización de sus demandas. En otras palabras, la interseccionalidad no siempre se traduce en la politización de las diferencias; al contrario, la mera agregación de las diferencias es a menudo un medio para despolitizarlas.

acuerdo de unos y la oposición de otros. La inclusión populista es, por tanto, radicalmente imprevisible, de modo que a veces se suman a sus fuerzas quienes antes estaban en el lado opuesto de la valla; y otras veces se forjan alianzas estratégicas con sectores incluso de la oposición —con la derecha, los pañuelos celestes— para representar al escurridizo conjunto. Por eso el populismo es la lógica de articulación *política* por antonomasia, como han afirmado Biglieri y Cadahia en innumerables ocasiones. Y no todos los feminismos estarían dispuestos a acompañarlo. Por tanto, también deberíamos preguntarnos qué significaría para los feminismos dejarse radicalizar por el populismo. Como hemos intentado mostrar, no parece suficiente aceptar el carácter inerradicable del antagonismo. También es necesario no eludir el siempre infructuoso desplazamiento de las fronteras políticas presente en los intentos fallidos de cierre y plenitud que supone el proceso hegemónico populista. Sólo así la heterogeneidad puede pensarse más allá de la aceptación de las diferencias y adquirir su carácter radical.

(In)Conclusiones

Para concluir nuestra intervención, quisiéramos invocar una vez más al espíritu de apertura que Biglieri y Cadahia plantean sobre la aparente y sedimentada antinomia entre populismo y feminismo. Como hemos mostrado, las autoras hacen un notable esfuerzo por trabajar sobre las huellas de un posible encuentro entre estos dos fenómenos políticos históricamente distantes, pero actualmente fascinantes. Como señalan, su objetivo es traducir ciertas prácticas y experiencias localizadas en el Sur —equiparándolas o contrastándolas con las que prevalecen en el Norte Global— con la expectativa de rastrear puntos de contacto que, a menudo, se pasan por alto o se descartan de plano.

Pero al hacerlo, como también hemos tratado de señalar a lo largo de nuestra intervención, las autoras no llegan a discutir ni a reconocer dos supuestos que subyacen a su propio enfoque militante y analítico: por un lado, su ejercicio de traducción se realizó sobre la base de asumir un marco internacionalista íntimamente ligado a la tradición de la izquierda marxista que, como señalamos, está lejos de posibilitar la radicalidad de la contingencia de las fronteras políticas —y sus inscripciones sobredeterminadas y

singulares— que, nos guste o no, presupone el populismo. Por otro lado, evadieron discutir sobre cómo la heterogeneidad inherente a los feminismos puede hacer frente a la dimensión hegemónica del populismo. Es decir, aunque admitamos, junto con ellas, que la lógica del no-todo reconoce definitivamente ese gesto de asunción radical de las singularidades como algo excepcional y distintivo de la política feminista —una aprehensión absoluta de lo heterogéneo—, queda por analizar cómo se puede asumir desde ahí el momento de cierre y representación, inherente a los populismos. Siguiendo ese camino, puede ser productivo recordar la lectura de Butler sobre Antígona a la que nos referíamos antes, especialmente su insistencia en que la heterogeneidad no es sin ley, por lo que la acción de Antígona está sólo parcialmente fuera de la Ley de Creonte.

Ahora bien, si para Cadahia y Biglieri el populismo y el feminismo pueden radicalizarse mutuamente desde el antagonismo y el cuidado, para nosotras es, en cambio, desde la tensión entre la apertura y la clausura, entre la heterogeneidad social y la articulación hegemónica desde donde podemos vislumbrar el mayor desafío de su convivencia. Por eso consideramos que sigue siendo necesario proceder con cautela, pero con no menos entusiasmo, al pensar en su comunión. Ello puede requerir también un registro analítico guiado por una lógica que opere caso por caso, y que se despliegue de manera singular y situada, que pueda estar atenta a los momentos específicos y distintivos en que los atisbos populistas permean la política feminista.¹⁷ Para ello, esta vía analítica debe ser fiel a la indeterminación de lo social y siempre consciente de las localizaciones contingentes y arbitrarias de las luchas sociales. Aunque, muchas veces, esto pueda ir en contra del espíritu militante que siempre intenta *hacer* que la historia suceda.

Cerremos provisionalmente la apertura de este diálogo, entonces, siguiendo la lectura de Hannah Arendt, recordando cómo fue ella quien señaló que uno de los principales límites de la filosofía política marxista, además del privilegio de *un Sujeto* que hace la historia, era precisamente que la política acababa derivando de la historia, como un *hacer*. Y como ella misma dijo también, sólo Marx entendió que una concepción de “hacer

17 Un esbozo de este tipo de enfoque puede encontrarse en Barros, Martínez Prado (2019, 2020).

historia” implicaba aceptar que, como todo oficio de hacer se orienta a un fin (un producto hecho/fabricado), “la historia tendrá un fin” (Arendt, 1954:127). Y sabemos, como feministas y populistas que, aunque tengamos que movernos en un terreno nebuloso, nuestra historia no ha hecho más que comenzar.

Referencias bibliográficas

- Barros, M., Martínez Prado, N. (2020): “Let’s not talk about it. Feminism and populism in Argentina”, *Baltic Worlds*, Vol XIII, n°1, Centre for Baltic and East European Studies, Pp. 77-84.
- ____ (2019): “Populismo y derechos humanos en el devenir masivo de los feminismos argentinos”, *La Aljaba*, Vol. XXIII, 2019, Pp. 33-57.
- Barros, S. (2013): “Despejando la espesura. La distinción entre identificaciones populares y articulaciones políticas populistas”, Aboy Carlés, G., Barros, S., Melo, J., *Las brechas del pueblo: reflexiones sobre identidades populares y populismo*, UNDAV Ediciones-Ediciones UNGS, Buenos Aires, Pp. 41-64.
- Bassols, M. (2021): “Lo femenino, más allá de los géneros”, *Virtualia*, Año XV, 40, Pp. 14-3
- Biglieri, P. (2020): “Populismo: ¿izquierdas y derechas?”, *Recerca*, Revista de Pensament i Anàlisi, 25(1), Pp. 5-24
- Biglieri, P., Perelló, G. (2019): “Populism”, Stavrakakis, Y., *The Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*, London/New York, Routledge, Pp. 330-340.
- Butler, J. (2002): *Antigone’s Claim*, Columbia University Press.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek S. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso.
- Coronel, V., Cadahia, L. (2018): “Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo»”, *Nueva Sociedad*, URL: <http://nuso.org/articulo/populismo-republicano-mas-alla-de-estado-versus-pueblo/>
- DeCleen, B. et al., (2020): “The Potentials and Difficulties of Transnational Populism: The Case of the Democracy in Europe Movement 2025 (DiEM25)”, *Political Studies*, Vol. 68(1), Pp. 146–166.
- De Urieta, D. (2018): “Cristina: ‘En nuestro espacio hay pañuelos verdes y también celestes’”, en *Economía y Política*, URL: <https://www.cronista.com/>

economia-politica/Cristina-En-nuestro-espacio-hay-panuelos-verdes-y-tambien-celestes-20181119-0067.html

Dirección General de Taquígrafos (2018): “Reunión Plenaria de las comisiones de Salud, de Justicia y Asuntos Penales, y de Asuntos Constitucionales, Cámara de Senadores de la Nación Argentina”, <https://www.senado.gob.ar/upload/27374.pdf>

Fraser, N.; Arruzza, C.; Bhattacharya, T. (2019): *Feminism for the 99%: A Manifesto*, Verso.

Fraser, N. (2016): “Contradictions of Capitalism and Care,” *New Left Review*, 100, 99–117.

Gago, V. (2020): *Feminist International. How to Change Everything*, Verso.

Kirkwood, J. (1986): *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

Laclau, E. (2004): “Glimpsing the Future”, S. Critchley, & Marchart, O. (Eds.), *A Critical Reader*, Pp. 279-328. London and New York: Routledge.

— (2005): *On Populist Reason*, Verso.

— (2006): “Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics”, *Critical Inquiry*, 32, no. 4 Summer, Pp. 646-680.

— (2008): *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: FCE.

— (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York: Verso.

López, M.P. (2020): *Not One Less: Mourning, Disobedience and Desire*, London: Polity Press.

Martínez Prado, N. (2018): “¿Pueblo feminista? Algunas reflexiones en torno al devenir popular de los feminismos”, *Latinoamérica*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México, Pp. 173-202. URL: <http://www.revistadeestlat.unam.mx/index.php/latino>

Mouffe, Chantal (2018): *For a Left Populism*, London and New York: Verso Books.

Žižek, S. (2006): “Against the Populist Temptation”, in *Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 3 (Spring 2006): Pp. 551-574.

Problemas teóricos, problemas políticos: en torno al populismo, el psicoanálisis y el feminismo¹

Gloria Perelló² y Paula Biglieri³



¹ Este artículo fue presentado en las Segundas Jornadas de la Izquierda lacaniana: “Derivas de una Izquierda lacaniana. En torno a los textos de Jorge Alemán”, bajo el título “Problemas teóricos, problemas políticos”, realizadas en el Centro Cultural Paco Urondo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, los días 4, 5 y 6 de abril de 2019.

² Doctora en Psicología (Universidad de Buenos Aires). Psicoanalista. Responsable de la Cátedra Libre Ernesto Laclau, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Profesora de la Facultad de Psicología, (UBA) y Universidad Nacional de Moreno (UNM).

³ Doctora en Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México). Responsable de la Cátedra Libre Ernesto Laclau de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Investigadora independiente (CONICET).

Se nos ha convocado a reflexionar sobre la relación entre el populismo y el feminismo. Menuda tarea, por cierto, que aceptamos emprender desde un campo específico del conocimiento: el posmarxismo inaugurado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), imbuido por los desarrollos de la izquierda lacaniana promovidos por Jorge Alemán (2009).

Al momento de ponernos a pensar sobre esta relación nos hace eco aquello mismo que Alemán siempre ha resaltado respecto del sintagma “psicoanálisis y política”, a saber: que se trata de términos que “no encajan”, no tienen una relación de complementariedad, sino que, por el contrario, colisionan entre sí (2013: 9).

Si pensamos al populismo en términos de Laclau (2005), tenemos que considerar que dicha construcción teórica es tributaria de una ampliación del modelo de racionalidad con que tradicionalmente se habían analizado dichos fenómenos colectivos. Esa lógica que articula el andamiaje teórico de *La razón populista* (2005) es la del psicoanálisis. Por lo tanto, desde la perspectiva posmarxista poner en relación populismo y feminismo, implica en buena medida pensar el entrecruzamiento entre psicoanálisis y feminismo. Lo primero que podemos decir es que psicoanálisis y feminismo son términos que no tienen una relación de complementariedad sino que se conmueven mutuamente, colisionan, se sacan chispas. Sin embargo, más allá de las incomodidades que su vinculación presente, entendemos que es absolutamente necesario poner estos términos en relación para ver qué problemas surgen en esta conmoción en la medida en que intentamos establecer hipótesis de emancipación. Queremos persistir con la emancipación, o emancipaciones en plural, para ser más precisas, en tanto uno de los rasgos determinantes del posmarxismo es la insistencia en las luchas emancipatorias, aunque se haya abandonado el horizonte escatológico que planteaba la posibilidad de alcanzar una emancipación total y de una vez y para siempre. Insistir con las emancipaciones creemos que es uno de los objetivos que nos mantiene aquí reunidas a muchas de nosotras, convocadas por el trabajo de Alemán. Entonces, tenemos un corrimiento, en lugar de hacer una reflexión sobre el populismo y feminismo, lo primero que haremos es plantear una pregunta sobre el psicoanálisis y el feminismo, más específicamente, algunas cuestiones en que el feminismo interpela al psicoanálisis.

También creemos que esta relación entre psicoanálisis y feminismo a la luz de buscar hipótesis emancipatorias no la estaríamos trabajando en estas jornadas sin esa irrupción del antagonismo, sin ese acontecimiento que fue el *NiUnaMenos*.⁴ Nosotras no estaríamos planteando los dos problemas que vamos a presentar a continuación, no estaríamos haciéndonos estas preguntas sin ese vendaval, ese estallido del movimiento feminista a partir de la irrupción del *NiUnaMenos* en la Argentina. Estamos atravesadas, absolutamente implicadas por la lucha feminista.

Entonces, vayamos al primer planteo, que es un problema de corte teórico y es claramente una deriva de la izquierda lacaniana.

El crimen “Ferpecto” (como la película de Alex de la Iglesia)

En sus últimos textos y en diversas intervenciones Alemán se ha esforzado en distinguir dos dimensiones fundamentales del “orden simbólico del lenguaje y sus respectivos dominios”, que diversos autores —en particular aquellos que provienen del campo foucaultiano como Dardot y Laval (2009) o Judith Butler (2001) y mayormente aquellas voces que participan del debate feminista— tienden a confundir. Brevemente podemos decir que se trata de la confusión del plano del sujeto con el plano de la subjetividad. Alemán nos presenta esta distinción de la siguiente manera: el plano del sujeto es del orden ontológico en donde se da la “dependencia y subordinación del ser hablante con respecto al orden estructural del lenguaje, respecto de la constitución del sujeto”. Mientras que el plano de la subjetividad es del orden óntico ya que se trata de “la dominación construida de una forma socio-histórica”. Si “la primera dependencia es ineliminable y constitutiva del sujeto, la segunda, en tanto construcción histórica, es susceptible de distintas transformaciones epocales” (Alemán, 2016: 14). Más aún, Alemán nos dice que la primera dependencia tiene una “dimensión primordial original que precede al ser hablante en su cons-

4 *NiUnaMenos* es el significante que articuló las protestas en contra de los feminicidios a partir del 2015 y se constituyó como uno de los puntos nodales que posibilitó la ampliación del movimiento feminista que desembocó en la legalización del aborto en el año 2020, en Argentina.

titución como sujeto, causando su ‘dependencia y subordinación’, al ser capturado —atemporalmente— por él, antes de su nacimiento y después de su muerte (es decir, lo que designamos como ‘sujeto del inconsciente’, o en un sentido más fáctico, «la existencia sexuada, mortal y hablante»)". Y, la segunda dimensión se trata de “la dominación del orden simbólico del lenguaje construida de una forma socio-histórica, en sus diversas variantes. Esta dominación simbólica sí puede ser cambiada al ser un constructo socio-histórico” (Aleman, 2019: 57). Por esto Aleman nos dice que prueba de la confusión es el ejemplo de Butler cuando le pregunta a Ernesto Laclau —en aquel libro en el cual debaten junto con Žižek, *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* (2000)— si la tachadura del sujeto es histórica o no. (Butler, Laclau, & Žižek, 2003: 11-12). Sería lo que Butler denominó “fundamentos contingentes” (1990). Es decir, según Butler los fundamentos serán siempre plurales, serán establecidos temporariamente, pueden ser revertidos y se instauran siempre en contra o en conflicto con “otros fundacionales”. Todo fundamento es siempre radicalmente histórico, contingente. En todo caso defiende la postura de que ninguna norma, orden o dimensión puede reclamar para sí tener una validez supra-temporal o trascender el mundo de las relaciones sociales. Esta también es, por ejemplo, la posición de Oliver Marchart (2009).

La respuesta desde el psicoanálisis es un rotundo no. La tachadura del sujeto no está históricamente determinada.

Ahora bien, en relación con esta distinción Aleman ha venido planteando la oposición “crimen perfecto o emancipación” (2019) en donde plantea la hipótesis o la pregunta de si el neoliberalismo habría cometido un crimen perfecto. Este supuesto crimen perfecto habría sido perpetrado por el capitalismo en su versión neoliberal en la medida en que sería el primer régimen socio-histórico que intentó apropiarse (en gran medida exitosamente) de la dimensión primordial, es decir, del sujeto en su dimensión estructural. Sabemos que la apuesta de la izquierda lacaniana es la política, el populismo si acaso, para evitar eventualmente una captura total de la primera dependencia por parte del neoliberalismo.

Entonces, a esta altura queremos plantear una pregunta fastidiosa que aún como lectoras y partidarias de la izquierda lacaniana no deja de presentársenos, insiste, en relación con el feminismo: ¿y si el crimen perfecto

ya fue cometido y su nombre es el patriarcado? ¿O mejor dicho si hubiese habido un crimen “ferpecto” (retomando el título de aquella película de Alex de la Iglesia)? Pues todas apostamos a que la captura de la división estructural del sujeto (primera dimensión) por parte del orden socio-histórico (segunda dimensión) resulta imposible, de ahí que queda siempre el resquicio para pensar la emancipación. Al respecto Laclau diría: “es imposible la completa y total superposición entre el orden óntico y ontológico”, es decir, “ningún contenido óntico puede monopolizar la función ontológica” (Butler, Laclau, & Žižek, 2003: 77).

Ahora bien, podemos decir que el patriarcado es un orden de dominación o explotación que resulta más arcaico que el capitalismo y ni que decir del capitalismo en su mutación neoliberal. Es más, encontramos formaciones históricas no capitalistas: utilizando categorías marxistas podemos hablar del modo de producción feudal, del esclavista, del asiático, del comunismo primitivo. En cambio, cuando hablamos de patriarcado resulta muy difícil contraponer ejemplos de formaciones socio-históricas que le escapen. Y nos referimos al patriarcado aquí simplemente como el privilegio del varón en ese par binario establecido entre varón/mujer. Es muy difícil dar contraejemplos o mencionar excepciones. ¿Por qué entonces no pensar al patriarcado como el primer régimen socio-histórico que ha intentado y alcanzado de forma meritoriamente efectiva “afectar los cuerpos y la captura por la palabra del ser vivo en su dependencia estructural”? (Aleman, 2016: 14). Porque es el patriarcado el que resulta inmemorial, tenemos legados históricos, herencias comunes que por siglos y siglos han establecido la subordinación de la mujer. Y es un legado que ha sido muy efectivo a la hora de borrar las huellas de cualquier resistencia, de los dolores y los padecimientos. Pero bueno, decíamos “crimen ferpecto” porque el movimiento feminista mismo nos muestra que en términos de Aleman “el ser hablante, sexuado y mortal nunca encuentra en el lenguaje una representación que lo totalice y entonces puede haber una transformación” (Aleman, 2016: 21).

Entonces, ¿el patriarcado es el primer orden socio-histórico que ha intentado tomar la dimensión primordial? Desde el psicoanálisis responderíamos que no. Porque el inconsciente no tiene género, el vacío del sujeto no tiene identidad sexual, entonces es imposible que el patriarcado

fundamentado en la distinción varón/mujer haya tomado la dimensión primordial. Cada elección de género o invención de género estará siempre determinada por el goce singular del sujeto, el sujeto es evanescente, vacío imposible de ser representado y de dotarlo de una identidad fija, etc. También podemos decir que el problema va más allá del género (construcción histórica), que se trata de un rechazo de la lógica femenina, es decir, un rechazo de la lógica del no-todo, igualitaria, común y anti-jerárquica. Sin embargo, desde el campo feminista podemos insistir con que parece no haber un afuera de la dominación patriarcal. Y este parecer también abarca la teoría psicoanalítica.

Creemos que hay algo de la relación entre ambas dimensiones a reconsiderar, específicamente nos referimos a las categorías teóricas con las que planteamos y analizamos los órdenes óntico y ontológico. Sabemos gracias al psicoanálisis que la dimensión primordial da cuenta del vacío constitutivo del sujeto que no puede ser remendado o completado por ningún orden socio-histórico porque ese “vacío no es algo concreto temporal, pues es el resultado del advenimiento del sujeto en el campo del lenguaje” (Aleman, 2019: 41). Pero el problema es que, por un lado, sólo podemos dar cuenta de la dimensión primordial estructural a través de la dimensión socio-histórica y, por otro lado, es el orden socio-histórico el que a su vez brinda la superficie de inscripción en la que las categorías teóricas son concebidas.

Es preciso señalar esta relación entre ambas dimensiones, ya que muchas veces nos sucede —a quienes trabajamos desde la idea de esta diferenciación del orden óntico y ontológico, y de la primacía de uno sobre el otro— que el orden socio-histórico se nos aparece como devaluado ante una dimensión estructural elevada. Y no hay nada intrínsecamente menor en la dimensión socio-histórica, es más, sin ésta no tendría sentido hablar de la dimensión estructural. Esta dimensión socio-histórica es justamente la que permea las categorías con las cuales trabajamos.

Es decir, queremos llamar la atención en que el orden socio-histórico conforma aquellas categorías con las cuales pensamos lo ontológico. Las categorías teóricas son producidas en un determinado contexto socio-histórico del cual, en un punto, no pueden escapar. Estas categorías están “contaminadas” de contenidos ónticos porque sólo pueden ser inscriptas en el discurso dominante de la época. Entonces acaso, ¿no hay algo del

orden óptico que se cuele en las categorías teóricas con que el psicoanálisis piensa la dimensión ontológica? ¿Hasta qué punto las categorías del psicoanálisis no están “contaminadas” de patriarcado? ¿Cuáles son los efectos del patriarcado sobre nuestras categorías teóricas?

La teoría psicoanalítica se constituyó en el campo de la clínica identificando elementos invariantes de los estereotipos fantasmáticos-sociales, por ejemplo, la teoría de la seducción. Pero, por otro lado, siguiendo a Michel Tort decimos que el psicoanálisis:

integró también irreflexivamente a su conceptualización una parte notable de las construcciones sociales dominantes concernientes al sexo, al género, al parentesco, a la filiación, solidarios con el orden patriarcal como si el todo fuera en bloque resultante del psicoanálisis (Tort, 2014: 17).

Entonces, por un lado, el psicoanálisis fue constituido al calor del orden patriarcal imperante en los siglos pasados. Y, por otro lado, nos podemos preguntar hasta qué punto resulta permeable a las modificaciones, a los cambios en el orden socio-histórico que en la época que corre está atravesado por la lucha feminista. El psicoanálisis demanda ser escuchado por el feminismo pero ¿en qué medida estamos abiertas a escuchar lo que el feminismo tiene para decir? ¿Por qué no podemos pensar las categorías psicoanalíticas como soluciones contingentes tributarias del patriarcado y repensar las formulaciones teóricas en un universo simbólico que incorpore los nuevos modos de organización social resultantes de las conquistas de derechos igualitarios de los últimos años? Por ejemplo, la noción psicoanalítica de la *función paterna*, fundada en la división heterosexual de los cuidados parentales: ¿en qué medida nos permite comprender las vicisitudes del acaecer psíquico forjado en un escenario de nuevas parentalidades, familias diversas, etc.?

Si la “solución paterna” es una respuesta socio-histórica: ¿cómo podemos pensar nuevas categorías que contemplen, por ejemplo, los múltiples modos de relación entre los sexos-géneros en la actualidad? Esta es la pregunta teórica que dejamos abierta. Muchas veces se nos conmina a tratar a las categorías psicoanalíticas tales como *nombre del padre*, *deseo de la madre*, *función paterna*, etc., como operadores o funciones que nada tienen que

ver con su modo de nominación, son “sólo palabras”. Sin embargo, quienes trabajamos en el análisis del discurso sabemos que las palabras o los modos de nominación no son inocentes.

***NiUnaMenos*, la demanda por la legalización del aborto y el movimiento feminista**

Frente a aquellas posiciones que desde el feminismo consideran que éste no es factible de ser articulado con otras luchas emancipatorias porque respondería a una forma de dominación primordial o estructural, nosotras consideramos —por el contrario— que una lucha política en contra de la totalidad de un “sistema estructural en cuanto tal” es imposible, llámese éste patriarcado o capitalismo. La totalidad de la estructura en sí es inaccesible, de modo que la única posibilidad de lucha política que tenemos es a través de una particularidad que pueda conmover una estructura de dominación sólo antagonizando con los intereses concretos que la encarnan.

Esto nos lleva a la segunda cuestión que es sobre el feminismo en nuestra coyuntura. Sabemos que la Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito comenzó allá por el 2003 y 2004 en el Encuentro Nacional de Mujeres y desde entonces se decidió tomar el pañuelo verde como insignia de esa lucha. Es decir, se trata de una demanda que está ya inscrita en el entramado social desde hace tiempo. En términos de Laclau podemos decir que la Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito era una demanda particular, que funcionaba como punto nodal de un colectivo muy específico, y que tomaba como principal antagonista a la Iglesia Católica. Sin embargo, a partir de la irrupción del *NiUnaMenos* en 2015 esta demanda fue re-significada y tomó otra dimensión política. Porque el significante *NiUnaMenos* vino a inscribir un antagonismo y reconfiguró el espacio social al generar dos nuevos lugares de enunciación: pañuelos verdes y pañuelos celestes. Es evidente que el *NiUnaMenos* no sólo afectó al movimiento de mujeres, en el sentido de que, con la introducción de un nuevo elemento, una nueva demanda se reacomodó toda la cadena de equivalencias del movimiento de mujeres. Sino que también provocó la emergencia de otro colectivo, el de los pañuelos celestes.

La clave del trazado de este antagonismo que dicotomizó el espacio social en dos lugares de enunciación la debemos buscar en las protestas del *NiUnaMenos* cuando en 2016, acuñaron otro significante: *Vivas Nos Queremos*. Este significante permitió re-inscribir la demanda por el “aborto legal” en términos de *Ni una muerta más por aborto clandestino*. Es decir, hubo un deslizamiento del significante y también del significado que permitió que la demanda por la “legalización del aborto” quede asociada al acceso a los derechos básicos; porque fue la primera vez que en el derrotero de la lucha por la “legalización del aborto” el significante “vida” quedó ligado al “aborto”. De manera tal que la demanda “legalización del aborto” quedó asociada al legítimo acceso a los derechos básicos. Y esta fue una victoria política muy significativa para el movimiento feminista, ya que el término “aborto” había estado habitualmente hegemonizado por los sectores conservadores asociado con la muerte y el asesinato. La Iglesia Católica y los distintos evangelismos hacen equivalentes aborto con asesinato. Es más, podemos decir que fue una victoria política porque además significó la apropiación de uno de los significantes nodales del enemigo (“vida”). No es casualidad que los sectores conservadores hayan tenido que reformular los términos de su propia demanda. Tuvieron que pasar a demandar “Salvemos las dos vidas” en un intento por redoblar el gesto feminista. Defendemos “las dos vidas”, no solamente la vida de la mujer. Y tuvieron que salir a apropiarse de una insignia política con muchísima historia como es el pañuelo, claro está en este caso con el color celeste. Es decir, dieron acuso de recibo.

Pero también la inscripción de estos significantes posibilitó que el movimiento de mujeres adquiriera un carácter notoriamente anti-neoliberal, las manifestaciones del 8 de marzo han adquirido un fuerte sesgo anti-macrista. Y esto se debe a que el *NiUnaMenos/Vivas nos queremos* comenzó a enlazar una serie de significantes no necesariamente ligados al feminismo. Las primeras demandas al actual gobierno argentino⁵ fueron el rechazo al cierre de los programas de género, el rechazo a la represión del Encuentro Nacional de Mujeres de Rosario en octubre de 2016, etc.

⁵ Se trata del gobierno neoliberal del Presidente Mauricio Macri.

Pero ya para el Paro Internacional de Mujeres de 2017 se manifestó un rechazo generalizado a las medidas de ajuste y austeridad que sigue hasta la actualidad, por ejemplo, en el paro de mujeres de 2017 uno de los cánticos más escuchados fue el que se le dedicó a la Confederación General del Trabajo enrostrándole que el primer paro a Macri se lo habían hecho las mujeres.

Pero en todo caso, creemos que el deslizamiento de significantes y significados asociados al movimiento de mujeres adquiere potencia porque se liga a una subjetividad política más amplia que es esa figura siempre difusa del “pueblo”. Como decíamos, esto se debe a que el movimiento de mujeres logró articular una serie de demandas que no necesariamente son consideradas feministas (como estar en contra de los recortes, despidos, las políticas de austeridad, etc.), pero que sí tienen una larga historia en las luchas populares y se formulan en términos de “justicia social”.

En este preciso punto es en donde al gobierno neoliberal de Macri le resultó imposible absorber en términos diferenciales (institucionales) las demandas particulares presentadas por el movimiento feminista. Porque el movimiento feminista argentino no se resuelve en una mera identidad diferencial cerrada en su propia particularidad, sino que se articuló en una cadena que lo excede completamente. Es allí en donde radicó su potencia: en su dimensión populista. Esto ha sido un problema político para el gobierno neoliberal de turno. Porque si bien hay en juego una demanda particular “aborto, legal, seguro y gratuito”, el color verde de los pañuelos no quedó agotado allí dado que aunque se llegue a responder efectivamente a la demanda por la legalización del aborto y sea ley, difícilmente haya forma de asimilarlo institucionalmente.

Pero paradójicamente también es un problema para el campo popular. Porque hay un nuevo trazado antagónico, que divide la sociedad en dos y que reconfigura la frontera dicotómica establecida por la figura del pueblo, articulada por el populismo kirchnerista y donde el movimiento feminista con sus pañuelos verdes pone en tensión el *pueblo* construido por esa articulación populista. Hay una tensión que es insalvable.

Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (2010): *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama.
- ____ (2013): *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.
- ____ (2016): *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- ____ (2019): *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED.
- Butler, J. (1990): *El género en disputa*. (M. A. Muñoz, Trad.) Paidós.
- ____ (2001): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Jacqueline Cruz, Trad) Ediciones Cátedra, 2011.
- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2003): *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (C. Sardoy, & G. Homs, Trads.) Buenos Aires: FCE.
- Dardot, P. y Laval, C. (2009): *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. Verso, 2017.
- Laclau, E. (2005): *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Marchart, O. (2009): *El pensamiento político posfundacional*. (M. D. Alvarez, Trad.) Buenos Aires: FCE.
- Tort, M. (2014): “La subjetivación patriarcal y la función paterna de rechazo de lo femenino”, abril, *Tópica* (70), 17-20.

SECCIÓN 4

Cruces: psicoanálisis y feminismos



Masculino/Femenino¹

Jorge Alemán²



Fuente: Mila Ruiz, "Inner Cosmos", Mix media, 2021

Para Lacan masculino y femenino constituyen relaciones lógicas diferentes con respecto al goce. Estas relaciones lógicas que conforman la

¹ Texto publicado en *Breviario Político de Psicoanálisis*, Ned Ediciones, 2023, España.

² Psicoanalista, escritor, director de la Revista #lacanemancipa.

estructura del inconsciente ponen en juego síntomas y fantasmas que aproximan el vacío del sujeto a lo real de su vida. Dichas relaciones están presentes en lo queer, trans, en el lesbianismo y en todas las gramáticas en juego del LGTBI+. Constituyen el suplemento irreductible que impide que la identidad encuentre un fundamento que la totalice. No se trata de un par binario que se pueda establecer bajo una modalidad normativa.

Por tanto, los múltiples géneros que puedan seguir emergiendo constituirán la superficie donde estas inscripciones lógicas de goce seguirán insistiendo en su escritura pulsional sobre los cuerpos.

Los cuerpos no binarios son también portadores de la imposibilidad de la relación sexual entre uno y otro modo de goce.

El *ετερο* (héteros) es siempre el obstáculo de aquello que podría constituirse en una identidad lograda; es la huella estructural que acontece en cualquier elección de género que siempre tendrá que enfrentar la imposibilidad de la relación sexual.

Cuando Lacan propone su fórmula “la mujer no existe” y la ofrece en aquel entonces al MLF (Movimiento de Liberación Femenino), ya ha realizado el recorrido que muestra su deseo de que lo universal no sea una totalidad que se agote en un cierre o una clausura que subsuma todos los elementos de la realidad. No obstante, Lacan no se desprende de lo universal; en todo caso lo universal queda perforado y se revela en su inconsistencia y su incompletud.

Se trata de un universal difícil, tachado y tan necesario como imposible.

Hay que ser prudente con este complejo tema que dio lugar a una auténtica querella en la historia del pensamiento; la novedad lacaniana no debe deslizarse hacia el relativismo.

Si una cultura persigue a los homosexuales u otra secciona el clítoris de las mujeres, estos hechos no pueden ser remitidos a una idiosincrasia cultural que los legitime: merecen una condena desde lo universal. Si el psicoanálisis borra esto, ingresa al relativismo posmoderno.

El universal lacaniano, a su vez, no permite ser clausurado por el eurocentrismo ni el imperialismo ni la cultura patriarcal, porque su inconsistencia e incompletud transforman al universal en un lugar en disputa. Difícil, tachado, pero operativo.

Feminismo con acento francés y la enseñanza de Lacan

Constanza Meyer¹

Hay un goce, ya que al goce nos atenemos, un goce del cuerpo que está, si se me permite [...] Más allá del falo. Quedaría de lo más gracioso. Y daría verdadera consistencia al MLF. Un goce más allá del falo.²



Fuente: Gentileza de eu!radio

¹ Psicoanalista en Madrid, miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) y la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

² Lacan, 1998: 90.

Introducción

Para poder entender el contexto en que Lacan pronuncia las palabras que hacen de epígrafe, os invito a acompañarme en un breve recorrido por algunas autoras relevantes ligadas al Movimiento de Liberación de la Mujer (MLF) preocupadas por pensar la diferencia que abre camino a lo femenino. Nos detendremos, asimismo, en las coincidencias y divergencias de sus planteamientos con el recorrido que realiza Lacan sobre el goce femenino y el concepto de *litoral*. Este hallazgo de Lacan que surge de su interés por la escritura china le permite introducir la no homogeneidad entre lo que luego serán el lado femenino y masculino de las fórmulas cuánticas de la sexuación. Con el término *litoral* se plantea la posibilidad de pensar en espacios con lógicas heterogéneas, con las que poder sortear el *impasse* que introduce la rigidez del binarismo de la diferencia y el carácter ontológico en los que encallan los planteamientos de las críticas francesas.

En Francia, los primeros grupos feministas emergen en medio del contexto de los movimientos de mayo del 68 en un ambiente altamente politizado, con planteamientos como la ley de interrupción voluntaria del embarazo promovida por Simone Veil, y otras reivindicaciones que habilitaron a muchas mujeres a organizarse en grupos para la defensa de sus derechos. Uno de estos movimientos se llamó “Psychanalyse et Politique” y fue fundado por Antoinette Fouque que en su compromiso con la lucha política buscaba encontrar una libido femenina que acentuara la diferencia con lo masculino. PsychePo y sus encendidos debates internos dan a ver el peso que tenía el psicoanálisis en el ambiente intelectual y cultural del momento. Cuando las reivindicaciones políticas tomaron mayor cuerpo, cambiaron el nombre del grupo y priorizaron la política, desplazando el significativo psicoanálisis a una segunda posición.

A diferencia de las feministas norteamericanas que manifestaban su rechazo a ciertas ideas freudianas que consideraban machistas, las francesas otorgaban al psicoanálisis cierto lugar de privilegio para la interlocución y pensar los posibles modos de emancipación. Es indudable que el legado de Simone de Beauvoir y las lecturas de Nietzsche, Heidegger, Marx, Freud, Lacan, Derrida y Foucault, entre otros, otorgan a la crítica francesa una seriedad indiscutible a la hora de pensar la opresión de la mujer en la so-

ciudad, la diferencia sexual y las relaciones de las mujeres con el lenguaje y los escritos literarios.

Si bien nunca tuvo lugar un encuentro entre Simone de Beauvoir y Lacan, parece claro que cierta “conversación” se fue instalando entre el psicoanalista y el feminismo de la segunda ola. Este movimiento, en absoluto homogéneo, se caracterizaba por cierto cambio en los planteamientos del feminismo más tradicional, atravesando ya la cuestión de la igualdad, sin dejar de reclamarla en el ámbito de los derechos, y apostando por señalar y defender la diferencia. Es precisamente en torno a estos dos puntos, diferencia y sexualidad, que podrán encontrarse el feminismo de la segunda ola y la enseñanza de Lacan desde el 68 en adelante.

PsychePo: un movimiento

En 1970 las integrantes de PsychePo con Antoinette Fouque (psicoanalista, escritora y analizante de Lacan durante al menos cinco años) a la cabeza organizan un homenaje a la mujer del soldado desconocido, en la tumba que se encuentra en el Arco de triunfo y más tarde, en Vincennes, Fouque realiza una declaración de intenciones que concierne a los planteamientos freudianos, y asegura que lograrán llegar allí donde la histérica ha fracasado. Junto a ella, estaba también Michelle de Montrelay que supervisaba con Lacan y que participó activamente en su seminario con una ponencia sobre *El arrebató de Lol V. Stein*.

Este movimiento feminista se apoyará fundamentalmente en la crítica al “falocentrismo” que leen en el psicoanálisis y ese mismo año publican en la revista *Le Torchon Brûlé* una suerte de manifiesto que se titula “De una tendencia”. En sus articulaciones tratan de poner en relación las teorías del psicoanálisis y la experiencia militante del 68. Del psicoanálisis eligen significantes como sexualidad, goce o diferencia y reivindican el discurso analítico de Freud y Lacan como el único que aborda la sexualidad y el inconsciente. Toman la palabra para dar su versión, diferente de la voz masculina que es, para ellas, la que ha marcado al psicoanálisis hasta ese momento. En parte recogen incluso algunos planteamientos de analistas post-freudianas, de Ernest Jones, en la defensa de una libido *femenina*. La idea fundamental es que el feminismo ofrece herramientas para cuestionar

al psicoanálisis considerado en su vertiente más fálica, y por su parte, el psicoanálisis abre la puerta a un feminismo de la diferencia como distinto del de la igualdad. Veremos, no obstante, que esta distinción no las lleva demasiado lejos en realidad.

Por su parte, Antoinette Fouque denuncia que en el seminario de Lacan las mujeres quedan reducidas al lugar de histéricas o locas, y señala que las instituciones están fundamentalmente dirigidas por hombres que imponen su punto de vista. A pesar de todas estas críticas, Fouque se refiere a Lacan como un “visionario” y le elogia el hallazgo de la tesis del *Seminario 20* acerca de la inexistencia de la mujer. A partir de ella pueden pensar en la no homogeneidad de los movimientos a través de la idea de una pluralidad que tiene que ver con la multiplicidad de sujetos femeninos que no se ajustan a un grupo cerrado que responde y da cuenta de una identidad. Por otro lado, la cita que se recoge al comienzo de este recorrido en la que Lacan menciona al MLF es para A. Fouque algo más que una simple provocación, y la toma como un comentario que otorga visibilidad al movimiento. Asimismo, PsychePo pone en valor el interés de Lacan por las mujeres y en el fondo se consideran también sus interlocutoras.

Las críticas de la diferencia

Sin desestimar las consideraciones de Simone de Beauvoir sobre el feminismo, la línea que revisitaremos de la crítica francesa se propone defender los derechos de las mujeres sin perder de vista cierta especificidad y singularidad, evitando que en nombre de la igualdad se caiga en la tentación de “hacer como los hombres”. Analizaremos las posiciones de tres teóricas feministas francesas contemporáneas de Lacan que intentan encontrar una articulación posible entre el psicoanálisis y las ideas feministas.

Hélène Cixous: escritura femenina

Aunque ella misma rechaza ser incluida entre las feministas, ha sido una verdadera luchadora dentro del movimiento de la mujer. Su teoría plantea que las feministas son en general mujeres burguesas que sólo quieren alcanzar el poder que detentan los hombres. Se propone romper el binarismo

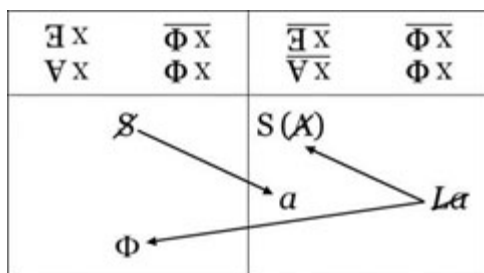
característico del discurso machista: masculino/femenino y retoma todas las oposiciones en las que la posición de la mujer queda relegada al lado negativo, como, por ejemplo, cabeza/corazón, inteligente/sensible, activo/pasivo, logos/pathos, etc. Para Cixous, moverse en este binarismo es aceptar las condiciones de una batalla en la que sólo uno puede ganar. Por eso, su propuesta consiste en desarmar, deconstruir lo que denomina, siguiendo a Derrida, el sistema logocéntrico.

Se trata para ella de abrirse, entonces, al *lenguaje femenino* capaz de destruir el binarismo opresor de las mujeres. Introduce así la idea de lo múltiple y la diferencia como un modo de desmontar el sistema binario. Toma de Derrida el concepto de *différance*, que apuntaba a subrayar que el significado no se alcanza en el campo de la oposición binaria sino en una libre combinación de significantes, se juega entre la presencia de un significante y la ausencia de otros, como ocurre en la relación entre S1 y S2. Recordemos que para Lacan es el sujeto del inconsciente lo que emerge precisamente en el intervalo entre un significante y otro, lo que pone de manifiesto también su carácter evanescente. Lo que Cixous denomina *écriture féminine* introduce la *différance* aspirando a alcanzar un texto más abierto y alejándolo de la significación última del sistema binario que sigue una lógica falocéntrica.

Lo más interesante de su teoría es la relación entre el acto de escritura, el hecho textual y la sexualidad en tanto aquello del deseo que puede escribirse. Esta escritura *femenina* se transformará luego para ella en una escritura más libidinal, es decir, una escritura *tocada* por un goce que podrá tener como autor a hombres y mujeres, independientemente del sexo biológico, o de la idea de género. Si bien no se puede definir esta *Otra* escritura, se trata de un tipo de escritura que iría “más allá”, lograría superar el sistema falocéntrico. Aquí cabe señalar que esa búsqueda del “más allá” puede referirse al Edipo, pero no se correspondería con lo que Lacan introduce con sus fórmulas de la sexuación, en términos de una lógica que no admite un más allá o una diferencia por oposición. Lacan nos plantea una sexuación a partir de lógicas distintas, la del todo y la excepción, y la del régimen del no-todo (fálico/logos/normativo).

Cixous introduce también la idea de la “otra bisexualidad” que consiste en no rechazar la diferencia, ni tener que elegir entre un sexo u otro,

y asegura que las mujeres tienden a ser más bisexuales que los hombres. En su texto *La risa de la medusa*³ afirma que la escritura bisexual fue alcanzada en Francia por Colette, Marguerite Duras y Jean Genet. Quizás, la escritura bisexual que introduce Hélène Cixous pueda ponerse en relación con las fórmulas de la sexuación de Lacan, en concreto, con el lado femenino de las mismas en el que del La/ tachado de la mujer parte una flecha que apunta al falo y otra que apunta al S(A/), el significante que falta en el Otro.



Las fórmulas⁴ presentan dos lados, llamados masculino y femenino respectivamente. Del lado izquierdo, el masculino, encontramos al sujeto dividido y el símbolo del falo. Este lado está presidido por la lógica del para todos y de la excepción, en la que la excepción ejerce de límite al goce del lado fálico. De esta manera, la posición masculina es aquella que se inscribe por completo bajo la función fálica y su goce pasa sólo por lo fálico, mientras que sólo alcanza a obtener un fragmento del lado derecho, en términos de objeto (a). Del lado femenino, en cambio, no existe esta lógica que incluye el límite, es decir, que el lado derecho se inscribe en la función fálica, pero lo hace no-toda de ese lado. Esto quiere decir que no todo el goce se encuentra bajo el orden fálico, accede, a veces, a un goce suplementario, que no puede alcanzar complemento alguno,

³ Cixous, 1995.

⁴ Lacan, 2012.

del que nada se puede decir por ser opaco y sin límite. Añadiría que del lado izquierdo encontramos la consistencia y lo que forma un conjunto cerrado, mientras que, del otro, reina la inconsistencia y lo que no puede constituirse como conjunto cerrado. De este lado al no tratarse del todo, ya no hay lugar para la excepción por lo que quizás puede abrirse una vía hacia algo que responde a otra lógica, algo más singular.

Cixous, por su parte, busca analizar las características de lo que Lacan denominó el lado macho y lo hace en términos de “Lo propio” frente a “Lo regalado” que corresponde al lado derecho de las fórmulas. Podríamos trasladar el concepto de lo propio o propiedad, al campo del tener y estaríamos en el orden de lo fálico. En efecto, el reino de lo propio es el de la contabilidad, de la identidad, del temor a la pérdida. Mientras que el reino de lo regalado se propone como aquel que está abierto a lo múltiple y a la diferencia.

En su texto *La llegada a la escritura*,⁵ Cixous llega incluso a afirmar que una escritora, como cuerpo, contiene un “espacio ilimitado” que requiere una escritura. También resulta interesante la reflexión acerca de lo que entiende por la escritura *femenina* en relación a una voz propia. En su texto *La joven nacida*⁶ dice: “La voz, canción anterior a la Ley, antes de que lo simbólico esparciera el aliento (le *souffle*), se volvió a apropiarse del lenguaje bajo una autoridad disgregadora. La más antigua visita, la más profunda y adorable”. En *La risa de Medusa* señala además que “(...) las mujeres vuelven de ‘fuera’, del páramo de las brujas, del más allá de la cultura”. Estas citas permiten evocar algo de lo que Lacan llama *La-langue*, en tanto lo más propio y singular de cada ser hablante antes de su encuentro con la ley del lenguaje. Parece que para la crítica francesa la escritura de algunas mujeres podría lograr transmitir algo de lo indecible del goce femenino, aquello que se resiste a pasar por el aparato del lenguaje.

⁵ Cixous, 2006.

⁶ Cixous, 1995, op. cit.

Luce Irigaray: *parler fluide*

Nacida en Bélgica, es una de las representantes más destacadas de la filosofía feminista francesa, especialista en psicolingüística y psicoanalista. Sus tesis sobre la sexualidad femenina y el feminismo de la igualdad le acarrearón su expulsión de la universidad de Vincennes donde era profesora. Su famoso libro *Espéculo de la otra mujer*⁷ se publica en 1974 y en él plantea una abierta oposición a Freud en lo que concierne a sus reflexiones sobre la mujer. Irigaray señala que el descubrimiento freudiano es de una fuerza capaz de poner en jaque al sistema filosófico, pero sorprendentemente resulta misógino y conservador en lo que atañe a la definición de diferencia sexual. La pregunta de Freud sobre lo que es una mujer, lo que quiere y su manera de pensarla a partir de la diferencia en relación a tener o no el órgano es para Irigaray la demostración de que Freud se atiene al sistema machista establecido y binario por apoyarse en la presencia o ausencia del órgano. Cabe recordar que Freud, sin embargo, destaca en su artículo sobre la sexualidad femenina (1931) que la niña carece de otra representación imaginaria que no remita a la figura de la madre, dando a ver que lo que realmente está en juego ahí es algo que no puede ser especularizado. En este punto Freud se remite a los juegos de los niños para ilustrarlo: el varón encuentra en el padre una figura a la que identificarse, un hombre, mientras que la niña sólo dispone de una figura de mujer en su vertiente de madre para alcanzar una primera identificación, de ahí que sus juegos sean casi siempre relativos a la maternidad. En palabras de Irigaray: “En consecuencia, lo femenino ha tenido que ser descifrado como algo prohibido, entre señales, entre significados comprendidos, entre líneas”. Podríamos establecer aquí cierta relación entre lo que Irigaray encuentra en el “entre líneas” y lo que Lacan escribe con el matema $S(A/)$, es decir, el significante que falta para nombrar a $La/mujer$ y al goce femenino.

Luce Irigaray juega con el significante *especul(ariz)ar* para trazar un recorrido de la filosofía occidental y demostrar que la figura de la mujer ha

7 Irigaray, 2007.

quedado siempre relegada al lado negativo por representar un enigma, por su carácter de indescifrable. Acusa a Freud de llevar adelante una lógica de lo mismo para el niño y la niña en la fase preedípica. Escribe en *Ese sexo que no es uno*:⁸ “Castrar a la mujer supone inscribirla en la ley del *mismo* deseo, del deseo de lo *Mismo*”. Retoma asimismo la idea de Simone de Beauvoir de que la mujer es el *Otro* del hombre en tanto que su imagen negativa, verdadera razón por la que el discurso machista la sitúa como una ausencia, carente de cualquier representación. Concluye que la representación social de la mujer no es sino el producto de lo que ella denomina *hom(m)osexualité*, es decir lo *Mismo* del hombre o deseo masculino de lo *Mismo*. Es en efecto algo que podemos reconocer en las representaciones que se rigen por la norma fálica, pero esa misma denuncia podría ser la puerta a lo *Hetero* en el sentido de lo Otro como lo plantea Lacan, es decir, una apertura a lo femenino que no es exclusivo de las mujeres. Dice Irigaray también en *Ese sexo que no es uno* que en la carrera por el poder una mujer pierde la singularidad de su goce.

Por otro lado, cabe detenerse en las reflexiones de Luce Irigaray sobre la mística en tanto que experiencia de pérdida, de ausencia del sujeto que rompe con la oposición sujeto/objeto. Llega incluso a afirmar que el discurso de la mística es el único lugar en el que la mujer puede hablar y actuar a viva voz, apoyándose en la visión del éxtasis como algo no especularizable. La experiencia mística habilitaría, de este modo, un espacio a lo femenino más allá de la lógica masculina.

Su análisis de la feminidad se constituye asimismo a partir de la idea de un lenguaje específico de las mujeres, “el habla mujer”, que se alcanza sólo cuando se entabla una conversación entre mujeres. Sin embargo, el “habla mujer” no puede ser definida porque si bien es hablada, no se puede hablar *de* ella. Sirve, no obstante, para escapar a la lógica machista:

Ella es indefiniblemente otra en sí misma. (...) el lenguaje en el que “ella” se expresa en el que “él” es incapaz de discernir significado alguno. (...) Apenas admite un balbuceo, una exclamación, un medio secreto, una frase sin termi-

8 Irigaray, 2009.

nar (...). (...) Hay que escuchar de otra manera para poder oír '*otro significado*' que está tejiéndose constantemente, abrazando palabras sin cesar, y al mismo tiempo desechándolas para evitar estancarse, inmovilizarse. Lo que ella dice no es idéntico a lo que quería decir. (...) Están sin duda alguna fuera del mecanismo discursivo en el que se las quiere sorprender.⁹

Julia Kristeva: los márgenes

Psicoanalista, filósofa, teórica literaria y feminista que mantuvo una interesante conversación con Foucault, Barthes y Lacan, entre otros, interesada especialmente en la idea de alteridad y heterogeneidad en la experiencia humana. En los años 60 se dedicaba a la lingüística, pero en 1974 empieza a ocuparse de temas relacionados con las mujeres cuando inicia su formación psicoanalítica.

Quizás su propia marca de extranjera, como señalara Barthes de ella, le permita analizar este concepto con mayor rigurosidad y de manera orientada. No entraremos en los análisis semióticos que realiza Kristeva a partir de Lacan y los órdenes Simbólico, Imaginario y Real, ni tampoco en el concepto de intertextualidad que ha sido una brújula en su manera de leer, aunque los tendremos en cuenta como trasfondo del abordaje que realiza sobre lo femenino. Nos detendremos principalmente en cómo piensa lo femenino y en sus coincidencias con los planteamientos de Lacan. Para ello nos servirá considerar lo *extranjero*, como un rasgo distintivo. Julia Kristeva no admite una definición de la mujer ya que, para ella, creer que se es mujer es casi tan absurdo como creer que se es hombre.

Defiende abiertamente la lucha por los derechos de las mujeres, pero piensa que la mujer sólo puede existir negativamente en esta lucha, a partir de su rechazo a lo establecido, a la norma. Entiende por mujer lo que no es representable, algo de lo que no se habla, que está por fuera de las ideologías y de los nombres. A diferencia de Irigaray, intenta *subvertir* el orden machista que considera a la mujer marginal. Por eso insiste en negar la existencia de una escritura o habla específicamente femenina.

⁹ *Ibíd.*, p. 137.

En lugar de una teoría de la feminidad, se decanta por una teoría de la marginalidad y la subversión, una teoría del disidente que no es exclusiva de las mujeres. Una vez más vemos que se trata de una posición contraria a la identidad y a la esencia. La diferencia sexual no existe para Kristeva (siguiendo a Freud) en la etapa preedípica, emerge sólo con la entrada en el orden simbólico. Habría entonces para la niña dos salidas posibles: la identificación con la madre basada en el vínculo que se establece en la etapa anterior al Edipo, una vinculación especial que, llegado el momento de la entrada al orden simbólico, dejaría a la niña en un lugar marginal. Y la segunda, es la identificación al padre, que ofrece a la niña una identidad a partir del mismo orden simbólico.

Es interesante señalar que Kristeva afirma, al igual que Lacan, que la mujer como tal no existe. Esto la lleva a reforzar la idea de que lo femenino es más una *posición* que una esencia, una posición marginal respecto del orden simbólico. Para la orientación lacaniana esta lectura tiene interés porque podemos pensar lo marginal como aquello que no puede ser atrapado por el orden simbólico, es decir, la falta de un significante en el campo del Otro, del lenguaje, que dé cuenta de lo que es una mujer. También cabría pensar en las diferencias entre margen y litoral, término que Lacan priorizará en el *Seminario 18* y que profundiza la idea de dos espacios no homogéneos que lindan de manera no fronteriza y entre los cuales no hay reciprocidad posible. Lacan insiste en que el litoral abre un camino a pensar en dos espacios con lógicas diferentes. En este sentido debemos tomar los trabajos de Kristeva sobre artistas como Joyce, Céline, Artaud y otros en los que encuentra un conjunto de prácticas literarias que rompen la estructura del lenguaje, que subvierten, en definitiva, el orden simbólico desde los márgenes.

Este posicionamiento en los márgenes es posible leerlo como un modo no-todo respecto del orden fálico, algo escapa a ese orden a la hora de nombrar esta posición. La posición fronteriza y marginal es la que el orden patriarcal ha otorgado a las mujeres a lo largo de la historia, santas o brujas. Resulta interesante pensar en la manera en que, en la Edad Media, por ejemplo, se tomaba a las mujeres: el amor cortés las colocaba en el punto del ideal y la “despojaba” del cuerpo femenino al que prefería

no enfrentarse, por lo que éste quedaba velado por la poesía. Hay un rechazo a lo femenino también en este abordaje, se la mantiene alejada y se la ama a la distancia a través de la palabra (Dante Alighieri y Beatrice, Petrarca y Laura).

Otra modalidad que tuvo lugar más tarde en la historia fue la quema en la hoguera de los cuerpos indomables de mujeres. Ambas son formas de rechazo y odio a lo femenino, una es sublimatoria, la otra podemos considerarla un pasaje al acto criminal.

El cuerpo femenino y su goce son temas de interés para Kristeva que llega a afirmar que el verdadero sometimiento de la mujer viene más del lado de la maternidad, de la reproducción como fin, que del goce femenino.

Para recapitular, me gustaría insistir en que tanto Cixous como Irigaray en su abordaje por la diferencia piensan la escritura femenina como sujeta a la crítica de la esencia, mientras que Kristeva con la idea del margen nos abre a otra cosa, aunque ninguna de las tres puede, como es lógico salir del binarismo. Más adelante, la búsqueda de una vía de escape del binarismo por parte de los movimientos *queer* y sus derivas, retomará la idea de lo *marginal* como opuesto al centro, donde encuentran un espacio para la conjunción con las teorías post coloniales, a partir también de las observaciones que en los años 90 desarrollan en Estados Unidos Homi Bhabha y Gayatri Spivak, especialmente ésta última con su reflexión sobre el subalterno y el acceso a la voz.¹⁰ Tratan de encontrar una manera de abordar el feminismo a partir de otra lógica que se aleje de lo binario y sus relaciones de poder, para abrirse a otras realidades sociales y visibilizarlas.

Lacan: *Lituratierra* y el hallazgo del litoral

Como ya hemos señalado más arriba, en el lenguaje sólo encontramos una lógica binaria, un significante se define a partir de su diferencia con otro. Como bien desarrolló Saussure tomando el significante como unidad

¹⁰ Spivak, 2011.

mínima, el ser hablante está condenado a moverse en la lógica binaria marcada por el par significante. Si un significante remite a otro y puede hacerlo de manera infinita, ¿cómo hallar en ese océano significante un lugar para la identificación? Es en esta imposibilidad en la que el sujeto del deseo inconsciente se topa con su paradoja ya que emerge precisamente como puro vacío en el intervalo entre dos significantes. Esta deriva metonímica puede encontrar, no obstante, una detención por la vía de lo que Lacan llamó Metáfora Paterna que permite alcanzar un sentido. Pero a partir del *Seminario 9* Lacan va dejando ver que este mecanismo de detención no es en realidad suficiente. Hará falta llegar al desarrollo sobre el objeto (*a*), que como bien muestra la lógica del fantasma, forma parte de la cadena significante pero no por completo.

Así llegamos al giro que da Lacan en los años 70, en concreto con su escrito “Lituratierra”,¹¹ contemporáneo del seminario que dicta en 1971, *De un discurso que no fuera del semblante*.¹² Allí Lacan da cuenta de su encuentro con la escritura japonesa y china en las que se apoyará para pensar la relación entre letra y significante sobre la base de sus desarrollos acerca del sujeto, el lenguaje, la estructura y el goce.

Recorre a dos términos que diferenciará con claridad para mostrar que “(...) la letra es el litoral (...). El borde del agujero de saber es lo que ella delinea”.¹³ Mientras que la frontera marca un confín entre dos territorios homogéneos, podríamos decir que pertenecientes al mismo orden, el litoral tomado de la imagen del agua que bordea la costa y deja huella, invita a pensar en dos espacios o zonas no recíprocas y heterogéneas.

Para Lacan la diferencia radica fundamentalmente en que la frontera sostiene la reciprocidad, algo nos separa, pero estamos en el mismo medio y podemos relacionarnos. La letra pensada como litoral, por el contrario, introduce la no reciprocidad, la heterogeneidad irreductible, abre la puerta a una diferencia que no se plantea en relación a otro elemento homogéneo, sino a una diferencia más bien *absoluta*. No se trata de una división

11 Lacan, 2012.

12 Lacan, 2009.

13 *Ibíd.*, p. 109.

dentro de un mismo terreno, sino de dos dimensiones heterogéneas que no se pueden integrar. El borde sirve para explicar también la relación entre los registros que son radicalmente distintos entre sí. La letra de lo escrito es, entonces, borde entre goce y saber. Por un lado, tenemos el campo del saber, S2, del otro, encontramos un agujero que es del orden del goce, de lo real. Por eso, ¿dónde se ubica la letra como litoral? En el punto mismo en que el saber termina y empieza algo que es de otra estofa. Podríamos decir que la letra y la escritura están más cerca de lo real, mientras que el significante queda del lado de lo simbólico y sus límites.

El litoral, además, al evocar la imagen del agua que va lamiendo la tierra, apunta también a la erosión. Cuando se trata de la letra estamos ante una disolución, una erosión del sentido. Es importante subrayar esta idea de la escritura como erosión del significado, como desintegración. Joyce y su trabajo sobre la lengua inglesa podrían ser un ejemplo de ello. Si no hay saber sobre el goce, puede haber lo escrito como una erosión del sentido que abre paso a otra cosa, otra *moteriudad*,¹⁴ palabra, materialidad y cuerpo como caja de resonancias, donde la escritura sería el único soporte del lenguaje.

El litoral hace posible, entonces, el pasaje de una lógica de la diferencia, que no logra escapar al binarismo, a una de la discontinuidad, y el pasaje del significante a la letra abre, asimismo, paso a la topología. Por eso Lacan recurre a los escritores para dar cuenta de este giro y afirma de Marguerite Duras que ella revela lo que él enseña. También se ocupa de la escritura china porque el trazo nunca es lineal, tiene en cuenta el vacío y los distintos grados de consistencia. Ese trazo sería lo más cercano al borde del litoral.

El *Seminario 18* y el escrito “Lituratierra” que data de la misma época son el camino hacia las fórmulas de la sexuación que pueden ser abordadas precisamente desde la perspectiva del litoral: dos territorios no homogéneos. Lo masculino más ligado, a la frontera y a la delimitación. El lado femenino, por su parte, al introducir el no-todo respondería a la lógica del

14 Referencia al término *moteriudad* (fusión de *mot*, palabra y materialismo) que Lacan utiliza para nombrar aquello que se encarnó en cada ser hablante de la materialidad del lenguaje y que resiste al sentido. Puede encontrarse en Lacan, 1988: 126.

litoral. Más adelante, a partir de la introducción de los redondeles de cuerda, la letra irá perdiendo peso en la enseñanza de Lacan, pero no deja de ser un referente que nos permite abordar la sexuación signada por el toque de lo contemporáneo.

Madrid, enero 2021

Referencias bibliográficas

- Lacan, J. (1988): “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma”, en *Intervenciones y Textos 2*, Manantial, Buenos Aires.
- ____ (1998): *El Seminario, Libro 20, Aún (1972-1973)*, Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2012): “Lituratierra” (1971) en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2009): *El Seminario, Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante (1970-1971)*, Paidós, Buenos Aires.
- Cixous, H. (1995): *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura (1975)*, Anthropos, Barcelona.
- ____ (1995): “La joven nacida” en *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura (1975)*, Anthropos, Barcelona.
- ____ (2006): *La llegada a la escritura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Irigaray, L. (2007): *Espéculo de la otra mujer (1974)*, Akal, Madrid.
- ____ (2009): *Ese sexo que no es uno (1977)*, Akal, Madrid.
- Spivak, G. (2011): *¿Puede hablar el subalterno? (1983)*, Cuenco de Plata, Buenos Aires.

Feminismo y ciudadanía: una apuesta por la emancipación

Ana Castaño¹



Fuente: Acuarela de Marián Alzola

“No olvides jamás que bastará una crisis política, económica o religiosa para poner en cuestión los derechos de las mujeres”.

¹ Psiquiatra y Psicoanalista. Jefa de los Servicios de Salud Mental del distrito de Moratalaz-Vicálvaro. Analista miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP), sede de Madrid.

Resulta inevitable traer una y otra vez, esta frase de Simone de Beauvoir, que sigue siendo actual, porque da buena cuenta de lo que está sucediendo en el panorama político global, donde las mujeres continuamos siendo ciudadanas de segunda, sin pleno derecho, a pesar de los logros alcanzados. Sin ir más lejos, en nuestro país [España] emergen partidos de ultraderecha que, sin ningún pudor, cuestionan la existencia de la violencia machista y pretenden borrar de un plumazo los derechos conquistados por las mujeres.

¿Qué sucede?, ¿Qué se teme de lo femenino?

Para abordar estas preguntas voy a situar dos puntos de reflexión. Uno desde la historia del movimiento feminista, con una mirada socio-política que llega hasta la actualidad. El otro, desde la pregunta freudiana que no cesa de escribirse: ¿qué quiere una mujer?, en tanto ser parlante que no es nombrada en su totalidad y que no es capturada en una clase universal, sino tomada una por una.

Tener en cuenta el concepto de lo femenino desde la perspectiva lacaniana, permite ir más allá de la reivindicación feminista de acabar con el hetero-patriarcado y buscar emanciparse una por una, para una posible construcción en común.

Desde ambos puntos de mi enfoque, aventuro a señalar que lo que se teme es a la emancipación o, más bien, al imprescindible reconocimiento de lo femenino, para Otro inicio de lo político y, sobre todo, para dar cuenta de otro modo de goce, el goce femenino.

Un poco de historia

En este apartado, hago mi particular homenaje a todas las mujeres, entre otras a Olympe de Gouges que, en 1791, presentó una Declaración de los Derechos de Las mujeres y la Ciudadanía, declaración que entregó en La asamblea nacional de Francia, siendo uno de los primeros intentos de emancipación feminista y antesala de las sufragistas a las que tanto les debemos. No podían faltar, en este particular homenaje, Las Maestras de la República, que pusieron todo su empeño, en educar en Igualdad, Justicia y Solidaridad, tirando muros, tanto en las aulas como subvirtiendo estilos; mujeres educando hombres. No nos olvidemos de nuestra importancia, como decía Clara Campoamor, en su histórico discurso en

las Cortes, cuando apeló a no dejar de contar con esa mitad, que cada día suma más.

La palabra emancipación es femenina en nuestro idioma y se define como “Liberación respecto de un poder, una autoridad, una tutela, o cualquier otro tipo de subordinación o dependencia”, es precisamente la liberación, la que estará en el centro de los movimientos feministas desde su inicio.

Nancy Fraser en “Escalas de Justicia” y “Fortunas del Feminismo” señala las premisas que operan en torno al sintagma justicia en el movimiento feminista, en la época de la primacía del Estado westfaliano y Fordista en tanto Estado del Bienestar. Es decir, cuando las diferentes ontologías en conflicto se delimitan a la soberanía estatal, indivisa y exclusiva.

Tras la ofensiva neoliberal en el mundo globalizado, las premisas van complejizándose al tratarse de la esfera pública internacional o transnacional. En este tiempo es necesario reinventar el marco feminista.

Las premisas de la primera época, se basan en la redistribución económica y de clases, por tanto, se apela a la igualdad entre hombres y mujeres. Con la llegada del neoliberalismo y el trabajo asalariado para la mujer, la reivindicación feminista se centra en el reconocimiento. Es el momento de la batalla cultural por la diferencia.

No basta para promover una justicia de género, según Fraser, activista y teórica del feminismo, con la distribución y el reconocimiento. Es necesario añadir la representación política, sabiendo que es fallida, como lo son la distribución y el reconocimiento.

Propone una política feminista tridimensional, donde las tres premisas se entrelacen y no se centre solamente en una de ellas, lo que puede llevarnos, por ejemplo, a más reconocimiento, pero más desigualdad. Es imprescindible tejer el mapa feminista en torno al que (distribución), a quien (reconocimiento) y el cómo (representación).

Divide la historia del movimiento feminista en tres tiempos:

- ▶ Feminismo insurgente: la crítica radical en la era de la social-democracia.
- ▶ Feminismo domesticado: De la redistribución al reconocimiento, en la era de la identidad
- ▶ ¿Feminismo resurgente?: Afrontar la crisis capitalista en la era neoliberal.

En mi opinión, es precisamente el posible feminismo resurgente, por la dimensión que puede tener en la política de nuestros días como posible freno al tren acelerado del capitalismo, un movimiento emancipador, transversal y no adscrito a ideología partidista como la huelga feminista del 8M del 19. Fraser habla de no olvidarse del des-enmarque, a pesar de los logros conseguidos, para volver a crear un nuevo marco. Cada vez las reivindicaciones feministas están más vinculadas a las luchas por el cambio de marco. Se suman otros actores internacionales, ecologistas, pueblos indígenas, etc. o actores nacionales; en nuestro país tenemos vivencias recientes como los pensionistas o la lucha de las Espartanas de Coca-cola. Está el Foro Social Mundial o la UE, que permiten avances, pero sin dejar por ello de agitar el Marco establecido. En estos días se ha producido un interesante debate, con reacciones muy diversas, en torno al reciente anteproyecto de ley de libertades sexuales, solo si es si, en un intento de mover el marco legislativo para poner en el centro, consentimiento y reparación, alterándose la unidad del movimiento feminista. ¿Cómo agregar las diferentes demandas y sostener la transversalidad antagónica?

Lo que nos une, en lo que atañe a la representación, es que “Los Derechos de la mujer, son Derechos Humanos”; De ahí las consignas que se corean en las protestas “Si tocan a una, nos tocan a todas, o Ni Una menos, Nos queremos vivas...”. Cuestión muy potente, que evoca a Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* sobre el derecho a tener derechos. Se hace necesario abordar la particularidad, que no presupone un derecho.

El goce femenino, lo más singular

En esta segunda parte, voy a abordar lo que el psicoanálisis considera como lo más propio de lo femenino, en resonancia con la pregunta freudiana y que se podría reformular ¿de qué goza una mujer?, aun sabiendo que bordea un indecible.

Para aproximarse a este concepto, goce femenino, hay que partir en un primer tiempo de las malas noticias que trae el psicoanálisis al proyecto de la Ilustración: El sujeto al advenir al Lenguaje está fracturado, escindido, pierde algo irrecuperable y que a la vez marcará su modo de estar en el mundo. Todo ser parlante está capturado en esta lógica, que es Universal. Si consideramos

el Inconsciente estructurado como un lenguaje, la posición masculina o femenina, va a depender de cómo nos relacionemos con la significación fálica y como la trascendamos en lo que nombramos como la lógica del no todo; no todo bajo la significación fálica (a propósito de la significación fálica, se trata de un recurso simbólico, de un significante, más allá del órgano en sí).

Este significante va a organizar el discurso velando la imposibilidad de relación con el otro sexo. Por parte del hombre, en creer tenerlo y por parte de la mujer, en aparentar serlo. De una manera rápida, el hombre se mueve en el registro del tener, y la mujer en el del ser. Partimos de una disimetría, en donde una mujer es un síntoma para todo Hombre, y este, una aflicción, incluso un estrago para una mujer, dándole todos sus bienes, sus posesiones y hasta su vida.

Esta disimetría está en relación con ese goce suplementario, goce femenino, que la significación fálica no puede nombrar, que se inscribe en la Lógica del no todo, en donde no cabe la excepción, que es inconsistente e introduce la alteridad.

Lacan en “Ou pire” ubica a la mujer entre centro y ausencia, aludiendo a la duplicidad de tener un pie en el falo, en tanto significación, y otro más allá de dicha significación. Este goce puede empujarla al empeño de darle consistencia al Otro o perderse en ese goce indecible y sin límite.

“Me oculto del lenguaje, dentro del lenguaje. Cuando algo, incluso la nada, tiene un nombre todo parece menos hostil. Sin embargo, existe en mí la sospecha de que lo esencial es indecible”. Alejandra Pizarnik, *La condesa sangrienta*.

Feminización de la política/Acción política en femenino

Sin desdeñar las reivindicaciones del feminismo, entre otras la paridad en las cuotas, voy a tomar el libro *Lacan en las lógicas de la emancipación. A partir de los textos de Jorge Alemán*.

Si el psicoanálisis es una verdadera experiencia de lo Real, con la posibilidad de establecer un vínculo inédito, podrá tener incidencia en diferentes campos de las subjetividades, entre ellos la Política para conjugar las conjeturas de izquierda Lacaniana y Soledad Común. Ser de izquierdas que, en su acervo ideológico, conlleva defender la igualdad; sería hacer el duelo de

lo incurable y que no hay Universal que clausure ese Real en juego. Mucho trecho por recorrer desde la posición melancólica de la Izquierda en nuestro país. Hablar de izquierda lacaniana, sería anudar Estado, movimientos sociales y construcción política pero advertidos del vacío estructural e irreductible, que es lo más singular de cada uno, en su soledad, y a la vez nos es común.

Desde la Lógica del No todo es posible inventar el espacio donde confluyan la diferencia absoluta, lo propio de cada uno, y el momento igualitario. La apuesta, no sin riesgos, es como incidir en la realidad de las políticas de igualdad.

En este libro, Luciana Cadahia, propone “Una política antagonista”. Toma el paradigma de los indicios, donde puede captarse algo de la verdad singular y particular, incluso en ausencia de la cosa en sí, y que va de lo conocido y familiar, a lo desconocido, permitiendo reconstruir una narrativa plebeya y femenina, en tanto es un conocimiento conjetural. Es necesario feminizar la política, trascendiendo la ética de los cuidados, que politiza “lo doméstico”, que también hay que hacerlo, pero sin cerrar la posibilidad de conflicto y escisión.

Para explorar esta vía de antagonismos, que posibilite un proyecto emancipatorio que cuente con lo femenino, nos trae a Antígona, que, con su acto decidido, abre la brecha de lo mortífero de la política cuando se reduce a un procedimiento formal de la representación. El coraje de Antígona, en la esfera de lo público, pone de manifiesto que lo femenino no solo habita lo subterráneo y lo doméstico. Es la figura transgresora, que produce un corte en el orden de lo instituido.

¿Cómo dilucidar lo mortífero y lo decidido a la vez? No se trata de encumbrar lo trágico, sino de dar apertura al deseo que se decide ante lo irreductible. Se me ocurre para pensar esta cuestión, abierta a debate, el efecto que se generó con La manada al grito de “Hermana no estás sola, yo si te creo”, no tanto por la vertiente trágica, que la hay, sino por el deseo decidido e irreductible, que llevó a multitud de mujeres, diversas y variadas, a sumarse frente a la injusticia, trascendiendo el ámbito de lo doméstico.

“Prefiero una libertad peligrosa que una servidumbre tranquila”, nos refiere María Zambrano, apuntando al deseo de emancipación, que cada una deberá enarbolar para ese advenir en común.

Referencias bibliográficas

- AA VV (2022): *Lacan en las lógicas de la emancipación. A partir de los textos de Jorge Alemán*, Colección La lengua del otro, Pólvora Editorial, Santiago de Chile.
- Fraser, N. (2008): *Escalas de Justicia*, Herder, Barcelona.
- ____ (2015): *Fortunas del feminismo*, Traficante de sueños, Madrid.
- Lacan, J. (1999): *Seminario 20. Aun*, Paidós, Buenos Aires.
- ____ (2000): *Seminario 19. O peor*, Paidós, Buenos Aires.

Feminismo y psicoanálisis: una oportunidad para la política emancipatoria

José Enrique Ema¹



Fuente: Mary Beth Edelson, *Some Living American Women Artists* (1972)

El feminismo funciona hoy como síntoma de la política. Como “rareza” que muestra la verdad del neoliberalismo tecnocrático y de sus reflujos (más autoritarios y altisonantes (la otra cara de la misma moneda del capitalismo contemporáneo). El feminismo como síntoma es hoy una oportunidad para otra política más atenta a las condiciones que hacen sostenible la vida cotidiana, la economía de los afectos inseparable de los discursos que mueven la producción y reproducción de la vida social. No es, por tanto, solo un movimiento de defensa de los derechos de las mujeres, sino también una

¹ Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de Talavera de La Reina de la Universidad de Castilla-La Mancha. Investiga temas desde la interacción entre filosofía, ciencias sociales y psicoanálisis. Ha participado en diferentes movimientos y experiencias políticas en España.

propuesta de transformación radical para el conjunto de la sociedad. Un compromiso con la igualdad como principio político que se las tiene que ver en la práctica con la diferencia sexual como condición de la vida en común.

El feminismo ha sido quizá el movimiento político que mayor atención ha dedicado a las condiciones subjetivas y materiales de la vida cotidiana y las relaciones personales, a la relevancia política de los afectos y deseos, y a la problematización antiesencialista de su sujeto. A lo largo de su historia, especialmente desde los años sesenta, ha participado en los debates políticos-intelectuales más relevantes. Ha introducido algunos conceptos y co-desarrollado otros que hoy se consideran claves para pensar la política emancipatoria: la relevancia de los cuidados, la interseccionalidad/articulación/sobredeterminación de las diferentes relaciones de opresión, la problematización del conocimiento como representación neutral, y, quizá como corolario de todos ellos, la atención a la singularidad y la diferencia en los análisis y propuestas de aspiración universalista. Evidentemente estos desarrollos no se han producido sin polémicas, diferencias internas y posiciones enfrentadas que hacen imposible identificar un único feminismo.

Su carácter de oportunidad para la política emancipatoria hoy tiene que ver indudablemente con su capacidad de movilización, de hacerse sentido común y con su arraigo en el deseo de vivir de otro modo nuestras relaciones cotidianas. Pero este empuje feminista es sobre todo una oportunidad con futuro por las posibilidades que ha abierto:

1. una extensión de la politización de los malestares a otros ámbitos y experiencias articuladas con las discriminaciones por motivos de género;
2. una posibilidad de introducir una lógica y unos modos de hacer política más abiertos a la diferencia como condición de la política y de un proyecto igualitario universalista (el punto clave en juego en lo que se ha denominado como feminización de la política); y
3. un horizonte de futuro viable, no únicamente un marco de impugnación crítico con lo que hay.

Esta triple oportunidad no supone ninguna garantía, al contrario, exige un trabajo político siempre por hacer. En relación al primer punto,

porque no hay nada en el feminismo, ni en ningún otro movimiento político, que intrínsecamente conlleve politización o compromiso automático con su causa. Si el feminismo puede servir como “principio articulador de un proyecto emancipador” tal y como destacaban recientemente Chantal Mouffe y Jorge Alemán,² dependerá de su capacidad de construcción política, de articulación de propuestas, deseos y demandas, bajo una causa común compartida. La capacidad de articularia del feminismo no es una novedad. Su historia es la de una rica trayectoria de creación de alianzas heterogéneas entre diferentes luchas. Pero sabemos que el peligro de cierres particularistas, identitarios, está siempre al acecho en cualquier movimiento político. Pensemos, por ejemplo, en la cosificación de una identidad antagónica como causante de todos los males y, en consecuencia, de la propia como un alma bella o una víctima que no puede más que esperar que el enemigo que niega su ser decida dejar de serlo. O en la sustitución de la política por la moral definiendo un campo dicotómico de buenos y malos que puede traer algunas victorias discursivas, identificaciones rotundas y expresiones de indignación y resentimiento, pero que finalmente se muestra incapaz para modificar efectivamente las prácticas cotidianas (tal y como podemos ver hoy en día, por ejemplo, en algunas nuevas masculinidades que asumen solo formalmente ideas feministas).

Lejos del particularismo identitario, el trabajo feminista ha mostrado muchas veces cómo hacer de una lucha particular un ejemplo de transformación social general (feminista, pero no solo, también democrática, igualitaria, etc.) Por ejemplo, al señalar cómo las violencias machistas no pueden desvincularse de un contexto neoliberal de rechazo a lo femenino que nos empobrece como sociedad; o cómo la exaltación conservadora de la familia tradicional y del rol maternal como único destino para las mujeres se acompaña del debilitamiento de las condiciones materiales que hacen sostenible la vida de cualquier familia de todo tipo; o cómo la reorganización de los cuidados y su atención prioritaria supondría una transformación radical de nuestro sistema económico.

² Punto de Emancipación. Chantal Mouffe: populismo y feminismo <https://www.youtube.com/watch?v=RI79l5G5OJQ>

Sobre el segundo punto, la feminización de la política, considero que su relevancia va más allá de las lecturas más evidentes. Por feminización de la política no entiendo solo que haya más mujeres dedicadas a la política, por más que esto pueda contribuir a cambiar los imaginarios sobre quiénes pueden dedicarse a ella; tampoco únicamente la introducción en la agenda política de contenidos feministas; ni exclusivamente la elección de otros modos de hacer y estar en la política menos confrontativos. Creo que el elemento clave que aporta la feminización de la política no se refiere tanto a la llegada de imágenes, contenidos o modos de hacer propios de una supuesta identidad femenina, sino precisamente a una mayor atención a la imposibilidad de entender las identidades como completas o cerradas.

Esta desestabilización identitaria, lejos de funcionar como deficiencia, puede permitir una mejor disposición para afrontar políticamente la imposibilidad de una reconciliación final de la sociedad o de una solución política definitiva. Y esto nos invita a hacer de la política un asunto de decisiones, compromisos y deseos sin garantías últimas. También nos permite pensar la igualdad como causa universal que no cancela las diferencias. Así, partiendo de la inconsistencia que comparten todas las identidades podemos construir una causa política común, no como reconocimiento de una identidad que ya se es, sino de la voluntad colectiva compartida que se puede llegar a ser.

Con relación al tercer punto, la dimensión de oportunidad que el feminismo trae hoy tiene que ver con su capacidad de ofrecer un nuevo horizonte en positivo. Vivimos en un tiempo de emergencia de discursos conservadores ¿neofascistas? superficialmente anti-orden establecido que en algunos casos han logrado movilizar exitosamente el descontento con la situación dominante. Diferentes voces han señalado críticamente la responsabilidad de los sectores de izquierda por no haber sido capaces de construir un horizonte de certezas de futuro alternativo para el conjunto de la sociedad. En este escenario, el feminismo puede traer una posibilidad de movilización de muy diferentes sectores de la sociedad, radicalmente crítico con el orden establecido, y con capacidad propositiva para ir más allá del necesario reconocimiento de las injusticias para ofrecer otros modos de vida con más futuro. Sin duda,

está dimensión propositiva tiene que ver también con el desplazamiento creativo desde la posición de solo denuncia de lo que le falta al amo (a la vez que se le otorga todo el poder) a la del protagonismo político en primera persona.

¿Y qué pinta el psicoanálisis en todo esto?

El psicoanálisis no es un movimiento político, aunque podamos derivar algunas consecuencias para la política a partir de su lectura sobre la subjetividad. Sus relaciones ambivalentes con el feminismo son de largo recorrido: sus mutuas influencias, críticas, reconocimientos, malentendidos y convergencias, se han reflejado en las aportaciones de Sigmund Freud y Jacques Lacan, en los trabajos de psicoanalistas afines al feminismo y feministas conocedoras del psicoanálisis, en el pasado y en la actualidad.

Si tuviera que señalar un solo elemento que justifique el interés del psicoanálisis para el feminismo destacaría su lectura no idealista sobre el sexo. Por dos razones que dan forma a una paradoja. Porque reconoce la contingencia en la sexualidad, el peso de las construcciones sociales, su carácter no natural, inmutable o definitivo. Pero además porque apunta a una dimensión constitutiva y necesaria de la existencia que procura cierta densidad a nuestros deseos, identificaciones y posicionamientos sexuados, que hace que no sean modificables fácilmente a golpe de voluntad racional. La sexualidad no nos procura una norma definitiva, sino precisamente la ausencia de ella. El sexo es el lugar de una pregunta necesaria a la que debemos responder contingentemente sin que exista una norma, una naturaleza, para garantizarnos una, “la”, respuesta adecuada.

Para el psicoanálisis la sexualidad no es un dominio delimitado de prácticas o el lugar de un saber privilegiado sobre lo humano. El carácter constitutivo del sexo señala la imposibilidad de fijar un “piso cero”, neutral, no sexuado, de la condición humana. Justo lo contrario a lo que escuchamos con frecuencia en nuestros días para criticar al feminismo: “lo que importan son las personas [sin sexo] no si son hombres o mujeres”. Como si nuestra existencia no estuviera marcada desde del principio por una

diferencia que nos recuerda la imposibilidad de encontrar para lo humano una suerte de naturaleza primera o síntesis final, completa y reconciliada consigo misma.³

La sexualidad así entendida le abre la puerta al poder. Es precisamente esta ausencia de naturaleza la que hace de nuestros vínculos el escenario de una construcción ambivalente atravesada por las relaciones de poder. Lo vivimos en el deseo que nos moviliza y/o atrapa, en las dependencias y autonomías en el amor, en el forzamiento que acompaña a la seducción, o en la violencia más extrema contra lo que más queremos que podemos llegar a alcanzar en algunos casos. No hay sexualidad sin relaciones de poder... y por eso necesitamos construir formas más igualitarias de encontrarnos con él. Más allá de las soluciones que cada sujeto sea capaz de alcanzar para vérselas con estas ambivalencias, necesitamos un mejor contexto social para que esta experiencia subjetiva pueda darse de la manera más satisfactoria. Y para ello, sin duda, no solo puede ser conveniente una mayor presencia social del psicoanálisis, sino también la extensión y el fortalecimiento del mejor feminismo.

El psicoanálisis siempre ha insistido en el carácter singular e intransferible de la experiencia de cada sujeto. No hay causa externa de nuestro comportamiento que no necesite de la complicidad subjetiva. Esta es la condición de la radicalización de la responsabilidad, de la capacidad de escapar a cualquier destino escrito de antemano, que funciona como principio clave de su práctica clínica. Pero esto no ha alejado a los y las psicoanalistas del análisis y la reflexión sobre las condiciones sociales de su práctica clínica caso a caso, “uno a uno”. Su atenta escucha a los diferentes síntomas sociales y subjetivos ha traído innumerables acercamientos, también desencuentros, con muy diferentes discursos sociales. Es sabido, por ejemplo, cómo la teoría sobre la sexuación de Lacan está

3 Así lo resume Alenka Zupančič: “Freud descubrió la sexualidad como un problema (que necesitaba una explicación), y no como algo con lo cual se podía explicar todos los demás problemas. Descubrió la sexualidad como intrínsecamente carente de significado y no como el horizonte definitivo de todo significado producido por el ser humano [...] Lo sexual no es una sustancia que se ha de describir y delimitar debidamente; es la imposibilidad misma de circunscribirla y delimitarla” (Zupančič, 2013: 27).

relacionada con sus conversaciones y disputas con las feministas de su tiempo, incluidas las que asistían a su seminario.⁴

El feminismo y el psicoanálisis hacen de la diferencia sexual, el deseo, el amor y el vínculo social, un lugar de interrogación y también de la creación de otras posibilidades, otros modos de vida. En este punto hay un terreno posible de conversación para quienes desde el feminismo tengan inquietud por acercarse a lo que el psicoanálisis propone sobre la subjetividad y para quienes desde el psicoanálisis tengan interés por escuchar lo que el feminismo, en tanto que síntoma de las transformaciones de nuestro tiempo y como un potente dispositivo de análisis, ha venido aportando a lo largo del tiempo.

Así como entre los y las psicoanalistas encontramos diferentes posiciones sobre el feminismo y la política, igualmente es posible localizar diferentes feminismos y diferentes sensibilidades feministas hacia las aportaciones del psicoanálisis. Hay sin duda un feminismo que conoce bien, implícita o explícitamente, algunas claves psicoanalíticas. Un feminismo que, como he tratado de mostrar en la primera parte de este texto, ha venido construyendo una concepción materialista propia sobre la subjetividad en la que resuenan muy bien también algunos de los “descubrimientos” psicoanalíticos.

Pero además de un campo de preocupaciones teóricas y prácticas comunes, hoy se abre otra nueva oportunidad para un encuentro posible entre feminismo y psicoanálisis. El de un compromiso con una causa común que excede las adscripciones teóricas o las identificaciones colectivas previas: la causa de una política emancipatoria que cuente con la subjetividad y sus vericuetos, que no desista a pesar de las “malas noticias” sobre las complicidades de los sujetos con las condiciones de su opresión y que decididamente apueste sin garantías por otro modo de vivir juntos con nuestras diferencias. El reciente auge del feminismo (desigual en diferentes países) y el renovado interés por el psicoanálisis como aproximación para pensar la política (mucho más minoritario) apuntan a esta causa común. Y esta coincidencia abre la posibilidad de construir un

4 Roudinesco, 2013.

espacio de colaboración que hoy me parece muy necesario. Necesitamos más feministas acercándose al psicoanálisis y más psicoanalistas o afines al psicoanálisis haciendo feminismo. Necesitamos más cooperación entre diferentes para hacer más viable y durable esta oportunidad de una política emancipatoria.

Referencias bibliográficas

- Roudinesco, Élisabeth (1994): *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: FCE.
- Zupančič, A. (2013): “Diferencias sexual y ontología”, en: Zupančič, Alenka; Copjec, Joan; Cevasco, Rithée, *Ser para el sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*, Ediciones S&P, Barcelona.

Posición sexual y feminismo interseccional

Una lectura lacaniana de las tensiones en el feminismo español actual

Alicia Valdés¹

Las tensiones dentro de las diferentes corrientes feministas presentes en el estado español no son desconocidas para el público. Desde la ruptura clara entre el feminismo trans-excluyente y el transinclusivo, ruptura que traspasa lo puramente social para trastocar el pacto entre Unidas Podemos y el PSOE mediante la creación, repetidamente bloqueada por el PSOE, de la Ley Trans. Pasando por la ruptura entre el feminismo abolicionista y el que aboga por los derechos laborales y fundamentales de las trabajadoras sexuales. Ruptura cada vez más visible y violenta tras la aceptación de la nueva ley del 'Solo sí es sí' que quita la capacidad de consentimiento a las trabajadoras sexuales. Este artículo busca arrojar luz sobre cómo Lacan puede ayudarnos a articular una teoría interseccional a partir de la introducción de la idea de posición sexual a la hora de articular el sujeto político del feminismo.



Fuente: Marcha del 8/3/2018 en Madrid. Foto de Álvaro Minguito

¹ Politóloga y Doctora en Humanidades (Universidad Carlos III de Madrid). Autora de Towards a Feminist Lacanian Left, Psychoanalytical Theory and Intersectional Politics.

Introducción

Elizabeth Grosz apuntaba hace ya más de tres décadas la importancia que Lacan podría tener para el movimiento feminista cuando afirmaba que “[l]as feministas interesadas en cuestiones de subjetividad, conocimiento y deseo pueden permitirse ignorar la obra de Lacan por su cuenta y riesgo” (Grosz, 1990). Muchas feministas lacanianas que han desarrollado la articulación entre Lacan y el feminismo lo han hecho en torno a la noción del Simbólico lacaniano. Para Teresa Brennan, el Simbólico puede ser definido como aquello que

[...] sitúa a los seres humanos en relación con los demás y les da un sentido de su lugar en el mundo, así como la capacidad de hablar y ser comprendidos por los demás. Para ello, les permite distinguirse de los demás al establecer una relación con el lenguaje (1989: 2).

El uso del lenguaje como vínculo es lo que Lacan define como discurso, para Lacan, el discurso es

[...] un vínculo entre los que hablan. Se puede ver inmediatamente hacia dónde nos dirigimos: no es cualquiera el que habla, por supuesto; son seres, seres que estamos acostumbrados a calificar como “vivos”, y sería, quizás, bastante difícil excluir la dimensión de la vida de los que hablan (1998: 30).

Siguiendo a Lacan, podríamos afirmar entonces que la capacidad de hablar no garantiza la entrada al discurso, sino que es la condición de *vivo*, lo que garantiza al sujeto que habla que pueda entrar en el vínculo que supone el discurso. Esta pequeña puntualización nos lleva a observar que existe una profunda diferencia ontológica que proviene del estatus del sujeto en torno al discurso. Judith Butler ha desarrollado ampliamente en su trabajo la diferencia que existe entre las vidas vivas y vivibles y aquellas que no lo son (Butler, 2004, 2009). Siguiendo su lógica de argumentación, podríamos afirmar que determinadas vidas, al no ser calificadas como vivas o vivibles, caen fuera del vínculo que establece el discurso. Pero ¿a qué se debe esta expulsión de vidas no vivibles del discurso? Podríamos responder a esta

pregunta mediante la más que conocida máxima *Caesar dominus et supra grammaticam*, la cual nos lleva a entender que la producción de discurso es puramente relacional y tiene lugar entre relaciones desiguales de poder. Estas relaciones de poder distribuyen de manera desigual los estatus ontológicos entre aquellas vidas que valen la pena vivir y llorar una vez que se acaban y aquellas que no. Pero ¿quién tiene el poder en la producción del discurso?

Si volvemos al análisis del Simbólico, encontramos que el lenguaje viene marcado por un Significante Maestro (SM) que interviene en una batería de significantes produciendo conocimiento y sentido en lo que Lacan definió como el Discurso del Amo (Lacan, 1998), el giro feminista a este análisis sería entender que el SM que estructura la intervención es el significante masculino. Esta intervención produce la aparición de un Simbólico patriarcal. Sin embargo, como Teresa Brennan nos recuerda “[...]una puede concebir un simbólico que no sea patriarcal. El problema es que el simbólico en Lacan hace que parezca que el patriarcado es inevitable” (1989: 3). Brennan afirma que la naturaleza patriarcal del Simbólico radica en el valor social que adquieren los hombres.

En resumen, la naturaleza patriarcal de lo simbólico se basa en parte en el encuentro coincidente de dos “terceros términos” intervinientes: el lenguaje y la posición estructural del tercero, actualmente ocupada por un hombre. El hombre ocupa esta posición en un acuerdo en el que las mujeres se encargan principalmente del cuidado de los niños. Pero también la ocupa en un contexto social en el que los hombres son valorados (1989: 3).

Siguiendo la lógica de Brennan, podríamos afirmar que, en el caso de que la posición estructural del tercero estuviera ocupada por una mujer, nos encontraríamos frente a un Simbólico femenino. Es decir, si el SM que interviene la batería de significantes fuera el significante femenino, podríamos subvertir la naturaleza patriarcal del Simbólico. Sin embargo, ¿qué es la mujer? ¿Qué es lo femenino? ¿Podría un Simbólico femenino generar un discurso en el que todas las vidas fueran vivibles?

Hacia un Simbólico no patriarcal

La batalla por la elección del SM que interviene en la batería supone el máximo ejemplo de la batalla por la hegemonía. A través de esta intervención,

el SM pasa a gobernar la estructura del Discurso del Amo y permite la emergencia del sujeto, ya que, como dice Lacan, es precisamente a través de este discurso que el sujeto barrado aparece (2007: 15). Si la hegemonía es, como afirman Mouffe y Laclau (2001), la imposición de una particularidad como universal, la batalla por el SM del Discurso del Amo es la batalla por la hegemonía que establece qué sujetos pueden ser sujetos políticos. Sin embargo, para el feminismo interseccional, aquel que no coloca el género como el principal eje de opresión en el intrincado sistema de opresiones que supone el patriarcado, la lucha por el establecimiento del SM supone una contradicción. Como apunta María Liliana Ottaviano en su artículo “Mujeres: sujetas políticas en la izquierda lacaniana”, el feminismo que es síntoma de la política es un “[f]eminismo que no se pretende un universal, sino que está dispuesto a alojar toda la diversidad y las disidencias en materia de sexos, de género y de decisiones” (Ottaviano, 2019). Es decir, para poder ser síntoma de lo político, para hacer visible el malestar y la constante contradicción del neoliberalismo con la vida, el feminismo no ha de colocarse en medio de la pugna por la hegemonía, sino librar una batalla diferente. Ya que la hegemonía conlleva la creación de nuevos marcos de comprensión. Estos marcos, como explica Laclau, poseen unos límites no neutrales que suponen la aparición de la relación antagónica entre lo que reside fuera de los marcos (ellxs) y lo que habita esos marcos (nosotrxx) lo que implica la aparición de la relación amigo/enemigo schmittiana (Schmitt, 2007). La creación de antagonismos basados en el principio de *differentia specifica* schmittiana, como he argumentado en otros artículos (Fishel *et al.*, 2021; Valdés, 2021), niega la lógica de los cuidados en las que se apoya la teoría económica-política feminista (Pérez Orozco, 2017; Valdés, 2019).

Algunas de las tensiones más claras dentro del movimiento feminista en el estado español vienen provocadas precisamente por la definición del concepto mujer y por la batalla hegemónica del concepto femenino. Una de las tensiones más claras que encontramos en este momento es la provocada entre los posicionamientos transinclusivo y transexcluyentes. Durante 2021, la batalla entre estos posicionamientos dentro del gobierno español nos ha permitido observar precisamente cómo la producción del SM femenino condicionaba de manera radical la emergencia o aparición,

en este caso, del sujeto político del feminismo. Esta batalla fue ganada por la posición transinclusiva de Unidas Podemos. Este SM reconocía la existencia de personas trans e intersexuales como sujetos políticos del feminismo. Sin embargo, ¿es el SM demarcado suficiente para abarcar todo sujeto que necesita de esta legislación? La respuesta es no, el SM en este caso pasa por agrupar a personas trans e intersexuales, pero deja de lado otros sujetos cruzados por diversos ejes de opresión. Un claro ejemplo de esto es que las personas en situaciones administrativas irregulares seguirán viviendo situaciones de LGTBfobia institucional debido a ejes de opresión no reconocidos en este caso por el SM que viene a intervenir la batería de significantes. Las personas migrantes que no se encuentren en situaciones administrativas regulares no podrán emerger como sujetos políticos del feminismo institucional, al igual que no pueden hacerlo personas no binarias por no estar reflejadas en esta ley.

Otro de los claros ejemplos de cómo la intervención del MS no solo supone el borrado de determinados sujetos, sino que también supone la creación de un antagonismo, puede verse en la ley de libertades sexuales, también conocida como ley del ‘Solo Sí es Sí’. Esta ley, que en un principio tenía como objetivo la renovación de la tipificación de los delitos sexuales a través de una óptica feminista, ha supuesto la expulsión de las trabajadoras sexuales como sujetos políticos del feminismo a través de su carácter abiertamente abolicionista a la vez que rebaja el estatus ontológico de estas personas a través de la negación de su capacidad para dar consentimiento.

En resumen, en el caso de estas dos legislaciones clave, vemos la pugna hegemónica por la imposición del MS que intervendrá en el Discurso del Amo del feminismo y condicionará así la emergencia de determinados sujetos como sujetos políticos del feminismo. En el caso de la ley trans, Unidas Podemos gana esa pugna y logra la inclusión de las personas trans dentro del sujeto político del feminismo. Sin embargo, el MS que imponen no incluye a aquellas personas no reconocidas previamente como sujetos políticos por su situación burocrática-administrativa. En el caso de la ley del “Solo sí es sí” el MS es conformado por PSOE y UP mediante la convergencia de sus posiciones abolicionistas. El sujeto político del feminismo que emerge excluye a las trabajadoras sexuales de los lazos del discurso al imponer un SM que supone que lo femenino no puede abarcar la figura del trabajo sexual. Se

niega su vida como vivible mediante la negación del consentimiento de las trabajadoras sexuales. Otra de las consecuencias claras de la imposición de SM a través de la pugna por la hegemonía radica en que se conformen nuevas relaciones de antagonismos contra la otredad. En estos casos podemos ver diferentes relaciones antagónicas entre mujer cis y mujer trans, nosotras contra ellas en pos de encontrar la verdadera definición de mujer, y en el segundo ejemplo encontramos un nuevo antagonismo entre mujeres que ejercen trabajo sexual y aquellas que no. La creación de estos antagonismos ilustra la creación de un supuesto sujeto colectivo y homogéneo delimitado por un marco de entendimiento que cataloga aquellas vidas que han de ser consideradas sujetos del feminismo y aquellas que no.

Además, en ambos casos vemos que, el SM que se impone no garantiza la transformación de personas en situación administrativa irregular, personas no binarias o trabajadoras sexuales en sujetos políticos del feminismo. Esto se debe a que la condición *sine qua non* por la que un sujeto pasa a ser sujeto político del feminismo es su adhesión a la burocracia institucional, la cual se caracteriza por una opresión racista y de clase que roza también lo biopolítico a través de la negación del trabajo sexual como actividad laboral o la disidencia contra la binariedad. Esto nos indica dos cosas; por un lado, la entrada en el nivel óntico (la política) viene condicionado por el reconocimiento ontológico (lo político). Por otro lado, la creación de un Simbólico gobernado por un MS femenino no garantiza la emergencia de todo sujeto no androcéntrico como sujeto político del feminismo.

Es decir, volviendo a la idea butleriana de las vidas vivibles, para el feminismo institucional español, solo las vidas vivibles, entendidas como aquellas vidas reconocidas por los estados mediante trámites administrativos, son dignas de ser vividas y por lo tanto reconocidas como tal. Este marco de lo vivible condiciona por lo tanto la intervención del SM en el Discurso del Amo, al actuar este en un plano óntico (de la política) sin conseguir dislocar el plano ontológico (de lo político).

Posición sexual

Si un Simbólico gobernado por el MS 'femenino' no garantiza la conformación de un sujeto feminista inclusivo. Es decir, no garantiza un

marco en el que toda vida sea vivible y puesta en el centro como abogan diferentes teóricas feministas (Agenjo-Calderón & Gálvez-Muñoz, 2019; Pérez Orozco, 2017; Valdés, 2019). ¿Qué alternativa nos queda? Para dar respuesta a esta cuestión, hemos de analizar cuál es el fallo a la hora de generar SM basados en conceptos como ‘femenino’.

La conformación del sujeto feminista en el estado español se realiza desde lo que yo denomino una postura interseccional sesgada. Esta postura admite la teoría de Crenshaw cuando afirma que un sujeto puede verse cruzado por varios ejes de opresión (Crenshaw, 1994), pero es sesgada, ya que, por un lado, aunque incluya la idea de múltiples opresiones, excluye la dimensión “privilegio” dentro de su análisis. Es decir, incluyo a la mujer de clase alta cisheterosexual y blanca sí o sí dentro del sujeto político del feminismo por la opresión de género. Sin embargo, mi análisis feminista no es extrapolable a situaciones de clase o raza porque no se analiza la dimensión de blanquitud o cisgenderismo desde la dimensión del privilegio. Este sesgo se debe a dos razones principales. La primera razón es que el análisis de opresión se genera en torno al eje género —siendo este eje transformable según la concepción de género que tenga la corriente feminista en cuestión—. La segunda razón es que se piensa en la identidad y, por lo tanto, en la interseccionalidad, de manera estática. Es decir, no se entiende que una persona que en un contexto es oprimida, puede ser opresora en otro. Ante esta coyuntura, defiendo que el concepto de posición sexual lacaniana puede arrojar luz sobre nuevas estrategias para una política feminista (Valdés, Forthcoming).

Lacan introdujo el concepto de posición sexual en su *Seminario XX* (1998a). Este concepto problematiza completamente y plantea cuestiones fundamentales para el feminismo político y funciona como elemento principal para entender las identidades interseccionales como situadas. Es decir, no como estáticas, sino como dinámicas. Como afirma Evans en su diccionario lacaniano

Para Lacan, la masculinidad y la feminidad no son esencias biológicas sino posiciones simbólicas, y la asunción de una de estas dos posiciones es fundamental para la construcción de la subjetividad; el sujeto es esencialmente un sujeto sexuado. “Hombre” y “mujer” son significantes que representan estas dos posiciones subjetivas (S20, 34) (Evans, 1996: 181).

Es decir, se afirma que la identificación con la masculinidad o la feminidad depende de la relación del sujeto con el Simbólico (Lacan, 1998a). Partiendo de la afirmación de que el Simbólico europeo implica sistemas específicos de opresión como el racismo, el clasismo, el cisgenerismo, el sexismo, el edadismo y el capacitismo, la posición sexual de los sujetos, su feminidad o masculinidad, deriva de su posición frente a esta intrincada red de estructuras opresivas. Así, desde una teoría situada de la interseccionalidad que evalúa tanto la opresión como el privilegio, una mujer blanca cis-hetero de clase alta urbana posee una posición sexual masculina cuando agrade física o verbalmente, o niega una vida vivible a un refugiado negro y gay que ocupa la posición sexual femenina dentro del contexto sociopolítico europeo. En este sentido, el género o el sexo asignado no definen la vulnerabilidad o la vida como vivible, sino la posición sexual que alguien posee en relación con un orden simbólico. La posición sexual de un sujeto depende de cómo encajan o se ajustan las identidades de los sujetos en el simbólico en diferentes contextos.

Conclusiones

Las críticas interseccionales a los posicionamientos del feminismo institucional español pueden leerse de la siguiente manera desde la perspectiva lacaniana. Diferentes corrientes feministas luchan por la hegemonía del SM que interviene en la batería de significantes y condiciona la emergencia del sujeto político feminista. Sin embargo, estas pugnas hegemónicas no suponen un cambio radical dentro del Simbólico. Se producen cambios, expansiones o reducciones del marco que da forma al sujeto feminista, pero estos cambios se producen únicamente dentro del discurso ya impuesto. En otras palabras, la pugna hegemónica por el SM se desarrolla únicamente en el nivel óntico de la política, sin enfocarse directamente en el nivel ontológico. Esta ausencia de intervención en el nivel ontológico bloquea cualquier intervención y dislocación en los marcos de los que habla Butler (2004, 2009) o en las cadenas de significantes de las que habla Laclau (2007).

Para poder salir de la lógica de la hegemonía que produce de manera constante relaciones antagónicas entre un ellos y un nosotros que vuelve a categorizar determinadas vidas como no vivibles, el feminismo ha de ir

un paso más allá mediante la articulación de un feminismo que pase por la idea de posición sexual. El feminismo no puede apuntar a la consecución de la hegemonía como horizonte político porque esta supone la imposición de una particularidad como universal, imponiendo, de nuevo, un marco que conlleva límites no neutros que generan otredad y la creación de vidas no vivibles. La introducción de posición sexual nos permite observar la subjetividad como algo contingente, condicionado al contexto y, sobre todo, algo dinámico.

Las tensiones dentro del movimiento feminista demuestran entonces que aquel esquema dicotómico del nosotras (mujeres) contra ellos (hombres) que sigue la lógica amigo/enemigo Schmittiana que rige las democracias liberales se queda corto ante la pluralidad de sujetos y agentes políticos que el feminismo debe abarcar. Demuestra una contradicción ya que, a partir del particularismo de las mujeres en situación regular, monógamas, no disidentes del deseo y cuerpo, toma la forma de universalidad olvidando así que el feminismo ha de ser un síntoma de lo político y abrazar a todo aquello que es disidencia del androcentrismo patriarcal—ser un hombre cis, blanco, heterosexual, monógamo, sin disidencia corporal o sexual, culto y urbano.

Referencias

- Agenjo-Calderón, A., & Gálvez-Muñoz, L. (2019). Feminist Economics: Theoretical and Political Dimensions. *American Journal of Economics and Sociology*, 78(1).
- Brennan, T. (1989). Introduction. In T. Brennan (Ed.), *Between Feminism & Psychoanalysis* (pp. 1–23). Routledge.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.
- Crenshaw, K. (1994). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In M. Albertson Fineman, & R. Minkitiuk (Eds.), *The Public Nature of Private Violence* (pp. 93–118). Routledge.
- Evans, D. (1996). *Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge.
- Fishel, S. R., Fletcher, A., Krishna, S., McKnight, U., du Plessis, G., Shomura, C., Valdés, A., & Voelkner, N. (2021). Politics in the Time of COVID. *Contem-*

- porary Political Theory*. <https://doi.org/10.1057/s41296-021-00500-1>
- Grosz, E. (1990). *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*. Routledge.
- Lacan, J. (1998). *On feminine sexuality: The limits of love and knowledge*. Norton.
- Lacan, J. (2007). *The Other Side of Psychoanalysis* (R. Grigg, Trans.). Norton and Company.
- Laclau, E. (2007). *Emancipations*. Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (2nd ed). Verso.
- Ottaviano, M.L. (2019). Mujeres: Sujetas políticas en la izquierda lacaniana. *#la-canemancipa*. <https://lacaneman.hypotheses.org/233>
- Pérez Orozco, A. (2017). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (3rd ed.). Traficantes de Sueños.
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (Expanded ed). University of Chicago Press.
- Valdés, A. (2019). Can erotic capital subvert masculine economy? Aesthetic work and the post-feminist approach to economics. *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi*, 24 (2), 87/108.
- Valdés, A. (2021). The Facemask Paradigm: Symptoms and Non-neutral Limits during Coronavirus. *Free Associations: Psychoanalysis and Culture, Media, Groups, Politics.*, 81–82, 18–30. <https://doi.org/10.1234/fa.v0i81-82.380>
- Valdés, A. (Forthcoming). *Toward a Feminist Lacanian Left. Psychoanalytical Theory and Intersectional Politics*. Routledge.

Nota: Todas las traducciones de obras en inglés pertenecen a la autora.

“Mujer tenías que ser”

Mercedes de Francisco¹



¹ Psicoanalista, AME de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano en España y miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Docente de La Sección Clínica de Madrid - NUCEP. Autora de los libros *Un nuevo amor* y *En Femenino Singular*.

Freud en su texto *¿Por qué la guerra?*, advierte a los psicoanalistas que no deben avergonzarse por hablar del amor, creo que nosotras mujeres no debemos avergonzarnos por decir mujer, por decir femenino.

No hay peor censura que la tácita, la silenciosa y que ejercemos sobre nosotros mismos y no hay peor efecto de una evaluación permanente de nuestro “ser” que dicha censura.

¿Qué debemos pensar para ser suficientemente feministas, qué debemos sentir para ser suficientemente progresistas, que elección sexual es la que mejor respondería a un verdadero feminismo, o a una adecuada pertenencia a colectivos LGTBI? Vemos proliferar, cada vez más, un insidioso y silencioso higienismo de las ideas, una extensión de lo políticamente correcto. Defender los derechos de la mujer y sus avances sociales, estar en contra de la violencia contra la mujer, no excluir a ningún sujeto por su elección sexual, raza o clase social, no creo que se pueda confundir con mantener una permanente lupa sobre la elección sexual, sobre sus prácticas, sobre sus fantasías, que no saca a nadie de donde ya estamos.

Lacan, siguiendo la estela freudiana y sobrepasándola, pudo dar un estatuto a la mujer hasta ese momento inédito. Definitivamente separa la posición sexuada de la cuestión de género y valiéndose de lo que denomina goce femenino a diferencia del fálico, deduce una lógica diferente. Un sujeto de género masculino puede ubicarse del lado mujer con su correspondiente lógica del no-todo, ejemplo de ello son los místicos y el mismo Lacan. Un sujeto de género femenino puede ubicarse en el lado hombre, hacer como un hombre y regirse por la lógica fálica.

Estos dos lugares no son complementarios, ni opuestos, en el sentido lacaniano son lo más alejado de una lógica binaria. La lógica binaria se encuentra en el lado macho de la fórmula, es el mismo funcionamiento del lenguaje, de la significación y el sentido. Es la lógica del tener y no tener, del más y del menos.

Cuando se intenta llegar a una definición de “la mujer” se generan una serie de antagonismos regidos por una lógica fálica...definiciones que reducen a esos seres que no portan un órgano, o a su carácter social y cultural, o a su aspecto biológico. En ambos casos se trata de un intento de definición “imposible” que Lacan puso en primer plano, tachando el artículo

definido La pues no es el apropiado para el significante “mujer”. “Una” será el artículo que le conviene. Cuando decimos “una mujer” preservamos este indefinible, esta singular manera de soportar, sostener y portar ese cuerpo que nos tocó en suerte.

Estas cuestiones que parecen tan específicas del campo del psicoanálisis tienen consecuencias políticas. Hay algo único que se rescata en cada mujer como presencia de lo hetero por antonomasia, por ello todo lo que intente erradicarlo fomenta el odio a lo extranjero, a lo diferente.

Lacan dio un estatuto a “lo hetero” anudado a lo femenino por excelencia, rescatándolo de la versión “heteronormativa” de la elección sexual. No creo que se encuentre ningún teórico a la altura de esta importante subversión con respecto a la norma macho, lo femenino, “lo patriarcal”.

La cuestión sobre el goce femenino abrió las puertas para ubicar al ser que habla en relación a las tres dimensiones Imaginario, Simbólico y Real. En distintos seminarios anteriores al Seminario Aún, que marca el paso del Rubicón, Lacan considera que la mujer tiene una relación privilegiada con lo Real. Lo real que definirá en un sentido estricto como lo imposible. Un imposible de escribir la relación sexual, de nombrar la mujer totalizándola, de identificaciones acabadas, de alcanzar el Bien, de alcanzar un saber absoluto, de educar la pulsión, de construir una sociedad sin malestar, de curarse del síntoma.

Pero al lado de esta imposibilidad de la que Freud dejó sus atisbos está eso único, singular que cada uno construyó en ese anudamiento que lo caracteriza. Si la dimensión simbólica responde a un claro binarismo, podemos deducir que cualquier ser que habla estará obligado a “para todear”, a universalizar, a generalizar, a definir cuando teoriza. La significación que se caracteriza por ser fálica, de alguna manera responde al anudamiento de simbólico e imaginario y el sentido surge de compartir una significación que nos mantiene en nuestro mundo “familiar”. Por ello cualquiera de las empresas políticas a las que nos aboquemos sino logran subvertir este sentido, aunque sean de izquierdas, populares, emancipatorias, no llegarán muy lejos en sus expectativas. No dejaremos de girar en redondo si no tomamos “esto”, lo Real, verdaderamente en serio.

Lacan formula el discurso analítico y con él los otros tres discursos: amo, histérico, universitario, para introducir el imposible que cuestione

la lógica binaria y rompa así con la inercia de dar vueltas en redondo, del eterno retorno, tratando de salir de la pregnancia de la esfera, imagen reina que domina nuestro mundo. Donde siempre estará en juego un centro y por tanto una periferia, en el mundo, en el país, en el barrio. Se trata más bien de apostar por un descentramiento, de algo que cae y de un imposible de atrapar, de un litoral en lugar de una frontera. De una apuesta por la grieta y allí encontrar una escritura posible, un lazo posible.

Es cierto que nuestro sistema mundo está sometido a esta lógica del todo de manera implacable, y de ella participan tanto hombres como mujeres, pero convengamos que la mayoría de los que intervienen en lugares de poder se presentan genéricamente y aparentemente como hombres.

También esos hombres pueden beneficiarse de esta subversiva alternativa y dejar de estar dominados y mortificados por esta permanente amenaza de perder el estatuto de dueño, de poderoso, del que posee, que convierte su vida en una sistemática defensa frente a la amenaza de la pérdida.

Siempre he preferido hablar de “violencia contra la mujer” en lugar de violencia machista o violencia de género. Podemos ver en partidos de extrema derecha de este país como intentan cambiar el nombre de esta violencia para nombrarla intrafamiliar, diluyendo el hecho de que portar un cuerpo de mujer (que puede ser perfectamente trans, travesti, etc.) supone estar expuesto a una violencia mucho mayor y dirigida a dañar, vejar ese cuerpo. A lo largo de la historia cada vez que las mujeres han avanzado en sus derechos se ha producido un recrudecimiento de la violencia contra ellas. Tenemos un ejemplo escandaloso con las mujeres en Afganistán.

Es oportuna la pregunta que Virginia Wolf se hace: ¿por qué los hombres si se consideran superiores a las mujeres, responderían con esa enorme violencia frente a ellas? ¿por qué necesitarían mostrar su superioridad, su poder?

A pesar de los cambios históricos y políticos la mujer sigue encarnando eso inexplicable, eso oscuro, misterioso, que supone una amenaza para la potencia masculina. Es por ello que la violencia se ejerce fundamentalmente cuando el hombre se ve enfrentado a la impotencia de nombrarla, de poseerla en su totalidad, ella es la encarnación misma de lo imposible de atrapar.

Los hombres se unen de la mano, para evitar enfrentar a solas a una mujer, pues encontrarse cada cual con su cada cual implica demasiados riesgos.² Incluso ir de una a otra como el don Juan puede ser otra manera de evitar ese encuentro con esa una que les compromete. Lo que se considera en términos sociológicos como “fobia al compromiso” por parte sobre todo de los hombres se puede deducir de estas cuestiones.

Podría parecer que, frente a la explotación laboral de las mujeres, los feminicidios, las violaciones, la opresión por cuestiones de raza y de clase social, estas cuestiones que planteo serían secundarias, sin embargo, creo que una verdadera subversión del orden establecido no podrá darse sin tenerlas en cuenta.

En el discurso capitalista, que se produce históricamente como efecto de una ínfima variación del discurso del amo, lo verdaderamente forcluido son las cuestiones del amor. Y como planteaba Freud en el Malestar de la Cultura, frente al Mal no se trata de oponer el Bien, sino el Amor. Pero este amor no puede ser el que desembocaría en la hipnosis colectiva de la masa, en la identificación por el compartido amor al líder, pues esto nos llevaría a seguir dando vueltas infinitas en la esfera del tiempo. Se trataría de *Un nuevo amor*³ que hunde sus raíces en este Real en su cara de imposibilidad, que no elimina ni el azar ni la posibilidad que cada encuentro y lazo abre a lo nuevo. Una experiencia inédita y poética que nos permitirá afrontar lo destructivo inherente a nuestra cualidad de humanos, dando lugar a una alternativa todavía desconocida y que no desemboque en la destrucción y la guerra de siempre, donde ya sabemos que todos saldremos perdiendo y siendo peores.

Referencias bibliográficas

- Einstein, A. y Freud, S. (2009): *¿Por qué la guerra?*, traducción de Valeria Bergalli, Editorial Minúscula, S.L.U., Madrid.
- De Francisco, M. (2012): *Un nuevo amor*. Editorial Grama. Buenos Aires.
- Lacan, J. (2012): *Hablo a las paredes (1972)*. Editorial Paidós. Buenos Aires.

² De Francisco, 2012.

³ Lacan, 2012.

Feminismos y problemáticas de género: Las asignaturas pendientes en los espacios educativos

Angelina Uzín Olleros¹



Fuente: Una mujer demoliendo piedra
a las afueras de Bangalore (gentileza de Kurioso)

La inclusión, todavía pendiente, en las instituciones educativas sobre la trayectoria de los feminismos y las problemáticas de género requiere, en principio, de la aceptación de la necesidad de su incorporación, desde una perspectiva histórico-crítica, a partir de la cual podamos conocer y debatir el estatus epistemológico de la temática y el reconocimiento de

¹ Doctora en Ciencias Sociales. Coordinadora Académica de la Maestría en Género y Derechos. Universidad Nacional General Sarmiento/Universidad Autónoma de Entre Ríos.

una racionalidad específica del pensamiento feminista hasta la actualidad. El recorrido de las mujeres en todos los aspectos que van desde lo cultural, social, económico, político hasta los que Paul B. Preciado denomina las “prácticas subversivas de identidad sexual”, su estatuto requiere de una revisión cargada de historicidad, polémica y presentación de cuerpos, sujetos, mentalidades, que han sido arrojadas a la escena pública y privada; olvidadas, negadas y subestimadas hasta el presente. A pesar de la visibilización de estos temas y problemas en la actualidad, todavía las problemáticas de género, el feminismo y el postfeminismo continúan siendo una excepción, no la regla.

Podemos considerar diferentes aspectos del concepto de “feminismo” haciendo una distinción entre teoría y acción, sin embargo, desde alguna perspectiva puede resultar arbitrario, habida cuenta que cuando se trata de feminismos se requiere cierto nivel de militancia o si se prefiere de *acción reflexiva*. Al mismo tiempo debemos considerar la denominación de “postfeminismo” atribuida a un conjunto de problemas y circunstancias abordadas a partir de la década de los años 90, en particular por la recepción de la filosofía francesa postestructuralista por parte de intelectuales norteamericanas y el caso Preciado² en el pensamiento europeo de transición entre los siglos XX y XXI.

Un aspecto a tener en cuenta es la teoría, en el campo académico, expresado tanto en su faz investigativa como en las producciones teóricas y la incorporación de sus análisis en espacios curriculares, programas y proyectos; la teoría feminista encuentra en Simone de Beauvoir una referente que durante gran parte del siglo XX expuso a través de su obra un posicionamiento filosófico dando argumentos a varias generaciones de catedráticos del universo educativo, sin embargo, en nuestras universidades, tomaron tímidamente la posición del feminismo en sus planes de estudio; incluso si observamos la bibliografía en la formación de grado la gran mayoría de los textos ignoran la producción científica, filosófica y artística de las mujeres, las historias de la ciencia o la historia en general no solamente están escritas por varones sino que además brilla por su ausencia la referencia sobre

2 Preciado, 2017.

las mujeres, a lo sumo han sido consideradas como las compañeras de un varón, o por ser su madre o su hija. Incluso muchos descubrimientos científicos atribuidos a hombres opacaron la figura de mujeres que participaron activa y decididamente en esas actividades.

Otra cuestión relativa al feminismo son los movimientos feministas (acción), que incluyen las luchas y los reclamos en el espacio público, los derechos laborales y la incorporación de la mujer al ámbito político. En el caso de los feminismos latinoamericanos son movimientos que expresan una complejidad de origen, de herencias y exilios; pensemos en la población de Brasil o la de México, ancestros afroamericanos, ancestros amerindios, y así sucesivamente. Más que un obstáculo estos componentes han sido y son una oportunidad de riqueza espiritual, autoconciencia propia y ajena al mismo tiempo; las mujeres expresan la otredad, la mezcla, la impureza, la trans migración de las almas que viajan desde lejos a posarse en esta región, en estos mapas multicolores y multiformes.

En su libro Ana de Miguel (1995: 217) distingue entre un feminismo socialista cuya principal representante es Flora Tristán, el marxista en el que se destaca Alejandra Kollontai y el anarquista por Clara Zetkin. Estos grandes grupos se encuentran ubicados en el feminismo moderno, que comienza con la Revolución francesa principalmente, haciendo la distinción histórica de un feminismo premoderno representado por pensadoras de la antigüedad y el Medioevo. En lo que ella denomina las actuales tendencias feministas destaca la producción de Judith Butler, quien ha tenido una especial relevancia en los actuales estudios relativos a las problemáticas de género dentro del postfeminismo.

Exclusión y olvido son dos aspectos que hoy se resaltan para marcar la ausencia de las mujeres en la educación formal, tornándose una verdadera excepción su referencia o su incorporación a los programas o líneas de investigación, sin embargo, como advierte Femenías no es solamente una cuestión de agregar nombres y trayectorias de mujeres a los planes de estudio o a los trayectos universitarios; debemos preguntarnos cuál ha sido y cuál es el tipo de racionalidad que corresponde a las mujeres, el momento en el que ellas reflexionaron e hicieron sus aportes.

“Los textos y las acciones de esas mujeres expresan, más bien, una forma extendida de racionalidad y un nuevo modo de enlazar los sistemas

de ideas, que organizan la capacidad de examinar, criticar e interrogarse, también de modo novedoso” (Femenías 2019: 34).

Los hombres estuvieron siempre identificados con la racionalidad dominante y excluyente, en cambio las mujeres deben esforzarse por mostrar o demostrar que también son capaces de razonar y reflexionar al mismo nivel. La dependencia económica y espiritual de las mujeres las llevó a ser consideradas menores de edad, heterónomas e inmaduras en la historia de las ideas; basta con tomar un libro de antropología para ver con claridad el papel que ocuparon las mujeres en la cultura europea y en las colonias donde el poder patriarcal y hegemónico logró una vasta reproducción de prácticas e ideologías en los continentes que fueron colonizados, Segato lo considera de este modo:

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de la grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y sólo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el otro no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia conmensurabilizada en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos –individuales y colectivos– y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse, de formular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio neutro del sujeto republicano, donde supuestamente había el sujeto ciudadano universal.” (Segato 2015:89).

Este sujeto universal ha sido expresado en conceptos como “hombre” o “humanidad” en los que aparentemente todos son incluidos, pero como bien sabemos los mecanismos de exclusión han sido engendrados en ese universal donde son muchos los particulares que quedan fuera del reparto, del contrato o simplemente de la consideración de ser humano.

La historiadora Karen Offen³ presenta tres criterios para identificar el feminismo: la aceptación de la validez de las interpretaciones de las mujeres sobre sus experiencias y necesidades, oponiéndose a criterios inventados alrededor de ideales estéticos o psicológicos de belleza, fragilidad, languidez, infantilismo, entre otros, identificables hasta hoy. Exhibir incomodidad, molestia y oposición ante la injusticia, la violencia y la desigualdad, legal o consolidada por las costumbres, que se ejerce sobre las mujeres y otros grupos vulnerables. Abogar por la eliminación de tales injusticias, discriminaciones, fuerzas coercitivas o prerrogativas de unos sobre otros, buscando transformar ideas, situaciones y prácticas sociales. Estos criterios pueden aplicarse tanto a la dimensión teórica conceptual de los feminismos como a las luchas motorizadas en protestas y reclamos en el ámbito público o privado institucional.

La propuesta de integrar ambos sentidos, teoría y acción, pueden verse en una multiplicidad de ejemplos de lo que denominamos “acción reflexiva”; Flora Tristán vinculaba las reivindicaciones de la mujer con las luchas obreras, en 1842 publicó *Unión obrera*, presentando el primer proyecto de una Internacional de Trabajadoras, en ese texto decía que la mujer es *la proletaria del proletariado* porque hasta el más oprimido de los hombres quiere oprimir a otro ser: a su mujer. Residió un tiempo en Perú y la genealogía del feminismo latinoamericano la reconoce como una de sus impulsoras. Virgina Bolten en 1896 junto a un grupo de operarias de la fábrica donde trabajaba, editó en Buenos Aires el primer periódico anarcofeminista de Latinoamérica denominado “La voz de la mujer”; en él denunciaba la situación de la mujer trabajadora a finales del siglo XIX, la doble explotación a la que era sometida por su condición de clase y por su género. “Ni Dios, ni patrón ni marido” fue el lema; el primer número salió el 8 de enero de 1896, tenía cuatro hojas y la tirada no superó los dos mil ejemplares, era financiado por ellas mismas, debido a las complicaciones para imprimirlo y distribuirlo, en enero de 1897 salió publicado por última vez.

Las luchas y las conquistas por alcanzar mejores condiciones de trabajo e independencia económica se sumaron a las relativas a los derechos políticos;

3 Offen, 1991.

el movimiento de las sufragistas estuvo liderado por mujeres de la burguesía, pero también participaron integrantes de la clase obrera; en Estados Unidos e Inglaterra fue donde este movimiento tuvo mayor desarrollo y en consecuencia mayor repercusión al resto de nuestro continente sudamericano. En 1848 las sociedades antiesclavistas de los estados nortños fueron donde Elizabeth Cady Stanton convocó al primer Congreso para reclamar los derechos civiles de las mujeres, su discurso de apertura se transformó en una Declaración de Principios que inspiró duras luchas para llegar en 1920 a que la enmienda 19 de la Constitución norteamericana reconozca el derecho al voto sin discriminación de sexo; sin embargo en América Latina el sufragismo no tuvo la misma relevancia que en Estados Unidos y Europa.

En Argentina las luchas de las mujeres por sus derechos se dividieron en una corriente burguesa y otra de tendencia sufragista; en esta última militó Carolina Mazzilli, joven obrera, escritora y militante socialista, también otras figuras como las hermanas Chertkoff y Raquel Camaña, propulsores de la educación sexual en las escuelas. Desde 1900 surgieron diversos centros y ligas feministas, en 1918 se funda la Unión Feminista Nacional con Alicia Moreau de Justo; en 1920 se crea el Partido feminista latinoamericano dirigido por Julieta Lanteri, en 1929 se publicó un “Planisferio” indicando la posición de los derechos políticos de la mujer en el mundo. Las mujeres adquirieron un rol relevante en la escena política argentina con Eva Duarte de Perón quien promovió en 1947 la Ley de derechos políticos de la mujer.

El nuevo feminismo comienza a finales de los años 60, los ejes temáticos fueron los de la redefinición del concepto de patriarcado, el análisis de los orígenes de la opresión de la mujer, su rol en la familia, la reformulación de la separación de lo público y lo privado a partir del slogan “lo personal es político” y el estudio de la vida cotidiana. Plantea este neofeminismo que es necesaria la búsqueda de una nueva identidad de las mujeres y la redefinición de lo personal como imprescindible para el cambio político. Los feminismos van tomando nuevos caminos, el feminismo radical, el feminismo de la diferencia, el feminismo de la igualdad, por citar algunas expresiones.

Actualmente la lucha por la interrupción voluntaria del embarazo, los colectivos que se forman en torno a la denuncia de los casos de violencia de

género y los femicidios, la lucha por las nuevas identidades, las comunidades LTGB, el avance que significaron en nuestro país las leyes de identidad de género y el matrimonio igualitario, van perfilando nuevos escenarios públicos y políticos de lucha y conquistas sociales. En Bolivia el Feminismo Comunitario es liderado por Adriana Guzmán quien hoy difunde en los medios las razones del golpe de Estado perpetrado al gobierno de Evo Morales mostrando el componente racista de grupos que ven amenazados sus privilegios por la importancia de la comunidad indígena en estos años de gobierno de Morales y García Linera, ambos fuera de su país por razones de seguridad.

Mientras este país ha estado transformándose desde los pueblos originarios, planteándose como plurinacional, desde que levantamos la cabeza y recuperamos nuestra voz se alimentó una cultura del odio, colonialista, profundamente racista... Hay una clase media que está lejos de la administración del Estado, y no puede entender cómo con todos sus títulos no están administrando. Y no están por su incompetencia, por los años en los que vendieron y saquearon el Estado... esto que ocurre ahora en Bolivia es como una segunda colonización

sostiene Guzmán en una entrevista realizada por el diario *Página/12*.⁴

Los movimientos feministas en América Latina están ligados a esta lucha que sostiene al género femenino y a la condición humana como un acto simbólico, de autopercebirse como otras, como unas, como lo femenino de la cultura y la sociedad. Entre los feminismos de comienzos del siglo XX y los de inicios del siglo XXI existe la continuidad de percibirnos a nosotras mismas como parte de lo diverso y como expresión de las diferencias que van mucho más allá de la genética y la biología. No es una dialéctica que separa a dos sexos, tampoco una contradicción que debe ser superada, los feminismos se debaten en problemáticas de género que apuestan por resolver las violencias cotidianas sobre nuestros cuerpos, sobre las vidas y los proyectos de las mujeres, *mujeres de hecho y mujeres que se autoperceben* como tales.

4 Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/230580-el-golpe-de-estado-en-bolivia-es-racista-patriarcal-ecclesias>

Por último, la consideración del denominado postfeminismo que incorpora nuevos tratamientos a las problemáticas de género generando una ruptura con lo que habían planteado diversos esquemas de pensamiento y acciones de resistencia frente a situaciones de injusticia o exclusión. Una de las categorías que caracterizan esta instancia postfeminista es el de “contrasexualidad”, como la define Preciado:

La contrasexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contrasexualidad es, en primer lugar, un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas (...) En segundo lugar, la contrasexualidad apunta a sustituir ese contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contrasexual (...) los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres sino como cuerpos hablantes, y reconocen a los otros como cuerpos hablantes (Preciado 2017: 21).

En este punto es importante destacar que, desde nuestra perspectiva, lo que realizan estas pensadoras como Butler, Haraway, Moraga, Sedwick, es una lectura feminista de la obra de autores como Derrida, Foucault, Deleuze principalmente; en las que lejos de reproducir “literalmente” sus aportes los resignifican dando un nuevo destino lingüístico y ontológico.

Desde la distancia crítica de la producción falocéntrica por parte de autores europeos, hasta la actualidad en la que esas lecturas toman posición de lejanía de lo heteronormativo; seguramente en nuestros días las problemáticas de género se posicionan frente a un conjunto de problemas que requiere de una revisión de su derrotero y su complejidad, conforme aparecen nuevas categorías de análisis y debates en torno a la consistencia de sus planteamientos.

Como expresa Judith Butler en la reedición de su libro *El género en disputa*:

Si ahora tuviera que volver a escribir este libro, incluiría una discusión sobre el transgénero y la intersexualidad, sobre cómo se activa el dimorfismo de

género ideal en ambos tipos de discursos, sobra las diferentes relaciones que estos temas establecen con la intervención quirúrgica. También incluiría una discusión sobre la sexualidad radicalizada y, concretamente, sobre cómo los tabúes en contra del mestizaje (y la romantización del intercambio sexual interracial) son básicos para las formas naturalizadas y desnaturalizadas que el género adopta (Butler 2018: 31-32).

En síntesis, seguramente deberíamos pensar no sólo el estatuto epistemológico de estas cuestiones sino también la metodología que deberíamos adoptar y cómo trazar una línea histórica de los problemas planteados. Probablemente tendríamos que recorrer la historia partiendo del presente, desde los nuevos conceptos, desde las situaciones actuales y desde aquí viajar a ese pasado que sirvió de condición de posibilidad para las teorías y las militancias con relación al feminismo y los problemas de género.

Referencias bibliográficas

- Aspasia de Mileto (1994) *Testimonios y discursos*. Barcelona. Anthropos.
- Butler, Judith (2018) *El género en disputa*. Buenos Aires. Paidós.
- Cusset, François (2005) *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. España. Melusina.
- De Beauvoir, Simone (1987) *El segundo sexo. Tomos I y II*. Chile. Siglo Veinte.
- De Miguel, Ana (1995) *Feminismos En Amorós, Celia. Diez palabras clave sobre la mujer*. Pamplona. Verbo Divino.
- Flügel, J. C. (2015) *Psicología del vestido*. España. Melusina.
- Femenías, María Luisa (2019) *Ellas lo pensaron antes. Filósofas Excluidas de la memoria*. Buenos Aires. Ediciones Lea.
- Guzmán, Adriana “El golpe de Estado en Bolivia es racista, patriarcal, eclesiástico y empresarial” Entrevista realizada por Claudia Korol para el diario Página 12, el 15 de noviembre de 2019.
- Offen, Karen (1991) *Definir el feminismo. Un análisis histórico comparativo*. Disponible en: <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/definir-el-feminismo-un-analisis-historico-comparativo.pdf>
- Preciado, Paul B. (2017) *Manifiesto contrasexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Barcelona. Ibérica.

- Segato, Rita (2015) *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires. Prometeo. Segato, Rita (2018) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires. Prometeo.
- Vázquez Laba, Vanesa (2019) *Feminismos, género y transgénero. Breve historia desde el siglo XIX hasta nuestros días*. Buenos Aires. UNSAM.

Crip y deferencia: mutaciones del Otro en las diversidades corporales¹

José Ángel Rodríguez Ribas²



Fotografía de José Ángel Rodríguez Ribas

1. *Captatio benevolentiae*: constitución de la corporeidad

Los lazos sociales tienen esas cosas. Que basta que estés dándole vueltas a algo para que alguien llegue y te diga que nos cuentes algo sobre eso. Así

¹ Esta ponencia preserva el registro oral y presencial con el que fue escrita para ser leída en una Jornada sobre diversidad corporal y funcional, en Tenerife (Adeje).

² Médico. Psicoanalista. Psicomotricista. DEA y Doctor en Medicina (Psiquiatría y Salud Mental. US). Doctor en Filosofía (US). Miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP. París).

que cuando fui invitado a que hablará, en mi propia isla, acepté sin pestañear. Y digo identificado a ella pues, como veremos, los cuerpos de los seres hablantes en su condición fronteriza, en sus litorales, no dejan de ser como islas, abiertas y cerradas, en medio de un espacio inmenso marítimo. La tercera consideración, es que allá cuando piensas algo, lo más seguro es que alguien ya lo pensó antes. Como el propio inconsciente, que es un saber que no se sabe que ya se sabe, un no-saber, todo lo que pueda enunciar acá no es más que la elaboración, escrita bajo un personal estilo de palabras de otros que fueron proferidas incluso bastante antes. Justo igual que el cuerpo, por cierto.

Porque la pregunta, la verdadera pregunta que no cesamos de plantearnos y por muchas respuestas que se hayan dado casi nadie parece resolver, es qué es un cuerpo. Como bien decía Lacan, tomándolo de Spinoza, el cuerpo es un “misterio” pues “nadie sabe lo que puede un cuerpo”.

Estos preliminares son los que condicionarán lo que pretendo exponer; enmarcado por las referencias epistémicas que a uno le determinan que provienen de la filosofía, la medicina, la psicomotricidad y el psicoanálisis.

Porque claro, lo candoroso sería pensar que hablamos de lo mismo cuando nos remitimos al cuerpo. Y, en segundo lugar, que la vivencia del cuerpo fue siempre igual a lo largo de la Historia acontecida cual objeto transcendente, inefable e inmutable.

Lo cierto es que, tanto cada cuerpo tiene su historia en la medida que una historia se encarna en ese cuerpo, como que existe una auténtica Historia del cuerpo. Si seguimos los ensayos de R. Sennett³ o los volúmenes de Corbine y Courtine,⁴ veremos que el cuerpo se vestía, se movía y actuaba distinto a lo largo de la Grecia clásica, Roma, el cristianismo y así hasta la Modernidad o la post postmodernidad llegando a la actual época llamada hipermodernidad por Lipovetsky; pero incluso la vivencia misma, la experiencia somática misma, no era similar a la actual. Pensemos, por ejemplo: ¿la caída del caballo de S. Pablo, fue realmente una iluminación revelada o más bien se puede entender como un auténtico desencadena-

³ Sennett, 2007.

⁴ Corbin *et al.*, 2005, 2006.

miento alucinatorio seguido de un delirio de destino?, ¿de cuándo datan la esquizofrenia...o el autismo mismo? Estamos tentados a decir que sí, que en el fondo no dejan de ser diferentes lecturas para un mismo acontecimiento somático, la una de orden científico y la otra religiosa. Es decir, que cambiarían los síntomas, la manera de manifestarse, pero que la propia vivencia perceptiva y sensorial del cuerpo, esa sí que sería inmutable. Lo evidente es que lo que no cambia es el organismo. El ciclo glucogénico ese sí que es inmutable. Conocido o no, lo fisiológico del cuerpo tiene sus propias leyes y esas no admiten otra lectura que no sea la medición o la evaluación médica. Pero sería del todo una ingenuidad pensar que el todo del cuerpo se reduce al organismo.⁵ Una cosa es que se padezca de una neoplasia, algo muy objetivo; y otra, bien distinta, es como esa lesión sea tomada personal, social y comunitariamente en un tiempo concreto. A ese cuerpo social, antropológico y cognitivo, Lacan le denominó el cuerpo Imaginario. Y otra más distinta aun, es como se viva subjetivamente, el valor que se le dé e incluso lo que cada quien haga con ella. A ese cuerpo, absolutamente particular, irreplicable e histórico, el de los nombres y apellidos de cada un@, le nombraremos cuerpo Simbólico. Por último, a las primeras inscripciones, huellas o trazos del universo simbólico sobre el organismo, a la cartografía y caligrafía libidinal de la carne, a su imposible, por su parte, fue nombrada como lo Real del cuerpo.⁶

Pues bien, si admitimos esta lógica, no habrá más remedio que colegir que un cuerpo, “eso” que llamamos cuerpo, no es más que la interrelación de lo real, simbólico e imaginario dado en cada sujeto. Y que, aunque lo real del organismo sea igual para todos, en la medida que no existen dos historias humanas iguales, porque no puede haberlas, la consecuencia será que, creámoslo o no, no existen ni existirán dos cuerpos humanos iguales, universales, en el sentido moderno del término. Y no solo *cada cuerpo es auténticamente original, único, distinto y diverso, sino que tampoco los cuerpos se*

5 Incluso —en la medida que cambian los determinantes del Otro, es decir, el lenguaje y la cultura, las maneras de entender la higiene, la alimentación etc.— estaría por explorar las variaciones fisiológicas experimentadas en el organismo humano: está por hacer una antropología fisiológica.

6 Como no recordar acá, algunos textos de Jean-Francois Lyotard: *Dispositivos pulsionales*. 1981. Ed. Fundamentos. Madrid; *Economía libidinal*, 1990, Fondo de Cultura Económica, México.

viven y experimentan de la misma manera según qué época. ¿Por qué? Porque cada época, como muy bien supo distinguir Foucault, tiene sus propios determinantes simbólicos, sus modos y discursos dominantes o, mejor, su marco epistemológico que, enhebrado en cada sujeto, hace que no se vivan, perciban, ni se experimenten de similar manera. Esto es lo que denominé hace algún tiempo como *las mutaciones del Otro*⁷ y que complejiza enormemente algunas cuestiones como las que hemos apuntado.⁸ Por eso, y aunque moleste a algunos, aunque sí pueda decirse que hay una ciencia del organismo humano, por mucho que nos empeñamos, no puede haber una ciencia de la vivencia corporal subjetiva... precisamente porque se trata de eso, de su subjetividad.⁹

Alguien tan poco dudoso de a-cientificismo como el Dr. J. Lacan, y ya desde 1936, trato de explicar eso tan extraño y siniestro como que

7 Aunque no sea el lugar conveniente para desarrollar esta hipótesis —aunque recorra transversalmente la ponencia— partimos de la suposición que el Otro, el tesoro, la materialidad de los elementos de *Lalangue* y el *Lenguaje* (hecha de números, cifras, letras, palabras, fonemas, pensamientos, de estructuras, cadenas, fórmulas etc), en tanto no-existe (J-A. Miller), no es algo estático e inamovible sino más bien dinámico, castrado y mutable históricamente. Y si bien el inconsciente está estructurado como un *Lenguaje*, este lenguaje puede serlo tanto lingüístico como matemático. Desde otro lado, consideramos el *Discurso del Capital* formulado por Lacan, como una suerte de contra-discurso, “im”-discurso, de falso discurso, que, recusando cualquier condición de imposibilidad, forcluyendo los lugares y estableciendo una cadena aritmética equivalencial de *Unos*, tiene por misión impedir el establecimiento de cualquier lazo discursivo. Siguiendo a Heidegger, entonces, sostenemos que con la irrupción de este discurso lo que se ha ido operando es una oscilación y balanceamiento que va desde la palabra y la letra a la cifra y el número. De tal manera que un sujeto, aunque no deja de estar inscripto bajo las especies del *Lenguaje*, sin embargo, si que podría advenir al mundo no tanto como un objeto causa de deseo del Otro sino como objeto de goce fantasmático de un Otro, al modo de una “mercancía”. Llevando al extremo esta elucubración (que debería ser verificada) lo que sostenemos acá es que estas mutaciones del Otro que mentamos no serían tanto antropológicas —subjetividades neoliberales— que también, como radicalmente ontológicas respecto a su real. Es decir: *que la irrupción del Capital en el universo simbólico de los cuerpos parlantes afectaría de pleno al propio proceso de subjetivación-corporización*.

8 Porque si bien lo real de cada sujeto predetermina la posición estructural en que habitará el lenguaje no es menos cierto que la relación con lo real, su construcción, vendrá dada por los recursos simbólicos que le fueron transmitidos en un tiempo anterior.

9 Y entonces sólo nos quedan dos opciones epistémicas y pragmáticas: o se escucha al sujeto que porta un cuerpo, a riesgo de no ser científico... o atendemos a aquello que es universal al mamífero homínido, genética y etológicamente programado.

los humanos puedan reconocerse a sí mismos delante de un espejo. ¿Han visto algo más fascinante que un infante de apenas año y medio haciendo morisquetas, agitando las manos o sacudiendo la cabeza delante de un espejo? ¿Y qué me dicen de los niños que huyen desprovistos de su sombra? ¿O esa señora que va a abrazar a sus nietos...y ponen cara de que irremisiblemente van a ser engullidos por una gran boca? Pues bien, Lacan retomando algunas notas de H. Wallon en su texto del *Estadio del Espejo*, recuerda que hay un momento en que los humanos nos percibimos como una totalidad unificada. Pero que esa unificación especular sólo se mantiene a condición de la existencia de un primer Otro que lo sanciona diciéndole: “sí, tú eres ese...” para que más adelante él pueda decir “ese... soy yo”. Fijémonos en la trascendencia de todo esto: que nuestro cuerpo, el cuerpo que en cada quien sufre y goza... *no es más que la consecuencia de la lectura y significantización que hizo un primer Otro, también llamado Madre, sobre esa carne venida al mundo.*

Si quieren lo explico de otra manera. En la constitución de eso que llamamos Cuerpo no interviene tanto la carga genética, que también, como, sobre todo, la transmisión simbólica, histórica y familiar. No voy a entrar en quien se lleva la peor parte, pero como sabemos ese proceso de subjetivación, de inscripción de las huellas parentales en los rasgos carnales de cada quien es indisociable al establecimiento de los primeros vínculos significativos y primeras identificaciones, es decir, la construcción de una identidad corporizada. Por eso, decir imagen del cuerpo, realidad, conciencia y yo... puede ser prácticamente lo mismo. Esta es la razón por la que en puridad no podemos decir “somos cuerpo”, aunque alguien tan reputado como Merleau-Ponty pensara que el ser de cada quien estaba en lo inefable de su cuerpo sentido, matriz de su vivencia existencial. No. Para decir “este soy yo” se necesita un proceso de lo más sofisticado que implica tanto la capacidad de colocarme fuera de mí, conciencia e intencionalidad, pues toda conciencia es conciencia de conciencia, como poder tomarme a mí mismo como un objeto al que referirme. Por eso, repito, en puridad, más que ser cuerpos “*tenemos cuerpo*”: vía el Lenguaje nuestro cuerpo es tomado por alguien que lo reconoce como propio.¹⁰

10 Propiedad que nunca es inmanente, ya dada, sino como apropiación expropiada, im-propia.

Pero les aseguro que eso que he descrito de manera un tanto apresurada... no siempre se da así. No está para nada garantizado que ese sujeto por advenir al mundo sea esperado por algún primer Otro, tenga un lugar en el mundo. No está acreditado, tampoco, que haya alguien que le reconozca como propio pero separado diciendo “ese... eres tú”. Y tampoco nada confirma que alguien, en tanto sujeto pueda colocarse por “fuera” de si para decir...” ese...soy yo” o “este... es mi cuerpo”. “*Hoc est enim corpus meum*”, dicen las Sagradas Escrituras. ¿Por? Sin hacer apología de teología alguna, es verdad que fue el Verbo al trazarse, inscribiéndose, sobre la Carne el que devino en Cuerpo...a costa de tener que ceder un pequeño trozo, desprenderse de su objeto de goce, su libra de carne.¹¹

2. Cuerpos fatuos

Pasemos al segundo punto. ¿Cómo se presenta el cuerpo de los sujetos contemporáneos? ¿Con qué cuerpos tratamos hoy en día? Hace tiempo, en algún texto, tuvimos ocasión de hablar de lo que llamamos: “*cuerpos Debilizados*”.¹² Con esto no queremos referirnos a los cuerpos debilitados, sino justamente lo contrario. Los cuerpos actuales, como bien ha señalado ese gran antropólogo del cuerpo que es David le Bretón,¹³ se nos presenta marcado por su estatuto de objeto en el discurso del Capital bajo dos grandes emblemas: la *salud y la seguridad*. Al cuerpo actual se le mima, se le venera y fortalece. Se le viste, maquilla, transforma y opera hasta el límite de insertar las prótesis que necesite. La adoración actual al cuerpo, ni siquiera en Grecia, tuvo tal consideración. Desde los tatuajes, los piercings, complementos dietéticos y vitamínicos, desde las prácticas deportivas y estéticas hasta llegar a la manipulación genética todo parece estar subordinado a un ideal de belleza y salud que sólo es aparente. Porque, justamente por lo mismo, los cuerpos jamás fueron tan exquisitos y delicados a la vez. Podríamos decir que, *a mayor fortalecimiento y rigidez, mayor fragilidad*. De

11 Desde una perspectiva fenomenológica y teológica ver: Henry, 2001.

12 Rodríguez Ribas, 2016.

13 Le Bretón, 2006.

hecho, *nunca el cuerpo había sido tan “insoportable” para los seres hablantes*. El deber de estar a la altura, el deber de normalización y homogeneización se vuelve insufrible para los que creen no poder llegar, en la medida que nunca se llega. No hablaremos acá de la proliferación progresiva de las patologías llamadas psicosomáticas: dismorfofobias, alteraciones del esquema e imagen corporal, trastornos de la conducta alimentaria, bulimias... o del control de esfínteres, encopresis, enuresis etc. O de la esfera tónico-motriz, hiperactividades, sincinesias, distonías, fibromialgia, trastornos de la coordinación, torpezas, impulsiones y pasos al acto, dishabilidades gráficas, manuales... Por no citar verdaderas afectaciones de órganos: desde síntomas dermatológicos, respiratorios, cardíacos, digestivos o neurológicos.

No mentemos, además, el correlato psíquico que acompañan a dichas afecciones: ansiedades, depresiones, déficits atencionales, frustración, angustia y pánico. Junto con las hipocondrías, las conversiones, las adicciones, incluso, verdaderas alucinaciones y delirios de órganos. Si a esto le acompaña la última clasificación internacional de enfermedades, el DSM V, donde casi cualquier esfera de la vida, cualquier sufrimiento cotidiano es susceptible de ser considerado una enfermedad hasta multiplicarse hasta el infinito, tendremos el cocktail perfecto para hacer de este objeto (al igual que las subjetividades contemporáneas) tanto más adorado, como decía Lacan, *mayor objeto de culto cuanto más inconsistente y “debilizado” se nos presenta*. Que es como decir, que, en adelante, prácticamente, no habrá patología alguna que no vaya acompañada de su cortejo psíquico. *Cada vez más, las patologías de los cuerpos-hablantes son y serán somatopsíquicas*.¹⁴

Se puede entender así, que habitamos un tiempo donde los humanos reclaman su derecho a “escribirlo todo”, en el sentido de hacer acto de su goce singular —una *era de Escritura generalizada*—¹⁵ donde de casi todo se puede hacer una reivindicación. De facto, podría pensarse que la sociedad,

14 No hay más que escuchar a los profesores y médicos de familia...sobrepasados absolutamente por malestares de la vida cotidiana, que exceden con mucho la labor para la que fueron formados.

15 Si la cifra es la letra del número, asistimos en estos tiempos a una desenfrenada escritura del goce. Quedarse a solas con el goce autístico no es más que trazar la cifra del goce, sin un Otro al que remitirse. Así, las muy diversas modalidades escriturales, elevadas al cenit, vienen a taponar la posible vía de resolución sintomática. En consecuencia...sobran amanuenses...y faltan lectores.

la comunidad de los humanos, tras el influjo Moderno y su promoción del sujeto se volvió más tolerante, diversa, inclusiva y múltiple. No sucede así. Justo por lo dicho antes, porque detrás de la aparente variedad y liquidez —como apuntan Deleuze, Lyotard, Debord o Sloterdijk— de las formas de amor, de trabajo, de relaciones familiares, de pareja de sexualidad etc., subyace siempre el imperativo superyoico de normalización vehiculada por los medios de comunicación y las divulgaciones sanitarias. Todo, en el llamado por Lacan *discurso del Capital*, está puesto para decirnos *cómo hay que vivir y cuál es la mejor manera de hacerlo*: sus sacerdotes son ungidos como “expertos” y su objeto de gestión, de evaluación y control, es el “*capital humano*” que debe ser gestionado...siempre por su bien. Desde otro costado, *el odio, forma parte de nuestro proceso de humanización*. Y al igual que había algo en lo humano que permite unificar los trozos de su cuerpo en una imagen que reconocemos como propia, pagando su precio, también hay algo en lo humano que hace que el goce del otro sea insoponible: porque el otro, creemos, siempre goza más y mejor que nosotros: una suerte de “envidia originaria”, pareja a la culpa, es la otra cara de la individuación, que implica que lo que sea distinto a lo nuestro, lo extranjero, sea siempre vivido como sospecha.¹⁶ Es decir, que junto al hecho de que los cuerpos *se han ido debilitando cada vez más debe añadirse que se han vuelto más defensivos* con las nuevas experiencias y con los otros. En esta diversificación de lo Uno, pero también competición desaforada, no podemos olvidar las modas. Si, digo bien, modas a niveles de ideales, a niveles clínicos y a nivel social.

Vivimos entonces, en una época inédita en la historia...bastante rara, por cierto. Fascinante, crispada y, a la vez, previsiblemente aburrida y crepuscular. Donde se puede apreciar más a un caniche de raza que un niño indio con mocos, de los barrios de Calcuta, Perú o Sao Paulo. Donde conviven gays y adictos junto con ideólogos de la pureza de la raza o neohigienistas, que siguen proponiendo eliminar o modificar genéticamente las

16 Cómo entender, si no, el fundamentalismo, la xenofobia, los neofascismos identitarios actuales, la intolerancia cada vez más recurrente y la Sociedad de Seguros que nos proteja de todo lo que no hayamos calculado, programado y previsto con antelación, en nuestro conocimiento o imaginación.

cualidades humanas en aras de eso tan espurio llamado *progreso* (¿de qué, de quién, para quién?). Donde el hedonismo del disfrute momentáneo olvida todo pasado y todo futuro distintos... porque *hagas lo que hagas, nada puede cambiar*. Donde los *Transhumanistas* ponen todo su empeño en la revolución técnica como factor liberador, cuando hay otros que porfían por una vuelta a los presuntos valores llamados “tradicionales”. Una época esta, donde cualquier objeto o comportamiento puede estar en el candelero, donde se exhiben las contradicciones más flagrantes, donde la razón ya no es garantía de nada, donde se muestran las diferencias económicas del exceso más obsceno con las carencias más básicas, donde los afectos y la imagen de la pantalla tienen autentico valor de verdad, *donde todo, prácticamente todo, puede encontrar un sentido que lo justifique* (es el llamado por F. Berardi: “*semiocapitalismo de la infoesfera*”).¹⁷

Una época, entonces, donde el discurso del *Todo-Posible del Capital*, lenta pero inexorablemente, realiza su labor *depredadora y enmascaradora de lo más Real que nos constituye: el tiempo, el cuerpo y la palabra*. Pero, sobre todo, yo diría, una época donde fascinados por la técnica los humanos se despreciaron tanto. *En la era de la mayor globalización económica, cultural, mediática etc., nunca los humanos fueron tan insoportables para sí y para con los otros*. Es decir, se borraron las diferencias clásicas del *Leib* y el *Korper*, entre el Cuerpo “humano” viviente y el puro organismo instintual. O si quieren, que nunca estuvo tan presente la pregunta de qué es lo que convierte en Humano a alguien o, que hace que un humano sea Humano para un otro. Lo cual, no hace falta que lo recuerde, no está para nada garantizado. No por nada, la contemporánea política lo es de la gestión de los cuerpos reducidos a cosa mercantil: la movilización o la muerte de pueblos enteros en nombre del “interés” (se dice general, que esconde el de algunos, muy pocos) nos retrotrae a una dura realidad que ya se ha vuelto carnal. El neohigienismo y el postfascismo que van imponiéndose no guardan recato alguno a la hora de lanzar su mensaje segregador: “sólo merecen vivir aquellos que hayan conseguido méritos suficientes para hacerlo”.

¹⁷ Berardi, 2007.

Resumiendo: el Discurso del Capital, como auténtico *contra-discurso*, tiene por misión *hacer desaparecer los cuerpos-hablantes*¹⁸ *para producir nuevas corporizaciones neoliberales*,¹⁹ tal y como desde hace tiempo insisten algunos autores, especialmente Jorge Alemán.²⁰ La *guerra generalizada* en la que estamos inmersos, esta lucha a muerte por el prestigio de lo Uno, es el más “vivo” ejemplo de ello.

3. Cuerpos diferentes

No se les escapa que hacia donde me dirijo en todo momento apunta hacia el cuerpo diverso, como ámbito privilegiado de los anteriores postulados. Habría que pensar que si tal suma de quejas, reclamaciones y reivindicaciones forma parte del habitual paisaje mediático y social quizás sea justamente, porque en realidad tampoco somos tan tolerantes, comprensivos e inclusivos.

La sociedad siempre toleró bastante mal lo que no fuera habitual en el sentido que da P. Bourdieu al término de “*habitus*”,²¹ como conjunto de determinaciones simbólicas e imaginarias y que van desde el estatus social hasta las marcas de uso que condicionan la manera como se construyen los cuerpos en la comunidad, o definir lo que es del orden masculino o femenino. Cada sociedad y en cada tiempo va a marcar lo que es aceptado y lo que no, lo que es enfermedad y salud, lo que es reprochable moralmente, lo que no es “nuestro” o lo que se puede y debe asumir y lo que no.

No vamos a hablar de cómo fueron considerados a lo largo del tiempo los que eran distintos, raros, deformes, extranjeros o anormales. Por eso, una de las palabras claves de nuestro actual mundo es la “adaptación”. Desde los cuerpos deformes hasta los cuerpos subnormales. Desde los cuerpos

18 Pues bien puede pasar que el sujeto, al menos como lo entendemos hasta hoy en día, termine siendo una suerte de ontología negativa: “sujeto, parlêtre, cuerpos hablantes...sería todo aquel resto, yecto, residuo, que queda por fuera de la cadena equivalencial, que el discurso del Capital aspira”

19 Rodríguez Ribas, 2018.

20 Alemán, 2014.

21 Bourdieu, 2002.

con déficits sensoriales hasta los cuerpos que visten distinto; desde los cuerpos *Queer* hasta los cuerpos modificados, tatuados, disfrazados, operados; desde los *cuerpos sin órganos*, deleuziano, a los *cuerpos trash y abyectos*, desde los cuerpos emigrantes hasta los cuerpos escondidos, avergonzados, desde *los otaku o ikikomori* hasta el colonialismo estético de los *cuerpos Barbies* del llamado primer mundo: cuerpos, todo ellos, tan mirados diferentes cuanto menos se soporta la diferencia, lo distintivo, lo original, lo raro...

No en vano el *cuerpo de los seres hablantes, se ha convertido en el centro del campo de batalla de las reivindicaciones contemporáneas*. Como bien adelantaron Foucault, Agamben, Espósito, Rella, Nancy, Negri, Butler, Debord y tantos otros, vivimos tiempos *Biopolíticos*,²² *tiempos anatomopolíticos* e incluso, como algunos denuncian, *thanatopolíticos*. No es ya en la Historia, la tradición, la autoridad, los valores o las ideas lógicas sino en los cuerpos “afectados” o conmocionados, donde están convergiendo todas las posturas demandas al convertir el cuerpo en un supuesto dique frente a la degradación y expropiación neoliberal de los recursos subjetivos. El aborto, la tercera edad, los feminismos, la diversidad funcional, la xenofobia, los sexismos, los afectados por las hipotecas, es decir, los movimientos sociales de base, que consiguen alguna hegemonía emancipadora y antagonica, lo son porque *es en la política de los cuerpos donde se produce una verdadera dislocación política y sociedad*. La teoría *Queer* junto con los estudios post-coloniales, de género y la *teoría Crip* son paradigmáticos en este sentido.

Bajo la intención de integrar y adaptar, numerosos programas de inclusión educativa, sanitaria o social, a menudo se ha tratado de crear las condiciones para que cualquier sujeto llegue a estar a la altura de lo que la sociedad le demanda, facilitando los medios o recursos para ello. Por supuesto, que los beneficios de este giro son indudables y no seré quien los cuestione. Por ello, en el paso de la Sociedad Disciplinaria clásica a la del Control, hoy ya no se prescriben tanto los métodos coercitivos y violentos como antaño, como se impone un principio que resulta más dañino, si cabe: “tienes que echarle voluntad... tienes el derecho y el deber de ser como los demás”.

22 Foucault, 1990, 2006, 2007.

La pregunta que muchos se siguen formulando es: ¿eso es todo lo que la Sociedad pueda dar de sí?, ¿queda algo, aún, por fuera de la contabilidad del goce?, ¿sigue necesitada la sociedad de sostener categorías como los distintos, los no integrados, los marginados etc., para dar consistencia a su propia normalidad y homogeneidad?, ¿queda claro que todos los etiquetados bajo un determinado rasgo, quieren y necesitan lo mismo? Es más: ¿interesa algo lo que ellos mismos quieran decir, se les escucha o, peor aún, se da algún valor a lo que tengan que decir? Como vemos, la cuestión de la alteridad, *la Otredad, es tocada desde en sus más íntimos cimientos cuando el sujeto es traído a la picota*. Efectivamente, hemos llegado al tiempo en que la apelación a la “tolerancia” parece haber tocado techo, máxime ante la recurrente falta de disimulo de ciertos “neofascismos” que exhiben sus consignas conminatorias; pero donde tampoco sirve apelar al retorno nostálgico de supuestos valores, modernos, igualitarios, ya periclitados, porque el orden actual y su razón contable han venido para quedarse.

Por lo tanto, la pregunta que se plantea en este estado de la cuestión es la de si algo puede hacerse que no sea morir matando, adaptarse o reivindicar entre tanto ruido; si hay algo que pueda quedar por fuera de las meras descripciones derrotistas de numerosos ensayistas actuales e, incluso, si el universo simbólico, con su *rigidificación estructural*,²³ puede dejar algún margen para que la polisemia requerida en sus procesos subjetivadores pueda horadar y conmover los cuerpos-Otros.

Uno de los más loables intentos en este sentido, es el propuesto por la *Teoría Crip*,²⁴ hermana de la teoría *Queer*. Como dice su autor, Robert McRuer, el término: “*Crip*” es una palabra peyorativa, cuyas connotaciones negativas (relacionadas con el estigma y la burla: “cuerpos tullidos”) acarreará siempre. Al mismo tiempo, *crip* es una palabra que las mismas personas a las que la palabra estigmatiza —es decir, personas con diversidad funcional— la reivindican y hacen suya. McRuer llama “*Critical Disability*” a la posición

23 Hablamos de “estructuras rígidas”, en el sentido que lo hace J. A. Miller al referirse a las “histerias rígidas”. Estamos tentados a decir: rigidificación significante, petrificación fantasmática y licuefacción semántica...

24 Moscoso Pérez, Arnau Ripollés, 2016.

desde la cual es posible cuestionar el ideal de completa capacidad física, siendo descrita como una *discapacitación consciente*. Por lo que se refiere a la creación de identidades la *Teoría Crip* utiliza el concepto de *performatividad* de Judith Butler: según esto, las identidades de los capacitados se crean cuando estos tratan de parecerse al ideal del individuo capacitado físicamente (“perfecto”). Sin embargo, no se nos puede escapar que esta teoría propone un cuestionamiento del Otro a partir de la asignación de nuevas identidades confrontadas a ese mismo Otro.

De ahí que, al margen de posiciones reivindicadoras, que en última instancia perpetuarían su *status quo* en lugar de vaciarlo bajo otro fundamento brota lo que en su momento denominamos una *ética de la Defferencia*.

La *Defferencia*, a muy grandes rasgos, consistiría en el cerco contingente e imposible entre la *diferencia*, como *diferencia-diferida*, de Derrida y lo inefable del *rostro* del otro de Levinas pasando por el inconsciente freudiano y el *inconsciente es la política*, lacaniana. Desde una política de la subjetividad corporal donde lo Común, tal y como enuncia J. Alemán, es justamente que no hay nada en común excepto el Lenguaje y la historia; de la que emerge una comunidad de corporeidades múltiples en las que cada quien, en su particular posición ética y no sin el Otro se las tenga que arreglar de la mejor manera asumiendo la responsabilidad de sus elecciones sintomáticas y la singularidad de su goce.²⁵

Una ética como decisión particular que no sea moral prescriptiva y adoctrinadora. Donde más allá de cualquier marca o trazo y en virtud de un deseo orientado pueda llegar a consentir o *condescender el goce del otro sin, por eso, tener que inmolarse en el altar sacrificial del propio*. Una ética que en su verdad apunte a ese real *imposible, paradójico y contingente* que nos constituye: *el tiempo, el cuerpo y la palabra*; en la producción de algunos de sus dispositivos —si se les puede llamar así— como: *la presencia, el testimonio, la transmisión, el encuentro, el deseo, el acontecimiento, los afectos, la transferencia, la poética, el trauma...*

Es bajo estas premisas que otro de los nombres que puede tomar la *defferencia* es la *Feminidad*, en el sentido lacaniano del término o bajo la

25 Alemán, 2012.

aproximación levinasiana:²⁶ una lógica de lo *Heteros*, que haga lugar y acoja en su seno a eso Otro que no tiene lugar, a ese goce Otro, a la otredad extraña, extranjera, ajena, por la cual que el hecho mismo de emerger como sujeto no va sin su incompletud e inconsistencia, fundantes. En consecuencia, una ética *heterófona*, una *alterética*, en que el enunciado oracular, alegórico, indecible o enigmático adquiera toda su pertinencia en la construcción de nuevos decires para *otros-Otros*. Una posición *heteroOtra*, valga la redundancia, que ponga por delante el “*me importa*” de ese *ser-ahí-con*²⁷ al *cuidado de los humanos* por encima de todo, por sí mismos y porque lo son.²⁸ Como el propio psicoanálisis, en la acción imposible —junto al educar y gobernar— que implica ese encuentro, el “*poner el cuerpo*”, el *estar-ahí-con* bajo lo real de la presencia es lo que marca y marcará cualquier diferencia futura posible. *Defferencia* es también lo *ana-lógico*, pues lo analógico, lo metafórico de la palabra, la letra y el cuerpo concuerdan más con la dignidad del parlêtre que metonímico y digital del número y su cuantificación.²⁹

“*Poner el cuerpo*”, fundamentalmente, *al servicio del desencuentro y el malentendido*, en conclusión, puede ser una buena manera de que surja otra enunciación, una alteridad Otra, un nuevo amor o, si se pudiese, un decir algo menos tonto.

26 Levinas, 1987

27 De la conversación, la conmiseración, la consonancia, el consentimiento, la conformación... También en: Esposito, 2006.

28 Donde los afectos tengan más valor las emociones, la (no)sabiduría que los conocimientos o la relación que la comunicación. *Una ética que sea poe-tica*: que no arroje y abandone al sujeto a las marcas o enseñanzas mercantiles; que no ponga por delante el saber cómo se debe vivir sino, más bien, interesarse por cómo quiere vivir el otro.

29 Estos postulados nos abocan a un debate de mayor calado, si cabe. En la medida que el cuerpo es la sede del Otro, Lacan dixit, y que el sujeto encuentra su objeto en el Otro, es por lo que el cuerpo (im)propio sería aquel ente bajo cuyo encuentro pueden darse las condiciones de contingencia e imposibilidad, es decir, de acontecimiento. Caída toda Ontología trascendental y su consiguiente dialéctica, lo que la experiencia parece empeñada en demostrar es que *es bajo lo real de la presencia que puede emerger la posibilidad de un acto que induzca algún horadamiento en la voracidad del Otro del Capital*. No en vano ciertos movimientos emancipatorios sociales de base provenientes del feminismo, del movimiento LGTB, de los desheredados, de las plataformas antideshaucios, de los migrantes etc. solo pueden entenderse en la medida que se juegan (con) su propio cuerpo. Si todavía el cuerpo opone algún tipo de freno, último, a la biopolítica de las Cosas... eso estará por ver.

Referencias bibliográficas

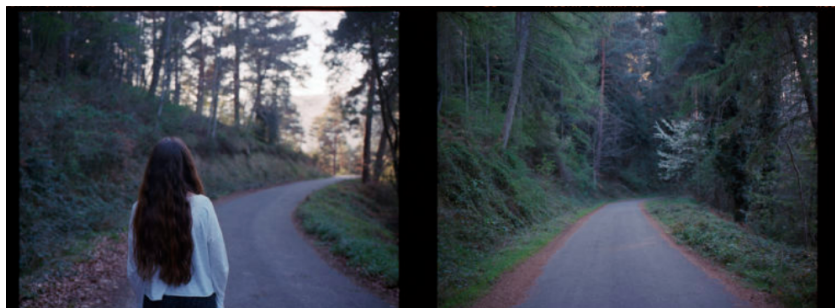
- Alemán, Jorge (2014): *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, Gedisa. Barcelona.
- ____ (2016): *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Grama. Buenos Aires.
- ____ (2012): *Soledad: Común*, Clave Intelectual. Madrid.
- Berardi, Franco “Bifo” (2007): *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*, Tinta Limón. Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2002): *La distinción*, Taurus. México.
- Corbin et al. (2005): *Historia del Cuerpo (I): del Renacimiento a la Ilustración; Historia del Cuerpo (II): de la Revolución Francesa a la Gran Guerra; Historia del Cuerpo (III): las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (2006), Ed. Santillana. Madrid.
- Esposito, Roberto (2006): *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu. Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1990): *Tecnologías del yo*, Paidós. Barcelona.
- ____ (2007): *Nacimiento de la biopolítica*, FCE. Buenos Aires.
- Henry, M. (2001): *Encarnación*, Ed. Sígueme. Salamanca.
- Le Bretón, David (2006): *Adiós al cuerpo*, La Cifra. México.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme. Barcelona.
- Moscós Pérez, M., & Arnau Ripollés, S. (2016): “Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer”. *Dilemata*, (20), 137–144. Recuperado a partir de <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/430>
- Rodríguez Ribas, J.A. (2016): “Carne Debilizada: escorzo para una ética de la Deferencia”, publicado en: *Aperiódico Psicoanalítico*, N° 29. Directora: Edit Beatriz Tendlarz. En: https://mega.nz/#!zeoEQARB!jX4gqbERJpHj1qqG-zoR2fRH4C7P8U_fqZTgBjJqf1QY
- ____ (2018): “Uno por Uno: el colmo del neoliberalismo (ontología del sujeto numeral)”. *Rev. On-line. ZADIG*. En: <https://zadigespana.wordpress.com/2018/07/18/uno-por-uno-el-colmo-del-neoliberalismo-ontologia-del-sujeto-numeral/#comments>.
- Sennett, Richard (2007): *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Ed. Alianza. Madrid.

Mujeres: sujetas políticas en la izquierda lacaniana

María Liliana Ottaviano¹

*Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte
la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de
tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica
que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico?*

Lacan, 2005: 309



Fuente: imagen de Rebeca Rodríguez

El sintagma “subjetividad de época”, contenido en esta frase de Lacan, bien vale para abrir este texto en el que se intenta dar cuenta del entrecruzamiento discursivo entre lo social y lo singular. Entre lo político y la subjetividad. Entre lo colectivo y lo individual. Entre el psicoanálisis y la política. Y claro está, tratándose de estas jornadas el sintagma de “izquierda lacaniana” acuñado por Jorge Alemán será el eje ordenador.

Mi apuesta personal de un tiempo a esta parte está vinculada a la relación psicoanálisis y política, relación que muchas veces ha devenido en

¹ Licenciada en Psicología (Universidad Nacional de San Luis). Magister en Salud Pública (Universidad Nacional de Córdoba). Maestranda en Teoría Psicoanalítica Lacaniana (UNC)

un sintagma que intenta velar el carácter novedoso e innovador de la confluencia de los dos términos: psicoanálisis y política.

Desde esta coordenada parte el intento de cernir o analizar de lo que está en juego cuando hablamos de feminismos y derechos, convencida que siempre se tratará de una apuesta sin garantías, tal como ocurre cuando intentamos atrapar con nuestras referencias teóricas aquello que se nos presenta sustrayéndose la mas de las veces en su verdadero alcance. Y esta apuesta tiene mucho de conjetura y de incertidumbre al decir de Luciana Cadahia (2018: 329).

¿Qué tiene para decir el psicoanálisis a la política?

A los fines de este artículo tomaré algunas de las ideas, que al respecto desarrollan Timothy Appleton y José A. Raymondi (2018: 20) Podríamos decir que el ejercicio de un pensamiento crítico constituye una praxis política. Con lo cual el psicoanálisis es portador de un pensamiento hiperpolítico, que encuentra en Lacan su más importante renovador luego de Freud. Tomar su referencia es imprescindible para pensar la política en nuestro tiempo desde nuevas coordenadas que conmocionan el campo de la teorías sociales y políticas clásicas.

¿Qué del feminismo para la política?

“El feminismo funciona hoy como síntoma de la política” (Ema, 2018.). Es decir, se instala ahí donde algo no funciona para dar cuenta de ello, nos muestra la cara más oscura y opaca del dispositivo neoliberal; autoritario, segregativo, violento, homofóbico, excluyente.

El feminismo se nos ofrece como una oportunidad para hacer otra política. Feminismo pensado “más allá” de la igualdad, “más allá” de lo que atañe al derecho. Feminismo que ha hecho pie en lo discursivo, pero también en las calles. Feminismo que es reclamo, pero también es propuesta. Feminismo que no se pretende un universal, sino que está dispuesto a alojar toda la diversidad y las disidencias en materia de sexos, de género y de decisiones. Feminismo que se rige por la lógica “no- todo es goce fálico” de la que nos **habla Lacan**, cuando desarrolla sus fórmulas de la sexualización, donde introduce dos lógicas de funcionamiento diferente del sujeto respecto de la función fálica. Del lado masculino rige la lógica del todo y de la excepción (rige el universal y todos los hombres están afectados por la castración) mientras que del lado femenino rige la lógica del no-todo.

Cada ser parlante, dirá el propio Lacan, puede situarse a uno u otro lado de las fórmulas. Lacan revierte la desvalorización de la mujer freudiana afectada por la incompletud, y la ubica en relación a la función fálica de un modo diferente. La consecuencia de esto es en una lógica no-todo que se caracteriza por lo ilimitado, es abierta, no forma clase. La mujer no existe como universal, solo puede hablarse de una por una.

Releyendo a la luz de este trabajo, el célebre interrogante freudiano ¿qué quiere la mujer? podríamos preguntarnos acerca de ¿qué quiere la mujer de la política y qué quiere hoy la política del feminismo?

“De un tiempo a esta parte se ha resaltado la necesidad de feminizar la política y lo femenino se ha vuelto un lugar de enunciación privilegiado para hacer imaginable, una vez más, la emancipación” (Cadahia, 2018: 329). Esta feminización de la política, este lugar de enunciación privilegiado de lo femenino implica entender las identidades como abiertas e incompletas en sí mismas, como forma de no universalización identitaria y como reconocimiento a la existencia del conflicto como aspecto positivo de lo político y a modo de sustento de la emancipación la cual sólo será posible en la heterogeneidad del espacio social con los antagonismos instituyentes. Aceptar la imposibilidad de un consenso general o de una solución política final. Una apuesta sin garantías, que se construye tanto en las decisiones personales como en las construcciones políticas con su carácter no natural ni definitivo, las cuales no serán eternas ni para siempre. Que han de hacerse a partir de voluntades colectivas que están en permanente movimiento de avances y retrocesos. Territorios en disputas que requieren muchas veces asumir posiciones de defensivas.

El feminismo sabe —saber conjetural que se sostiene en indicios que parten de este tránsito que va de lo más doméstico y privado a lo público y político— que la emancipación se juega en el terreno personal pero que fundamentalmente es un proyecto político. “Lo personal sigue siendo político. La feminista del nuevo milenio no puede dejar de ser consciente de que la opresión se ejerce en y a través de sus relaciones más íntimas, empezando por la más íntima de todas: la relación con el propio cuerpo”, esta frase de Germaine Greer, citada por Alicia Puleo García (2005:35) subraya la necesidad de retornar a una de las convicciones más profundas y revolucionarias de un movimiento de liberación que ha cambiado la faz de las

sociedades modernas. Las luchas políticas y sociales de las mujeres para alcanzar una posición más justa y equilibrada en el mundo, no han cesado. El feminismo, ha sufrido profundas transformaciones, tantas como sus convicciones e interrogantes acerca de qué es ser mujer. En sus esfuerzos de definición, han llegado a saber algo en torno de las mujeres sin alcanzar una respuesta universal. Vaya aquí el aporte del psicoanálisis al definir el carácter singular e intransferible de la experiencia de cada sujeto. Obstáculo con el que se encontró Freud al pretender responder a la pregunta acerca del deseo y el goce femenino con parámetros universales.

Si para Freud el origen de la sociedad se sitúa a partir del asesinato del padre originario, Lacan —en el retorno que hace al propio Freud— elegirá la respuesta de Lévi Strauss para situar el origen de la organización social a partir del intercambio de mujeres. Desde aquí parte Markos Zafiroopoulos (2017) para plantear la cuestión femenina revisando no sólo la pregunta por la figura del padre sino también por el papel de la mujer en el plano colectivo, en el plano del deseo y en el plano de lo político.

Hoy las mujeres somos el motor de las transformaciones sociales y políticas cuestionando las formas que asume la reproducción de la dominación masculina. Dominación que deviene de aquel hombre triunfante de la revolución francesa: blanco, propietario y padre de familia (¿racista, colonial machista y homofóbico?).

Si las mujeres somos el motor de las transformaciones sociales, si nos estamos constituyendo en las sujetas políticas (plural que da cuenta de la diversidad y la singularidad) capaces no sólo de cuestionar el sistema patriarcal sino de poner patas para arriba la cultura machista que nos oprime, si las mujeres somos capaces de decidir sobre nuestros cuerpos, y alojar todos los matices de la diversidad, estamos haciendo de “lo político” un acto instituyente. Este acto instituyente es un mortal peligro para el sistema y la cultura patriarcal. Entendiendo que cuando se habla de “patriarcado” no debemos pensarlo sólo como un sistema de dominación heterosexual, sino como sistema de opresión política y económica. Será determinante poder pensar el acto instituyente, en su lógica discursiva como así también en el sujeto que sea capaz de sostenerlo. “Para poder abrir todas estas discusiones, es necesario distinguir las relaciones de poder, las construcciones de subjetividad y la posición del sujeto” (Alemán, 2016: 3).

La actualidad del malestar en la cultura se manifiesta hoy en día por el odio al Otro, sus expresiones y manifestaciones se observan no sólo en el resurgimiento de nacionalismos, fanatismos religiosos, racismo y diversas formas de xenofobia, sino también hacia las mujeres en tanto éstas se presentan como no-semejante produciendo un efecto de “amenaza” a la idea de universalidad que la globalización pretendía como modelo de uniformidad identitaria funcionando como obturación de la singularidad especialmente del goce (Miller, 2010).

Esta actualidad del malestar en la cultura puede ser tomada como una oportunidad para que el colectivo feminista en tanto sujeto político que adviene -no por mandato ni ley de la historia sino por construcción que remite a muchos años atrás- pueda abrirse a un nuevo espacio que vaya más allá de la denuncia y el reclamo al amo para posicionarse como un nuevo sujeto histórico capaz de asumir la responsabilidad ética que exige la emancipación. Este lugar exige además de las posiciones éticas proposiciones políticas creativas. No hay fórmulas definidas de antemano. En este sentido podemos tomar la cita que Graciela Sobral (2018: 129) hace de Jorge Alemán: “La emancipación siempre recomienza, y en esto hay que saber desidentificarse en el momento oportuno y no desear repetir lo mismo, hay que pensar cómo retomar lo realizado en una perspectiva nueva”.

Ahora bien, estamos a tiempo de preguntarnos ¿qué del psicoanálisis para pensar este nuevo sujeto político? Sabiendo que la relación entre psicoanálisis y feminismo nunca ha sido sencilla ni convergente. Pero asumiendo que ambos comparten una posición antiesencialista del sujeto y una posición ética frente a la singularidad y las diferencias.

Intentaré abrirme camino a partir de hacer andar al menos tres interrogantes que operen como coordenadas de este análisis: ¿Qué lugar tiene el psicoanálisis con su ética? ¿Su idea de sujeto singular? ¿Sus malas noticias?

Para responder al primer interrogante diré que la globalización encuentra en esta fase tardía del capitalismo el territorio más fértil. El neoliberalismo no es solo una ideología es un dispositivo de poder. “El neoliberalismo se extiende no sólo por los gobiernos, circula mundialmente a través de los dispositivos productores de subjetividad”, dirá Alemán (2013). Es el contexto donde estamos escribiendo el texto político de estos tiempos. Y donde las ultraderechas, de un lado y otro del mar, están produciendo su

marca indeleble, su trazo grueso y fuerte, con el que pretenden construir un nuevo sujeto que demanda mano dura y eliminación de toda diferencia. Que no respeta las diferentes formas del goce de cada sujeto. Que castiga el goce del otro. Es un odiar, un no soportar el goce del Otro. Y más aún, podríamos agregar se odia la manera particular en la que se imagina el goce del Otro.

En cuanto al segundo interrogante lo responderé desde la instancia ontológica o estructural, a la que llamamos primera dependencia. Para Lacan el ser vivo deviene sujeto a través de la captura de la lengua, de ese modo emerge el sujeto dividido como tal. Así el sujeto está fracturado por su inscripción en el lenguaje.

El ser vivo, para ser sujeto, es capturado por el significante, incluso antes de su nacimiento, le preceden las palabras. Esta captura supone una impronta, singular y propia en cada uno, que precisamente es lo que tenemos en común: todo ser parlante, el parletre dirá Lacan, pasa por este vacío constitutivo que nunca se va a colmar, por más que el hombre insista sintomáticamente en velarlo (Castaño, 2018: 240).

El ser hablante sexuado y mortal nunca será representado en su totalidad por el lenguaje. La segunda dependencia es la que hace a la dominación socio histórica, es la que hace a la subjetividad de cada momento y se va transformando según los condicionantes epocales.

Si las malas noticias que el psicoanálisis tiene para la política, remarco la política no lo político, es que no hay sujeto histórico, no hay leyes de la historia, no hay revolución. Hay gestar proyectos emancipatorios capaces de articular las diferentes demandas equivalenciales, por parte de un nuevo sujeto político que debe advenir continuamente, sin negar las malas noticias.

Al decir de Jorge Alemán, la emancipación no cuenta con ninguna ley histórica que asegure que va acontecer, es una apuesta sin garantías que no cuenta con ningún sujeto político constituido, sino que debe advenir. El sujeto emerge a partir de prácticas instituyentes en el común de la lengua y articulando voluntades colectivas.

Tal como fue planteado al inicio de este artículo voy a detenerme en el sintagma acuñado por Jorge Alemán “Izquierda lacaniana”; el que además de implicar una lógica que contempla la dimensión de lo imposible tanto en política como en psicoanálisis, contempla el carácter contingente de

las formaciones sociales insistiendo en habilitar prácticas emancipatorias que hayan duelado el concepto de revolución. Así en “Soledad: Común Políticas en Lacan”, Alemán (2016) pone en consideración otro sujeto político diferente al que se desarrolla desde los andamiajes filosófico-políticos clásicos de los que haré dos puntuaciones:

1. La Soledad constitutiva del sujeto que adviene en el lenguaje y que es Común a todo ser hablante.
2. La lógica del no-todo, una lógica femenina.

Estas “sujetas políticas” que somos hoy las mujeres, lo somos en tanto seamos capaces de sostener ese espacio diverso que representa hoy la colectiva feminista. Espacio de tensiones agonistas al decir de Chantal Mouffe. El “agonismo” supone un conflicto entre semejantes, pero adversarios a la vez, quienes comparten determinados valores, objetivos, luchas; pero difieren en cómo los interpretan, los organizan, y los representan en el terreno de las disputas, Mouffe llama a esto *conflicto consensual*. Este es el campo de la política por definición. Campo de fuerzas, de tensiones y de disputas. Forma de construir la política entre “iguales” diferentes y singulares. Quisiera traer aquí una cita de Jorge Alemán (2016: 50), en *Horizontes neoliberales en la subjetividad*:

Lo nuevo entra en la historia a través del acto instituyente y el acto instituyente está siempre llevado a cabo por un colectivo de singularidades que he designado en mis textos bajo el nombre de Soledad: Común, porque son tanto singularidades como que operan en el común de la lengua y vuelven a ser otro nombre de lo inapropiable, así como dije que el sujeto en su singularidad era inapropiable, ahora digo que un acto instituyente es también otro nombre de lo inapropiable.

Y este será tal vez el desafío mayor de la colectiva feminista para no ser pensadas como suele escribirse y decirse por ahí: “las mujeres son un nuevo sujeto político” siendo visibilizadas solamente en términos de posibles votantes de políticas que reproducen el sistema que estamos haciendo tambalear hasta caer, “si sólo se entregan al cálculo electoral y prescinden

de su legado ético y político pierden su filo cortante, su verdad y su razón de ser”, dirá Alemán (2017) al referirse a los proyectos emancipatorios que quieren llegar a las mayorías. Habrá que asumir una apuesta sin garantías en la que muchas veces se revelará que la hegemonía se construye a partir de cohabitar la dispersión de un espacio colectivo que en sí mismo es un territorio en disputa.

Pareciera resaltarse una forma no conflictual de lo político, como si el conflicto y la escisión quedaran del lado de lo masculino y la reconciliación y el cierre de los antagonismos, del lado lo femenino. ¿Acaso la búsqueda del cierre de toda escisión no corre el riesgo de darle muerte a la política y obturar así el sentido que propició esta singular forma de lucha: la emancipación?” (Cadahia, 2018: 330).

El feminismo se nos presenta como la acción política de deconstrucción del sistema patriarcal, racista, homofóbico y colonial. El feminismo tiene un rol central en la articulación de demandas, pero no es el nuevo proletariado de la historia, o el sujeto político encargado de llevar adelante la revolución. Recordemos las malas noticias. No hay revolución. No hay leyes de la historia. No hay sujeto histórico que nos conduzca a un destino histórico. El sujeto político no existe más allá de las relaciones en que se inscribe, pero sus efectos pueden instalar un nuevo relato y diferentes estrategias políticas según donde se inscriba ese sujeto político.

El feminismo será entonces, lo político en tanto acto instituyente. No una moda y mucho menos un privilegio de las mujeres blancas, intelectuales y burguesas. Las actuales condiciones de vida —materiales y simbólicas— de muchas mujeres exige pensar desde la colectiva feminista un proyecto emancipatorio social, cultural, personal, político y económico.

Para cerrar propongo hacerlo trayendo nuevamente una cita de Jorge Alemán (2016: 22) “Conectar la política con la vida real implica que la misma es travesía, construcción, articulación, de una heterogeneidad que no siempre toma la dirección que anhelamos, pero que sin ella no habría nada que oponer como Hegemonía al régimen del Capital”.

Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (2016): Horizontes Neoliberales en la subjetividad. Buenos Aires, Grama ediciones.
- ____ (2016). Soledad: Común. Políticas en Lacan. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- ____ (2013): “Neoliberalismo y Subjetividad”. *Página 12*. Argentina. 14 de mayo. Contratapa. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-215793-2013-03-14.htm>
- ____ (2019): “El acto instituyente en el terreno del otro neoliberal”. Recuperado el 10/07/2019 Disponible en <https://agendacomunistavalencia.blogspot.com/2017/11/el-acto-instituyente-en-el-terreno-del.html?view=classic>
- ____ (2016). “Diferencia entre sujeto y subjetividad”. Revista Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Recuperado el 10/07/2019. En <http://www.revistavirtualia.com/articulos/14/malestar-en-la-civilizacion/diferencia-entre-sujeto-y-subjetividad>
- ____ (2017): “Las rendijas por donde se cuele la historia”. *Página 12*. Argentina. 7 de noviembre. Contratapa. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/74250-las-rendijas-por-donde-se-cuele-la-historia>.
- Cadahia, L. (2018): “Hacia una política *antagonista*”, en Timothy Appleton; Jorge Alberto Raymondy. *Lacan en las lógicas de la emancipación. En torno a los textos de Jorge Alemán*, Buenos Aires. Ediciones del Seminario. 325-337.
- Castaño Romero, A. (2018): “El sujeto político en la izquierda lacaniana”, en Timothy Appleton; Jorge Alberto Raymondy. *Lacan en las lógicas de la emancipación. En torno a los textos de Jorge Alemán*, Buenos Aires. Ediciones del Seminario. 239-244.
- Ema, J.E. (2018): “Feminismo y psicoanálisis: una oportunidad para la política emancipatoria.” *Lacanemancia*. Número 0. Recuperado el 10/07/2019. En <http://lacanemancia.org/feminismo-y-psicoanalisis-una-oportunidad-para-la-politica-emancipatoria/>
- Lacan, J. (2005): “Función y campo de la palabra y el lenguaje”. *Escritos I*. Tomo 1. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Siglo XXI Editores Argentina, S. A.
- ____ (1992): “El reverso del Psicoanálisis”, *Seminario Libro 17*. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2010): *Extimidad*. Buenos Aires Ed. Paidós.

- Mouffe, C. (2018): *Por un populismo de izquierda*, Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Puleo García, A. (2005): “Lo personal es político en teoría feminista: de la ilustración a la globalización”, Coord. Ana de Miguel Álvarez, Celia Amorós Puente, Vol. 2, *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, 35-68.
- Sobral, G. (2018): “Psicoanálisis y política: ¿Hay una emancipación posible?”, en Timothy Appleton; Jorge Alberto Raymondy. *Lacan en las lógicas de la emancipación. En torno a los textos de Jorge Alemán*, Buenos Aires. Ediciones del Seminario, 125-129.
- Timothy Appleton; Jorge Alberto Raymondy. (2018) en *Lacan en las lógicas de la emancipación. En torno a los textos de Jorge Alemán*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ediciones del Seminario. 19-24
- Zafropoulos Markos (2017). *La cuestión femenina de Freud a Lacan. La mujer contra la madre*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial Logos Kolos.

